

# **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

**Religious Studies, Vol.:13 Num.: 36 January – June 2010**

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 13 Sayı: 36  
Ocak - Haziran 2010  
ALTI AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 15 YTL

### Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Ostim Örneç San. Sit. 1. Cad. 358. Sok. No:11 Yenimahalle / Ankara - TÜRKİYE  
Tel: +90.312.35491 31 Faks : +90.312.35491 32

### Basım Tarihi

25 Nisan 2011  
ANKARA

### Yazışma Adresi

Arş. Gör. Fatma Kenevir  
A.Ü. İlahiyat Fakültesi  
Bahçelievler/ Ankara

### İrtibat Telefonu

Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah  
O 505 250 77 42

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com  
web: diniarastirmalar.net  
info@diniarastirmalar.com

### Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754  
Bahçelievler/ANKARA

### Abone Bedelleri

Yurt İçi: Normal: 50 YTL, Öğrenci: 40 YTL (Yıllık)  
Yurt dışı: 60 Euro (Yıllık)

### Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana ..... Hakan Coşar ..... Tel: (O 322) 338 69 72
- Çanakkale ..... Özcan Taşçı ..... Tel: (O. 286) 212 20 33
- Çorum ..... Adem Korukcu ..... Tel: (O. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır ..... Davut Işıkdöğän ..... Tel: (O. 412) 248 80 22
- Elazığ ..... Erdoğan Sarıtepe ..... Tel: (O 424) 237 00 00
- Erzurum ..... Kemal Polat ..... Tel: (O. 442) 231 16 96
- Isparta ..... Kamile Ünlüsoy ..... Tel: (O. 246) 237 04 28
- İstanbul ..... Halil Aydınalp ..... Tel: (O. 216) 310 53 11
- İzmir ..... Hammet Aslan ..... Tel: (0.232) 285 29 32
- Kahramanmaraş ..... Mehmet Ali Kirman ..... Tel: (O. 344) 236 00 49
- Kayseri ..... Ömer Özbek ..... Tel: (O 352) 437 49 37 (31063)
- Konya ..... Mehmet Akgül ..... Tel: (O. 332) 323 82 50
- Malatya ..... İbrahim Kaplan ..... Tel: (O. 422) 211 11 37
- Rize ..... İsmail Hacıahmetoğlu ..... Tel: (O 464) 21111 20
- Sakarya ..... Mesut İnan ..... Tel: (0.264) 277 40 02 / 245
- Sivas ..... Ali Osman Kurt ..... Tel: (0.346) 226 10 10
- Şanlıurfa ..... Salih Aydemir ..... Tel: (0.414) 312 84 56
- Van ..... Burhanettin Kıyıcı ..... Tel: (0.432) 225 10 82 / 1497

### Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: Nazmi Dündar Tel: 0033 01 469 42 625  
• Osman Sarıyusuf Tel: 0033 01 398 66 334  
• Belçika - Mehmet Demirci Tel: 00 32 64 22 75 95

### Abone şartları :

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini Şahin Kızılabdullah 5791754 nolu posta çeki hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

## **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

Hakemli Bilimsel Dergi  
Altı ayda bir çıkar.

### **Yayın Türü**

Yaygın ve Süreli

### **İmtiyaz Sahibi**

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Őti. adına  
Mahmut TÜLEK

### **Yönetim Yeri**

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA  
Yazı İşleri Müdürü  
Kaya KUZUCU

### **Editörler Kurulu**

Prof. Dr. Recep Kılıç (Başkan)  
Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar,  
Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah

### **Redaksiyon**

Yard. Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOGLU

### **Yayın Kurulu**

Doç. Dr. Ali İsra Güngör, Doç. Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Dr. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. Armağan Atar, Arş. Gör. Emine Göçer, Arş. Gör. Fatma Kenevir,

### **Damşmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bahaeddin Yediylıdız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehne- mann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (An- kara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Çukurova Üniv.),

### **Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri**

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hac- minde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön inceleme editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler; yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
  - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
  - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" raporu ve- rirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayınlanmaz. Yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

## İÇİNDEKİLER

### 1 • DURMUŞ ARIK

Türk Halk İnanışlarında Örtmece ve Gerçeği Gizleme ile İlgili Uygulamalar:  
Doğum ve Ölüm Örneği

### 21 • KEMALETTİN TAŞ

Türk Din Sosyolojisinde Batı Eksenli Sosyoloji Geleneğinin  
Yönlendirici Etkisi

### 31 • HASAN TANRIVERDİ

Erol Güngör'de Dini Hayat

### 47 • SEVAY OKAY ATILGAN

Dünden Bugüne Tokat Mevlevihanesi

### 69 • TUĞRUL YÜRÜK

Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları

### 87 • TUĞRUL TEZCAN

Şûrâ'nın Kaynağı Bağlamında İslam Öncesi Arap Yaşayışına ve Kuran'ın  
Şura Ayetlerine Bakış

### 104 • İRFAN SEVİNÇ

Hollanda'da Cami Eksenli Din Hizmetleri

### 135 • GÜL TUNCEL

Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Camii Haziresi'ndeki  
Osmanlı Şahideleri

### 149 • HARUN ANAY

Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi ve Baha Tevfik'in Kant Hak-  
kındaki Yazıları

## TÜRK HALK İNANIŞLARINDA ÖRTMECE VE GERÇEĞİ GİZLEME İLE İLGİLİ UYGULAMALAR: DOĞUM VE ÖLÜM ÖRNEĞİ

Durmuş ARIK\*

### Abstract

#### Euphemism and Dissimulation in Turkish Folk Belief and Practice: An Example of Birth and Death

Every language contains expressions that would be improper, tactless, rude, or even disgraceful to use in certain situations, and every culture similarly censures certain forms of behavior. When one wants to express something so censured in language, one uses a form of dissimulation known as a euphemism. When one wants to act in a way not permitted by one's society one uses a different form of dissimulation, affecting the semblance of propriety while doing something inappropriate. Both verbal and behavioral dissimulation are used positively in certain cultures to ward off or fool evil spirits. In this article, verbal and behavioral dissimulative practices are examined and analyzed in different Turkish communities. The scope of this study is limited to such practices as they pertain to birth and death.

**Key words:** Dissimulation, euphemism, birth, death, Turkish folk beliefs

### 1. Giriş

Çeşitli kültürlerde belli durumlar için söylenmesi yakışık almayan, kaba, çirkin ve hatta utanılacak ifadeler vardır. Bu ifadelerin yerine daha güzel ve uygun olanların seçilerek durumun ifade edilmesi, Türkçede "örtmece" kavramıyla karşılaşılır. Bunun yanında çeşitli varlıkların zararından korunmak amacıyla, bazı durumlarda gerçeği örtmek, gizlemek ve zarar vermesinden endişe duyulan varlığı ya da varlıkları kandırmak için bazı uygulamalara başvurulur. Bu uygulamalar ise dilimizde "gizleme", "kandırma", "saptırma" sözleriyle ifade edilir.

Sözlüklerde "söylenmesi kaba, çirkin veya sakıncalı görülen nesnelere, kavramların, başka kelimelerle daha uygun biçimde anlatılması, edebikelâm ya

---

\* *Doç. Dr.* , Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## 2 • DİNİ ARAŞTIRMALAR

da kandırma ve gizleme yolu ile ifade etme”<sup>1</sup> şeklinde açıklanan örtmece, İngilizce’de *euphemism*, Almanca’da *euphemismus*, Fransızca’da *euphémisme*, Rusça *evfemizm* kelimeleriyle belirtilir. Terim, Yunanca “iyi, uğurlu söyleme” anlamındaki *euphēmeō* sözüne dayanır. Örtmece sözler Yakutlarda *harıstan atar til* ya da *harıstır til*, Altaylılarda, *bay söz* ya da *baylagan söster*, Kazaklarda *tən tıym*, *at tergew*, Kırgızlarda *tergöö* (*fiil*. terge: -kadınlar hakkında- bir kelime yerine başkasını kullanmak) sözleriyle karşılanır.<sup>2</sup> Hakaslarda *çayıt*- fiili ve bu fiilden türemiş *çayıds* sözü “örtmece, kinaye” anlamında kullanılır.<sup>3</sup>

Tabu ve örtmece terimleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Daha çok “yazısız halklar”ın inanışları söz konusu edildiğinde ilk akla gelen terimlerden biri, haram anlamına gelen, bir şeyin tabiatüstü ve tehlikeli gücünü belirten, Polinezyaca bir kelime olan “tabu”dur. Buna göre kabile reisleri, sihirbaz hekimler tabiatüstü güçlerinden dolayı kutsaldır ve dolayısıyla tabudurlar. Öte yandan, yeni doğmuş çocuk, loğusalar, âdet gören kadın, cenaze ve kanlı bir şey tabu sayılır. Tabunun, bulaşıcı bir hastalık gibi, başka şeylere geçtiği kabul edilir ve tabu sayılan nesnelere yaklaşmak için uzun hazırlık ayinleri gerekir.<sup>4</sup> Yazısız halklar dışında birçok kültürde tabu mefhumu iki biçimde görülür: Tabu olan şey, ya *profan* muhitten ayrı olarak mukaddes ve mahremdir, ya da saf ve temiz olmayan bir özelliktedir. Mukaddes bir yere veya bir şeye yaklaşmak isteyen kimse, uzun hazırlık törenleri gerçekleştirmek zorundadır; temiz olmayan bir şeye dokunan ise yalnızca uzun arınma ayinlerinden sonra tekrar temiz haline dönebilir.<sup>5</sup> Tabusal yasaklar yalnızca belli bir cisme ya da bedene dokunma ile ilgili değildir. Temas etmek, ilişki kurmak hatta tabu sayılan varlığı somut olarak düşünmek ya da adını-sanını anmak da tabu kapsamı içinde değerlendirilir. Tabu kabul edilen varlık ya da nesnelere söz edilmesi beraberinde korkuyu, çekinmeyi ve kaçınmayı getirir. Birçok kültürde bu nesnelere için örtmece sözlere başvurulur. Her ne kadar tabu ve örtmece

---

<sup>1</sup> *Türkçe Sözlük*, (Haz. İ. Parlatır, N. Gözaydın, vd.), Ankara 1998, II, 1738

<sup>2</sup> Ahmet Güngör, “Tabu – Örtmece Sözler Üzerine”, *Atatürk Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Prof. Dr. Zeki Başar Özel Sayısı (AÜTAED)*, Erzurum 2006, Sayı: 29, 69

<sup>3</sup> Bkz. Gülsüm Killi, “Hakas Türkçesinde Tabu Sözler ve Örtmece”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi (MTAD)*, Eylül 2006, C. 3, Sayı: 3, 53

<sup>4</sup> Bkz. Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, (Çev. Ahmet Güç), Bursa 2000, 83-85; Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara 1955, 10, 251; Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 49-50

<sup>5</sup> Schimmel, 11

arasındaki ilişki konusunda keskin bir ayırım yapmak güçse de örtmece kullanımlarda geleneksel inanışların etkisinin olduğu inkar edilemez.

Örtmece kullanımlar dikkate alınarak sınırları ve içeriği belirlenebilir. Örtmece, uygunsuz, sert, patavatsız ifadelerin daha yumuşak ve dolambaçlı olanlarla değiştirilmesi şeklinde açıklandığı gibi korku veren ve hoş olmayan konulardan kaçınmak için başvuru ya da tabu sayılan sözlerin yerine kullanılan kelime veya kelime gurupları şeklinde de tanımlanır. Ayrıca kimi varlıklardan, nesnelere söz edildiğinde doğacak korku ve ürkme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacıyla yönelen, bir dildeki değiştirme olayı da bu kavramın içeriğinde yer alır. Dolayısıyla örtmece, anlam değişmediği halde algılamayı değiştirmeye yönelik bir anlatım tarzıdır.<sup>6</sup>

Bir dildeki örtmeceler korku, üzüntü, nezaket ve ahlaki açıdan toplumu yansıtan dil unsurlarıdır. Aynı zamanda örtmecelerin inanışlarla ilgili bir boyutu da vardır. Bazı sözlerin kutsalla ilişkisi ya da manevî bakımdan tehlike arz edeceği inancı çeşitli örtmece kullanımlara imkân hazırlar. Farklı kültürlerde doğuştan bir varlık, bir insan ya da bir hayvan örtülü biçimde ifade edilebilir. Aynı zamanda zarar vermesinden ya da olumsuz etkisinden korkulan varlıkları kandırmaya yönelik uygulamalara başvurulur. Bir yönüyle dilde yansımaları bulan örtmeceler incelendiğinde, inanışların ve inanışlarla ilgili farklı yasakların, korkuların ya da çekincelerin uygulamada da bazı gizleme ve kandırmalara zemin hazırladığı görülür. Bu bağlamda örtmeceler, Türk topluluklarının manevi kültürü, gelenek ve görenekleri hakkında önemli bir fikir verir. Çeşitli kaynaklarda dilbilim açısından ele alınan örtmecelerin, inanışlarla ve bu inanışlara bağlı uygulamalarla ilgisi henüz yeteri kadar incelenmiş değildir. Bu bağlamda örtmeceler ve gerçeği gizleme şeklindeki uygulamaların Halkbilim ve Dinler Tarihi açısından ele alınması önem arz etmektedir.

Örtmece, doğumdan ölüme hayatın her alanı ile ilgilidir. Bir toplumda kişinin neyi doğrudan adıyla, neyi örtmece olarak söylemesi gerektiği belirlenir. Manevi varlıklarla, bazı hastalıklarla ayrıca çeşitli hayvanlarla ilgili inanışlar ve kaçınmalar dolayısıyla örtmecelere başvurulduğu görülür. Bunun yanında “gerçeği gizleme” ve zararından korkulan varlıkları kandırmaya yönelik uygulamalar da gerçekleştirilir. Ancak bir makale sınırları içinde belirtilen hususların hepsinin ele alınması oldukça güçtür. Bundan dolayı makalede farklı

---

<sup>6</sup> Bkz. Kerim Demirci, “Örtmece (Euphemism) Kavramı Üzerine”, *Millî Folklor*, 2008, Yıl 20, Sayı 77, 22

coğrafyalarda yaşayan Türk topluluklarından örnekler seçilerek, yaşamın başlangıcı ve sonu; doğum ve ölüm etrafındaki Türk halk inanışlarında, örtmece sözler yanında, zararlı unsurlara karşı korunmak amacıyla gerçeği gizleme, kandırma ve aldatma şeklindeki örtmece uygulamaların tespiti ve analizi yapılacaktır.

## 2. Doğum ve çocuklarla ilgili inanışlarda örtmece ve gerçeği gizleme

Doğum, insan yaşamındaki ilk önemli geçiş dönemidir. Bu dönemle ilgili inanış ve uygulamalar çoğu kültürde durumun hassasiyetini yansıtır. Türk halk inanışlarında doğum öncesi, doğum sırası ve sonrasına dair çok çeşitli uygulamalar Türk kültüründe de doğum konusu etrafında hassas davranıldığını gösterir.<sup>7</sup> Doğumla ilgili birçok inanış Türklerde örtmecelere zemin hazırlamıştır. Bütün Türk topluluklarında kadının çocuk beklemeye başlamasından itibaren örtmece kullanımların devreye girdiği görülür.

Orhun yazıtları, Kutadgu Bilig ve Divan-ı Lügati't-Türk'te doğum anlamında herhangi bir sözcük yer almamakla birlikte Türkçenin her döneminde bu anlamda birden fazla sözcük kullanılmıştır. Türk lehçelerinde annenin hamile oluşunu ifade etmek için örtmece sözlere başvurulur. Bu anlamda Anadolu'da *gebe*, *hamile*, *ağır*, *ayağı ağır*, *boylu*, *yüklü*, *aylı günlü*, *iki canlı*, *karnı burnunda* gibi pek çok söz kullanılır.<sup>8</sup>

Günümüzde hamile anlamında Kırgızlarda *booz*, Kazaklarda *buaz* kelimesi yanında *koş qabat* (iki katlı), *koş boylu* (iki bedenli) veya *boyunda bar* (boyunda var) gibi ifadelere başvurulur. Edebi dilde de, konuşma dilinde de bu üç ifadeye rastlanır. Özbeklerde bu durum kabaca *ikki kat* (iki parça) şeklinde ifade edilse de daha nazik biçimde söylemek gerektiğinde *homiladar* veya *ağır ayaklı* (ağır ayaklı) sözleri kullanılır. Aynı zamanda Kazaklarda *ayağı ağırly* hamile olmayı, *ayağı ağır* ifadesi de hamileyi belirtir. Kazaklarda daha az tercih edilen *cükti* (yükü) sözü yerine, daha çok *eki kabat*, *eki kabat bol-* (iki katlı olmak) sözleriyle durum ifade edilir.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, *Türk Halk İnançlarına Giriş*, Ankara 2006, 98-122

<sup>8</sup> Bkz. Sedat Veyis Örnek, *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*, Ankara 1979, 81-84; Engin Çetin, "Türkçede Gebelere Ad Verme Yolları", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2008, C. 3, Sayı: 3, 189-211

<sup>9</sup> Bkz. Ilse Laude-Citautas, "Preliminary Notes on Taboo and Euphemism in



Hamile olma durumu ve doğum için Hakaslarda kullanılan örtmeceler diğer Türk topluluklarındakilerle benzerlik gösterir. Hakaslarda hamile kalmak için *çoon cöberge* (şişman gezmek), *aar pol pararğa* (ağırlaşmak); hamile anlamında *azaxxa aar* (ayağı ağır) örtmeceleri kullanılır. Doğum için *tabarğa* (bulmak), *pos pol pararğa* (boşalmak) ifadeleri *töret-* (doğurmak) yerine kullanılan örtmecelerdir. *Tuğ-* ise sadece hayvanlar için doğurmak anlamında kullanılır.<sup>10</sup>

Söyleniş biçimleri farklı olmakla birlikte doğumu belirtmek için Kırgızlarda *tuu-*, Kazaklarda *tu-*, Özbeklerde *tuy-* (doğmak) ifadelerine başvurulur. Kırgızlarda ayrıca *törö-* veya *boyunan boşon-* (bedeninden çıkarmak) sözü vardır. Özbeklerde en uygun ifade *kuzi yari-* (Kırg. *Köz car-*) (sevinçten gözü parlamak) şeklinde söylenir. Kazaklarda söz konusu ifade bu bağlamda kullanılmaz, bunun yerine *bala (uul) tap-* sözü vardır.<sup>11</sup> Özbeklerde doğmak için kullanılan *tuyil-* sözü yerine daha yaygın biçimde *dünyaga kel-* (dünyaya gelmek); Azerbaycan'da ise *doyul-* sözü *anadan ol-* sözü ile birlikte kullanılır.<sup>12</sup>

Türklerdeki geleneğe göre çocuğun doğumundan sonra onun erkek mi kız mı oluşu dikkatli bir biçimde ifade edilmelidir. Bu durum Kaşgarlı'nın Divanında da yer almıştır. Türklerde erkek evlada verilen önemi yansıtan kayda göre; doğum sırasında doğan çocuğun kız mı, erkek mi olduğu sorusu sorulurken “*Tilkü mü togdı azu böri mü?*”<sup>13</sup> sözü kullanılmıştır. Burada kız çocuğu tilki, erkek ise kurt olarak nitelenip değerlendirilmiştir. Aynı amaçla söylenen söz Uygurlar arasında günümüzde yaşatılmaktadır. Uygurlar, “oğlan mı doğurdu, kız mı?” sorusu yerine “*Böri mu, tülki mu?* (kurt mu, tilki mi?)” demektedir, erkekler kurt kemiğinden muska yapıp asmakta, doğumdan sonra çocuğu kurt derisinin üzerine yatırmaktadırlar. Kırgız, Kazak ve Özbeklerde bu bağlamda *böri mi, tülki mi toyildi?* (Kurt mu tilki mi doğdu?) şeklinde sorulur.<sup>14</sup> Özbekler yeni doğan kız çocuğunun ebeveynini üzmemek için yaygın olarak *uyil mi, halva mi?* (erkek mi, helva mı?) derler. Genellikle yenidoğan çocuktan

---

Kazakh, Khirgiz, and Uzbek”, *Altaica Collecta otto Harrasowits (ACOH)* – Wiesbaden 1976, 178; Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, Ankara 2005, 76

<sup>10</sup> Killi, “Hakas Türkçesinde Tabu...”, *MTAD*, Sayı: 3, 60

<sup>11</sup> Laude-Citautas, “Preliminary Notes on Taboo...”, *ACOH*, 179

<sup>12</sup> Laude-Citautas, “Preliminary Notes on Taboo...”, *ACOH*, 180

<sup>13</sup> *Divan-ı Lüğati't-Türk*, (Çev. Besim Atalay), Ankara 1939, I, 429

<sup>14</sup> Bkz. Abdulkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, (Çev. S. Yalçın, E. Emet), Ankara 1996, 139; Polat, 98

doğrudan söz edilmez. Özbeklerde yenidoğan *mehmon* (konuk, misafir) olarak ifade edilir ve “*Yangi mehmon mubarak bulsin!*” (Yeni misafir mübarek olsun!) denir. Kırgızlarda genellikle yenidoğan şefkatle *akmak* (ahmak), *tentek* (yaramaz, şımarık) sözleriyle sevilir.<sup>15</sup> Anadolu’da ise bu bağlamda çocuklar *yaramaz*, *maskara*, *çirkin*, *boklu...* gibi sözlerle sevilir. Kötü güçleri uyandırmamak, çağırmamak ve kötü gözleri ürkütüp kaçırmak için arada bir *maşallah* demek, *tü, tü...* sesleriyle tükürme taklidi yapmak gerekir.<sup>16</sup>

Yaygın inanışa göre insan özellikle geçiş dönemlerinde güçsüz ve zararlı etkilere karşı açıktır. Bundan dolayı çeşitli önlemler alınması gerekir. Örtmece kullanımlar, doğumdan sonra yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden çocuğu korumaya yönelik inanışların bir ürünüdür. Bundan dolayı ilk haftalar ve aylardan sonra genellikle küçük çocuklar, özellikle erkek çocuklar başka terimlerle anılır.

Bilindiği gibi eski Türklerde çocuklar ad alıncaya kadar “adsız” yaşardı. 13-14 yaşlarında, eğer ad verilmeye uygun bir iş başaramamışsa, ömür boyu “Adsız” diye anılırdı. Ancak kültürümüzde Adsız, Adsız Big gibi isimler bazen kötü ruhlardan ve kıskanç gözlerden çocukları korumak için konulur. Bu isimle kötü ruhlara verilen mesaj; bu çocuk adsız, işe yaramaz, ruhunu alıp götürmeye değmez, şeklindedir. Dolayısıyla kötü ruhların çocuklara yaklaşması önlenmeye çalışılmış olur.<sup>17</sup>

Türk topluluklarında çocuklara verilen isimlerle ilgili inanışlar bununla sınırlı değildir. Genel olarak isimlerin insanın toplumsal ve bireysel kişiliğinin yanı sıra büyüsel ve gizemsel gücünün de simgesi olduğu kabul edilir. Tarihin her döneminde majik özellikleri kendinde barındırdığına inanılan isimlerin seçiminin temelinde o kelimenin sözlük anlamı ve çeşitli yaşantılarla ilgili çağrışım ve özelliklerinin, isim olarak verildiği kişiye geçmesi inanışı mevcuttur. Bu çerçevede Türk topluluklarında çeşitli varlıkların ve nesnelerin isim olarak kullanılması durumunda çocukların korunacağına inanılır, çocuklara hayatta kalması dileğiyle Yaşar, Durdu, Duran, Dursun, Ömür, Ölmezbay, Demir, Kaya, Bektaş, Taştan; Kazak ve Kırgızlarda ise benzer biçimde Tursun, Cürsün, Toktomamat, Toktobek, Toktosun, kız ise Toktobübü, Tursunay gibi

<sup>15</sup> Laude-Citautas, “Preliminary Notes on Taboo...”, *ACOH*, 179

<sup>16</sup> Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, 2. Baskı, İstanbul 1984, 104

<sup>17</sup> Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, 6. Baskı, Ankara 2010, 279-280

adlar verilir.<sup>18</sup> Ayrıca Türk topluluklarında erkek çocukların soyun devamını sağlayacağı düşünüldüğünden aileler erkek çocuk sahibi olmak için isimlerin dini-majik etkisine inanarak kız çocuklarına Döne, Songül, Sonnur, Döndü, Durkız, Yeter, Kızıyeter, Kızıtamam,<sup>19</sup> Kırgızlarda ise bu bağlamda kız çocuklarına Burul, Uulkan, Uulça gibi adlar verirler.<sup>20</sup> Anadolu’da yaşamayan kız çocuklara Anakız, Anakadın, Anahanım, Anahatun, Ana, Karaana; erkek çocuklara da Ağabey, Ağa, Baba, Ata, Dede gibi adlar konur. Böylece bu isimlerin verildiği çocukların söz konusu statülere uygun görülen yaşlara kadar yaşayacaklarına inanılır.<sup>21</sup>

Özbekistan’ın bazı kesimlerinde, kötü ruhların kız çocuklarından daha çok erkek çocuklara zarar vereceği inanisından dolayı küçük erkek çocuğa *ayal* (kadın, kız) denir. Bu inanış Kırgızlarda erkek çocuklara kız adı verilmesi şeklinde bir uygulamaya da yol açmıştır. Çuvaşlar çocukların ölümünü önlemek için yenidoğan bebeklere çeşitli ağaç, hayvan ya da kuş adı koyarlar. Bu yolla yenidoğan bebeği takip eden kötü ruhtan uzaklaştıracaklarına inanırlar.<sup>22</sup>

Örtmece olarak dilde güzel adlandırma yanında bazı varlıklar için bir de “kötü adlandırma” (*dysphemism*) vardır. Dünyanın birçok yerinde çocuklara beğenilen, sevilen ad koyma eğilimi varken kimi kültürlerde güzel adların kötü ruhların ilgisini çektiğine ve onların kıskançlığına yol açtığına inanılır. Bundan dolayı çocuklara aşağılayıcı, küçültücü, korkunç, hoşla gitmeyen tiksindirici adlar verme geleneği ortaya çıkmış, çocuklara kötü isimler verilmiştir. Bu bağlamda Kırgız ve Kazaklar arasında çocuklar sevilirken *caman* (kötü), *böksek* (arka taraf, kık) gibi sözlere başvurulur. Aynı inanışın bir sonucu olarak Kırgız ve Kazaklarda çocuklara *Tezezbay*, *Camanbay*, *Bilşikbay* (pislik), *Bayrakbay* (paçavra, kırpıntı, değersiz şey), *Bokmurun* (pisburun), *İtibay*, *İtalmas*, *Çoçkabay* (domuzbay), *Kabanbay* (yabani domuz), *Küçük* (küçük köpek) gibi adlar verilir.<sup>23</sup> Manas Destanında Manas için kullanılan *Çoñcindi* (Dev Cinli)<sup>24</sup> ve Köketay Han’ın bir dağ belinden geçerken kundak içinde bularak evlat

<sup>18</sup> Bkz. Polat, 74

<sup>19</sup> Bkz. Osman Kibar, *Türk Kültüründe Ad Verme*, Ankara 2005, 22-25; Kalafat, 283

<sup>20</sup> Polat, 79

<sup>21</sup> Kalafat, 286

<sup>22</sup> P. V. Denisov, *Religioznye verovaniya Çuvaş*, Çeboksarı 1959, 46

<sup>23</sup> Bkz. Laude-Citautas, “Preliminary Notes on Taboo...”, *ACOH*, 179; Polat, 107-110

<sup>24</sup> *Manas Destanı*, (Çev. Abdulkadir İnan), İstanbul 1992, 7

edindiği erkek çocuğa *Bokmurun*<sup>25</sup> (Sümüklü) isminin verilmesi de aynı inanışla ilgilidir. Bunun yanı sıra Türkler arasında çocuklara Karga, Çakal, Tilki, Kurt, Kurtcebe gibi geçici ve koruyucu adlar da aynı amaçla verilir.<sup>26</sup> Özellikle Ruslarla veya diğer Hıristiyan guruplarla komşu olarak yaşayan Türk topluluklarında ölüm ruhu zarar vermesin diye çocuklara Rusça ya da Hıristiyanlara özgü isim seçildiği de görülür.<sup>27</sup>

Halk inanışlarında, kötü ruhların hayvanları çok umursamadıkları düşüncesiyle çocuklar bazı hayvan yavrularına verilen adlarla anılır. Bu bağlamda aslında küçük hayvanlar için kullanılan *bala* ve bunun yanında *çaka* sözü Kazaklar, Kırgızlar ve Özbekler arasında çocuklar için sıkça kullanılır. Kazaklar arasında ilkbahar başlarında doğan kuzular için kullanılan *köbe* ve Özbeklerdeki *ulak* (Türkiye Türkçesinde oğlak) sözü aynı amaçla başvuru sözlerdendir. Ayrıca Kazaklarda *ködek*, Özbeklerde *kudak* (eşek sıpası) sözleri de bu çerçevede çocuklar sevilirken söylenen sözler arasında yer alır. Aynı inanışla ilgili kullanılan sözler ve isimlerin sayısı artırılabilir. Örneğin Kazak ve Kırgızlar arasında *ol üydün tört-beş tuyagı bar* (o ailede dört-beş çocuk var) ifadesindeki *tuyak* kelimesi genç koyun ya da keçi için kullanılan bir isimdir. Kırgızlar arasında ise *arkamda kalgan tuyak cok* (arkamda kalan oğul yok), *ramatlık karındaşımdan kalgan calgız tuyak* (rahmetlik kız kardeşimden kalan tek çocuk) ifadelerinde de aynı söz çocukları ifade eder.<sup>28</sup>

Dilde kullanılan örtmecelerin inanışlarla ilgisi belirtilmişti. Bunun yanında çocuk etrafındaki bazı inanışlar ve bu inanışlara bağlı uygulamalar “gerçeği gizleme” (*dissimulation*), “kandırma” ve “aldatma” amacı taşır. Türk halk inanışlarında çocuğunu sürekli olarak kaybeden bir aile, ölüm ruhunun kendilerine musallat olduğunu düşünür. Bundan dolayı Türk topluluklarının genelinde ölen çocuğun ardından diğerlerinin yaşatılması için ortak amaçlara bağlı benzer uygulamalara başvurulur. Bu uygulamalardan biri çocuğa dolaylı yoldan sahip olma, satma-satın alma şeklinde gerçekleşen gerçeği gizlemedir.

Özbeklerde beşiğin sağında ve solunda duran yaşlı iki hanım tekerlemeler söyleyerek bebeğin devrini yapar ve bebek bu temsili satıştan sonra beşiğine konur.<sup>29</sup> Kırgızlarda ise ölüm ruhunu aldatmak için üç-beş yaşlı kadın çocuğu

<sup>25</sup> *Manas Destanı*, 46

<sup>26</sup> Kalafat, 280

<sup>27</sup> Bkz. Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1995, 174-175

<sup>28</sup> Laude-Citautas, “Preliminary Notes on Taboo...”, *ACOH*, 179-180

<sup>29</sup> Kalafat, 262

bacaklarının arasından geçirerek birbirlerine verirler.<sup>30</sup>

“Yakutlar, aileye musallat olan ölüm ruhunu aldatmak için çocuğu komşulardan birine satarlar. Urenhalar (Tuba) çocuğu doğduğu gibi kazanın altına saklar, kazanın içine ‘ak eren’ denilen *ongon*’u koyup bunun yanına arpa unundan yapılan bir bebek bırakırlar. Kam, bu bebek üzerine ayin yapar. İnanişâ göre kamın duasıyla bu hamur canlanır, ağlarmış (Kam canlanma ve ağlamayı kendisi temsil eder); hamur bebeğin karnını yarar, parçalar, sonra bu bebeği uzak bir yere götürüp gömer. Ölüm ruhu bunu görüp çocuğun öldüğüne inanır ve aileyi rahat bırakır. Moğollar ise çocuğu kazan altında üç gün saklar, anası hep bir bebekle meşgul olur. Sonra bebek ölür. Ana baba da ‘*çocuğumuz öldü!*’ diye ağlaşarak, bebeği bir çukura gömerler. Kötü ruh böylece aldanır ve çocuğu rahat bırakıp yoluna gider.

Kırgızlarda çocuğun yaşamasını sağlamak için başvuru yollardan biri de çocuğun genellikle uzakta bir yerleşim yerindeki çok çocuklu bir aileye emzirmeye verilmesidir. Burada çocuk öz anne-babasını görmeden kırk gün boyunca kendi ailesinden ayrı kalır ve bu ailedeki annenin sütü ile beslenir. Kırk gün sonra babası, çocuğa bakan aileye belli bir miktar para verir ve bir anlamda çocuğu satın alır. Kırgızlarda “*satıp aluu ırımı*” adı verilen bu süreç sonunda yaşayacağına inanılan çocuğa genellikle *Satkın, Satıpaldı, Satılğan, Surabaldı, Tilebaldı* gibi isimler konur. Bazen de çocuğun yaşamasını sağlamak için babası çocuğu almaya giderken tezek, kepek, v.b. götürür ve çocuk bunların karşılığında terazide tartılır. Çocuğun adı da Tezekbay, v.b. konur. Bunların yanında çocuğa yamalı elbise giydirmeye, kaplumbağa yumurtası yalatma gibi işlemler de çocuğu nazardan ve kötü ruhlardan koruma amaçlıdır.<sup>31</sup> Kırgızlara arasında görülen bir başka uygulamada, birinin çocuğu olduğunda keçi veya koyun kesilir. Kesilen hayvanın eti pişirilir. Pişirilen et, ihtiyaçlara kemiğe dişleri değmeyecek şekilde yedirilir. Sonra kemikler bir çukura gömülür Böylece kötü ruhun hayvana geçmiş olduğuna inanılır.<sup>32</sup>

Çocuğu yaşamayan Başkurtlar da, ölüm meleğini aldatmaya çalışır. Çocuğu doğduğu gibi ebe eline alıp dışarı çıkar, birkaç ev dolaştıktan sonra çocuğun babasının evinin penceresinden seslenir: ‘*Yabancı beldeden bir çocuk getirdim. Satın alan var mı?*’ der. Pazarlık başlar. Çocuk için kendi ağırlığında

<sup>30</sup> Polat, 76

<sup>31</sup> Bkz. Polat, 74, 108-109; Eroğlu, 118-119

<sup>32</sup> Polat, 73-75

demir verip satın alırlar. Çocuğa Demir veya Satıpdı, Satılmış gibi bir ad verirler.”<sup>33</sup> Benzer bir uygulama Çuvaşlarda da vardır. Genellikle çocuklarının ölümünü engellemek isteyen ailelerin başvurduğu “alış-veriş” olarak adlandırılan bu uygulama Başkurtlardaki uygulamaya benzer. Çuvaşlarda doğumdan hemen sonra çocuğu büyükanne veya akrabalarından biri hızla bir bez parçasına sarar ve sokağa çıkarır. Burada yenidoğan bebeği özel olarak bekleyen *yumşi*<sup>34</sup> yerden alır ve şu açıklamayla geri eve getirir: *‘Bebek buldum, satıyorum, alır mısınız? Ana-babanın nereden buldun sorusuna yumşi: ‘çöpte buldum’ ya da ‘pınarda buldum’ şeklinde cevap verir. Bu iş için yumşiyı ödüllendiren ebeveyn yeni bebeğe süppi (Çöpte bulunan v.b.) adını verir ve artık onun yaşayacağına inanılır.*<sup>35</sup>

Yukarıda anlatılan benzer uygulamalara Anadolu’nun çeşitli yerlerinde de rastlanır. P. N. Boratav’ın verdiği bilgilere göre Adana yöresinde çocuk kundaklanıp bir kadına verilir. Bu kadın çocuğu götürüp cami içine bırakır ve arkasına bakmadan evine döner. Caminin kapısı arkasına saklanan ikinci bir kadın çocuğu alır, getirip çocuğun yakınlarından bir kadına satar, o da asıl çocuk anasını sütnine tutar.<sup>36</sup> “Kadının doğurduğu çocuklar yaşamıyorsa, daha önce anlaştığı özellikle hiç çocuğu ölmemiş bir aileye, çocuğunu doğar doğmaz satar. Kötü ruhları kandırmak için: *‘Ben bu çocuğu sattım, benim değil, almayın elimden’* diye düşünülür.”<sup>37</sup> Anadolu’da ayrıca çocuğu hiç ölmemiş bir kadına, yabancıya ya da yatırlara satma, babasının başı üzerinden geçirme gibi uygulamalara rastlanır.<sup>38</sup> Bütün bu uygulamalarda ortak husus gerçeğin gizlenmesi ve çocuğun sembolik olarak satılmasıyla ölüm meleğinin aldatılmaya çalışılmasıdır. Satılan çocuğa bu uygulamayı yansıtmaları için Satıpdı, Satılmış, kız ise Satı ya da Çuvaşlarda olduğu gibi çocuğun bulunduğunu ve onun değersizliğini ifade için “çöpte bulunan”, “pınarda bulunan” gibi isimler verilir. Türk halk inanışlarında çocuğu yaşatmak için çocuğun ailesi tarafından aynı soydan olmayan bir insana satılması veya farklı bir etnik kesime ait isimlerin konulması şeklindeki uygulamalar da ölüm ruhunu aldatmaya yöneliktir.

<sup>33</sup> İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 174

<sup>34</sup> Çuvaşlarda halk hekimi ya da kam-şamanın bazı fonksiyonlarını icra eden dinî kişilik.

<sup>35</sup> V. Magnitskiy, *Materiyalı k obyasneniyu staroy Çuvaşskoy veri*, Kazan 1881, 196

<sup>36</sup> Bkz. Boratav, 150

<sup>37</sup> Örnek, *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*, 127

<sup>38</sup> Bkz. Örnek, *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*, 126-129

Gagauzlarda, kötü ruhların anneye ve çocuğuna kötülük yapacağına inanıldığından çocuk vaftiz oluncaya kadar yalnız bırakılmaz ve kırkıncı güne kadar loğusa dışarıya çıkmaz. Kırkıncı gün büyükanne çocuğu alıp annesi ile birlikte kiliseye gider. Meryem Ana ikonu önünde dua eder. Bu ziyaretin ardından çocuğu fena ruhlardan korumak ve kurtarmak amacıyla çocukla beraber şehri dolaşır.<sup>39</sup> Şehri dolaşmakla kötü ve zararlı güçleri aldatmak arasında bir ilişki olmalıdır.

Yukarıda belirtilenlere paralel olarak bazı Türk topluluklarında erkek çocukların yaşamasını sağlamak için erkek çocuğa kız elbisesi giydirilir, çocuğun saçları uzatılır, sağ kulağı delinerek küpe takılır, eli yüzü yıkanmaz. Kız çocuğun yaşaması için de erkek elbisesi giydirilir. Kimi yerlerde çocuğu olmayan ya da yaşamayan aile ilk ve tek çocuğun saçlarını 7 yaşına gelinceye kadar kestirmez ve çocuğu kesinlikle yıkamaz. Çocuğa banyosunu aile yakınları yaptırır. Çocuk 7 yaşına gelinceye kadar ailesi ona giyecek de almaz, giyecekleri komşuları temin eder. Çocuk 7 yaşına gelince özel bir tören yapılır; saçı traş edilir, kesilen saçlar tartılarak ağırlığınca fakirlere para verilir.<sup>40</sup> Bir başka uygulama biçimi de, 7 yaşına kadar çocuğa yeni elbise giydirilmez. Bunun yerine yedi evden toplanan bez parçalarından elbise dikip çocuğa giydirilir. Çocukların elbiselerine yedi delikli mavi boncuk, hamayıl, nazarlık takılır. Böylece kara iyelerin yanıltıldığına, çocuğun ölümden ve kem gözlerden korunduğuna inanılır.<sup>41</sup>

Türk topluluklarında doğum ve sonrası ile ilgili gerçeği gizleme şeklindeki uygulamalarda amaç çocuğun yaşamasını sağlamaktır. Bu bağlamda çocuğa dolaylı yoldan sahip olma, çocuğu satma, satın alma, erkek çocuğa kız elbisesi giydirmeye, kız adı verme ya da kötü adlandırma, adın majik etkisine inanarak çocuğu yaşatacak isimler seçme, çocuğun sembolik olarak öldüğünü gösterme şeklindeki bütün uygulamalar zararlı güçleri ve ölüm meleğini aldatmaya, bu güçlerden gizlenmeye yöneliktir. Halk inanışlarında doğum ve sonrasında gösterilen hassasiyet, korku, kaçınma ve gerçeği gizleme amacıyla yapılan kandırmalar ölümlerle ilgili inanış ve uygulamalarda da görülür.

### 3. Ölümle ilgili inanışlarda örtmece ve gerçeği gizleme

---

<sup>39</sup> Harun Güngör, Mustafa Argunşah, *Gagauz Türkleri, Tarih, Dil, Folklor ve Halk Edebiyatı*, Ankara 1991, 26

<sup>40</sup> Bkz. Kalafat, 277; Polat, 75, 100; Eroğlu, 119-120

<sup>41</sup> Kalafat, 265

Toplum içerisinde adından söz edildiğinde insanları üzen durumlar için örtmeceye başvurma eğilimi vardır. Bazı hastalık adları ve özellikle ölümle sonuçlanacağı düşünülen verem (*ince hastalık*), kolera (*çapıt hastalığı*), kanser (*yemece, yiyiciyara*) gibi hastalıklar en çok örtmece konusu olanlardır.<sup>42</sup> Ölüm de Türk kültüründe örtmecelerin yoğunlaştığı önemli bir dönemdir.

Eski Türklerde, kaçınılmaz bir sonun başlangıcı olarak algılanan ölüm, bir anlamda ölümden sonraki yazgının gerçekleşmesi açısından bir gerekliliktir. Jean-Paul Roux Türkler ve Moğolların bazı örtmece sözler kullanmalarına rağmen, ölümü doğrudan hatırlatan sözler karşısında irkilmediklerini, ayrıca başka toplumlara oranla örtmece sözleri daha az kullandıklarını belirtir.<sup>43</sup> Günümüzde Anadolu’da yaygın olan “*her canlı ölümü tadacaktır*”, “*ölüm hakır*”, “*ölümden kaçış olmaz*”, “*gelin çıkmayan ev olur, ama ölü çıkmayan ev olmaz*” gibi deyimler ölüm karşısındaki teslimiyeti gösterir. Bu teslimiyetle birlikte “*Allah sıralı ölüm versin!*” diye de dua edilir. Ancak yine de ölüm, insanı ürkütür, korkutur ve bazı önlemlerin alınmasına yol açar.

Çok eski dönemlerden beri hemen hemen bütün Türk topluluklarında birinin kendi akrabalarının ya da saygı duyulan kimselerin ölümünü belirtmek için “ölmek” fiilini kullanmaktan kaçındığı dikkat çeker. Orhun Yazıtlarında aile bireylerinden birinin ya da saygıdeğer bir kimsenin ölümü “*uça bardı*” (uçup gitti), “*kergek boldu*” (gerek oldu, yok oldu) gibi örtmece ifadelerle dile getirilmiştir. Yenisey ve Tuva yazıtlarında, cümlelerde yer alan ayrı anlamları bulunan *bökmedim* ve *adıldım* şeklindeki iki kilit kelime sıkça yer almıştır. Birinci kelime “yeteri kadar zevk almadım”, “yararlanmadım”; ikinci kelime ise “ayrıldım” anlamında kullanılmıştır. Bu sözlerin çoğunlukla *öltim* (öldüm) şeklindeki çok kaba kelimenin yerine geçmesinden öteye başka kullanım amacı yoktur.<sup>44</sup> Aynı yazıtlarda yalnızca düşmanlar, sıradan insanlar ya da atlar için ölmek fiili kullanılmıştır. Batı Türkleri’nde İslâm’ın kabulünden sonra bile “öldü” yerine *şonkar boldu* yani “şahin oldu” sözü seçilmiştir.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Bkz. Aylin Koç, “Hastalık İsimlerinde Örtmece”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Ekim 2010, Sayı: 188, 77-94

<sup>43</sup> Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (Çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994, 210

<sup>44</sup> Roux, 210

<sup>45</sup> Bkz. W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 23; Roux, 214; Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, 47



Türklerde ihtiyarlık sonucu ölümü ifade etmek için “yaşı onun hakkından geldi”, “yaşı tegdi”, ya da “yaşından dolayı hasta düştüğünden uçuverdi” ifadeleri kullanılmıştır. Bu ifadelerle insanın çöküşü açıklanmış ve hayat gücünün yitirildiği dile getirilmiştir.<sup>46</sup>

Anadolu’da ve Kıbrıs Türkleri arasında ölen birisinden söz edilirken “öldü” yerine aşağıdaki örtmece sözlerin kullanıldığı tespit edilmiştir: *Ahirete intikal etmek, Allah’ın rahmetine kavuşmak, can vermek, canı çıkmak, dünyadan nebetini kesmek, emanetini vermek, gözlerini (dünyaya) kapamak, gözlerini hayata yummak, gözlerini yummak, iki eli yanına gelmek, namazı kılınmak, öbür dünyaya gitmek, ömür bırakmak, rahmete gitmek, rahmete kavuşmak, rahmeti Rahman’a kavuşmak, rahmetlik olmak, son nefesini vermek, son uykusuna yatmak, sonsuzluğa intikal etmek, (göçmek), talihi ağırlaşmak, vadesi dolmak, vadesi gelmek, vadesi tamam olmak, yıldızı kaymak.*<sup>47</sup>

Azerbaycan Türklerinde bir türlü düzelmeyen veya ölemeyen hastalar için “ruhu kendine yer bulamıyor” denir. Birisinin ölümünü belirtmek için “öldü” sözü yerine “toprağa emanet ettik” ifadesi kullanılır.<sup>48</sup> Birinin çocuğunun ölümü “çirayı söndü” (ışığı söndü) ifadesiyle dile getirilir.<sup>49</sup>

Türkmenlerde ölümü belirtmek için *aradan çık-*, *ayrıl-*, *yogal-* (yok olmak), *hasaplaş-* (sonuyla karşılaşmak) gibi sözlere başvurulur. Bu durumu belirtmek için Özbeklerde kullanılan *vafat* (ölüm) ve *üzül-* (kesilmek, koparmak) sözü Kırgız ve Kazaklarda da yaygındır. Özbeklerde ayrıca *halak* (helak, yıkım, yok olma), *dünyadan ket-*, *öt-* (dünyadan geçip gitmek), *hayattan köz cum-* (gözlerini bu hayata kapamak) gibi başka örtmece kullanımlar da vardır.<sup>50</sup> Özbeklerde Namangan bölgesinde çocukların ölümünü ifade için: *bala uçdi* (çocuk öldü) örneğindeki *uç-* (uçup gitmek) fiili tercih edilir.<sup>51</sup> Bunun yanında Özbekler arasında hayvanlar, yabancılar ya da sevilmeyen kimseler için ölmek fiili kullanılabilir.

Kazaklarda ölümü belirten örtmeceler arasında *kaytpas cola (sapara) attan-* (dönüşü olmayan yola girmek), *kelmeske ket-* (gelmeze gitmek), *can*

<sup>46</sup> Roux, 213

<sup>47</sup> Bkz. Tuncer Bağışkan, *Kıbrıs Türk Halkbiliminde Ölüm*, Ankara 1997, 361-376

<sup>48</sup> Durmuş Arık, *Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnanışları*, Ankara 2005, 143-146

<sup>49</sup> Laude-Citautas, “Preliminary Notes on Taboo...”, *ACOH*, 188

<sup>50</sup> Laude-Citautas, “Preliminary Notes on Taboo...”, *ACOH*, 177-178

<sup>51</sup> Laude-Citautas, “Preliminary Notes on Taboo...”, *ACOH*, 178

*tapşır-*, *can ber-*, *can taslim kıl-* (can vermek), *dünyödön öt-* (dünyadan geçmek), *dünyödön kayt-* veya *dünyödön kaytış bol-*, *kaytış bol-* (dünyadan dönüp gitmek, vazgeçmek), *aramızdan atan-* (aramızdan ayrılmak), *dami tavsıldı* (nefesi bitti), *düniye saldı* (dünyayı terk etti), *qayttı* (döndü), *üzildi* (koptu) *ötti* (geçti), *ketti* (gitti) gibi sözlerin yanı sıra kalıp söz ve deyim olarak çok sayıda başka örtmece söz vardır.<sup>52</sup>

Kırgızlarda çoğu örtmece söz Kazaklardaki ile ortaklık arz eder. Bununla birlikte Kırgızlar arasında en yaygın örtmece sözler arasında *kaza tap-* (ölmek) *can ber-* (can vermek), *dünyödön kayt-* (dünyadan gitmek), *kaytış bol-* (dönmek), *köz cum-* (gözünü yummak), *künü büt-* (günü bitmek, zamanı dolmak), *acal cet-* (eceli gelmek), *akka moyun sun-* (hakka boyun sunmak), *akıretke ket-* (ahirete göçmek, gitmek), *atı öç-* (adı yitmek), *başı cerge kir-* (başı toprağa girmek) *can taslim bol-* (canı teslim olmak), *cürüp ket-* (yürüyüp gitmek), *közü öt-* (gözü kapanmak), *suusu tügön-* (içecek suyu tükenmek) gibi örtmeceler halkın dilinde yer alır.<sup>53</sup> Bu sözlere, ölümü daha nazik bir biçimde ifade etmek ve ölüm sözünden kaçınmak için başvurulur.

Hakaslarda *öl-* fiili hiçbir zaman insan için kullanılmaz, yalnızca hayvanların ölümünü belirtmek için bu fiile başvurulur. Ölüm için Hakaslarda kullanılan örtmece sözler şunlardır: *xıñ pol pararğa* (toz olmak), *nambızarğa* (geri dönmek), *parıbzarğa* (gitmek), *ürep pararğa* (eskidi/aşındı), *tiğ çirzer pararğa* (diğer tarafa gitmek), *sin çurtassar pararğa* (gerçek hayata gitmek).<sup>54</sup> Altaylarda da Hakaslardaki gibi ölmek ve ölü sözü insanlar için tercih edilmez. Ceset, cenaze, ölü anlamını karşılayan örtmeceler vardır. *Möñkü* (sonsuz, ebedî), *sök* (kemik; soy sop, sülâle), *ürgülcik cajına cüreten kişi* (ebedî hayata giden kişi), *konok* (misafir) bunlardan bazılarıdır. Ölünün defni için de benzer sözler seçilir: *Kalgançı colgo üydejiş sal-* (son yolculuğuna uğurlamak), *möñkü aparıp cuu-* (gömmek), *möñküzin ködür-* (cenazesini kaldırmak), *möñkü (sök) tut-* (mezarını hazırlamak, mezarını kazmak), *möñküzine sal-* (mezarına koymak).<sup>55</sup> Çeşitli Türk topluluklarının ölüm için kullandığı örtmeceler, Türklerin varlığı,

<sup>52</sup> Bkz. Güngör, “Tabu-Örtmece (Euphemism) Sözler Üzerine”, *AÜTAED*, Sayı: 29, 78; Laude-Citautas, “Preliminary Notes on Taboo...”, *ACOH*, 177-178

<sup>53</sup> Bkz. Güngör, “Tabu-Örtmece (Euphemism) Sözler Üzerine”, *AÜTAED*, Sayı: 29, 78; Polat, 194-196

<sup>54</sup> Killi, “Hakas Türkçesinde Tabu...”, *MTAD*, Sayı: 3, 60

<sup>55</sup> Bkz. Figen Güner Dilek, “Altay Türkçesinde Ölüm Kavramını Anlatan Sözler ve Söz Kalıpları”, *Bilig*, Yaz / 2007, Sayı 42, 177-190.

yaşamı, ölümü ve öbür dünyayı nasıl algıladıklarına dair önemli fikir vermektedir.

Türk topluluklarında birinin ölüm haberini taşıyan kimsenin haber verdiği kimseye sözlerine iyi dilekle başlayıp bitirmesi önemli bir adettir. Bu adet Türkiye’de “Allah sizlere ömür versin!” ifadesinde kendisini gösterir. Belli bir süre önce ölen ve soranın bilmediği kişi hakkında verilen cevapta ise: “Maalesef geçen yıl sizlere ömür!” şeklinde bu adet gerçekleştirilir.<sup>56</sup>

Ölülerin defin işlemlerinde örtmece, saptırma veya gerçeği gizleme uygulamalarından söz etmek mümkündür. Pazırık kurganlarından çıkan cesetlerin vücutlarında dövmeler mevcuttur. Kurganlarda ölülerin yüzlerine örtülmüş maskeler vardır. Ancak bunların henüz dini anlamları tam olarak bilinmemektedir.<sup>57</sup> Bunun yanında Türklerde Hakanların mezarlarının tamamen gizli tutulması ve sıradan kişiler için de gizli bölmeler şeklindeki mezar uygulaması eski Türk geleneğidir. İbn Fadlan Hazarlarda, Birunî de Oğuzlarda ölüyü nehir yatağına gömme âdetinin bulunduğunu bildirir. Atilla’nın da benzer bir yöntemle Tuna nehrinin yatağına defnedildiği rivayet edilir. Ayrıca Cengiz’in, Kubilay’ın mezarlarının gizlendiği, hatta mezar yerini gizlemek amacıyla birçok mezar kazıldığı, Hunlar da ise Hakanların mezarlarının gizlenerek yüksek dağlara gömüldüğü bu konudaki dikkat çeken bilgilerdir.<sup>58</sup> Devlet büyüklerinin mezarlarının gizlenmesi atalar kültürüne bağlılık yanında, ata mezarlarını her türlü saldırıdan ve tahribattan korumaya yöneliktir. Çünkü eski Türkler’de ölüler silahları, kıymetli eşyaları, bazen tam teçhizatlı atlarıyla, kadınlar da mücevherleriyle birlikte gömülür, mezarın soyulmasını ve tahrip edilmesini önlemek için mezar yeri gizlenirdi. Üzerinden su geçirilerek ya da sapa yerlere gömülerek izi kaybedilen ulu zatların mezarında ruhun rahatsız edilmesi önlenmekte ve onların cezalandırmasından da korunulmaktadır.<sup>59</sup> Genel olarak incelendiğinde aslında ölünün, evinden ve yakınlarının bulunduğu bölgeden uzak bir yere nakli ve defni bir bakıma ölünün ruhunu şaşırtmaya, aldatmaya, ölüden ve dolayısıyla ölüme sebep olan kötü ruhlardan uzaklaşmaya ve kaçınmaya yönelik bir uygulamadır.

Günümüzde Müslüman Kırgız, Kazak ve Özbekler arasında sıradan

<sup>56</sup> Laude-Citautas, “Preliminary Notes on Taboo...”, *ACOH*, 178

<sup>57</sup> Ünver Günay - Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, Ankara 1997, 75

<sup>58</sup> Bkz. Günay - Güngör, 77

<sup>59</sup> Kalafat, 412

kişilerin mezarlarında ölünün gizlenmesi şeklinde bu uygulamanın izleri görülür. Bölmeli mezarlarda, mezar çukurunun dibinden yana doğru bir koridor açıp, ölüyü tabutsuz ve yüzü doğuya dönük olarak bu koridora gömme âdeti vardır. Kırgızlar ölüyü gömdükleri gizli bölmeye *sagana*, boş çukura da *ayvan* adını verirler. Kırgızlarda bölmeli mezarla ilgili söylenen: “*kabirdin* (mezarın) *iyisi saganadır.*” (mezarın iyisi saganadır) sözü mezar konusunda Kırgızların tercihini gösterir. Bunun yanında toprak kötü olduğunda Kırgızlar bu türlü gömmeden vazgeçip adına *cırma* denilen başka bir gömme şekli uygularlar. Özbekler ise bu iki bölmeye *lebet* ve *yarma* deyip ölüyü *yarma* dedikleri bölmeye gömerler.<sup>60</sup>

Türkiye'nin çeşitli yerlerinde Orta Asya'dakiler gibi mezarlarda gizli bölme uygulamasına rastlanır. Örneğin Bilecik'in Osmaneli ilçesinde iki bölmeli hazırlanan mezarlarda ölünün gömüldüğü kısma “*saklambaç*” adı verilir. Mezarlarda gizli bölme uygulamasının en yaygın olduğu kesim ise Tahtacılarıdır. Tahtacılar ölünün bulunduğu bu gizli bölmelere *koytan* adını verirler. Tahtacılar ölüyü gömdükten sonra *koytanın* ağzını tuğla ile örüp, bundan sonra “*saptırma*” adı verilen tahtaları boş çukurun içine çapraz bir biçimde koyarak üzerini toprakla doldururlar. Türkiye'nin her yerinde mezar çukuruna dizilen tahtalara “*saptırma*” veya “*sapıtma*” adının verilmesi mezarı gizleme âdetinin kalıntılarıdır.<sup>61</sup>

Kars yöresinde ölünün tabutu mezarlığa götürülmeden önce üç kez yere değdirip yukarı kaldırılır. Bu arada birisi ölüyü getirenlere “daha getirmeyin, burada yer yok” der. Cemaat daha sonra “hadi bu sonuncu olsun!” diyerek cevap verir.<sup>62</sup>

Türk folklorunda ölümle ilgili, yerine getirilmediğinde ölüm getireceğine inanılan kaçınma şeklinde çeşitli işlemler ve davranışlar da vardır. Bunlar daha çok ölümü uzaklaştırmak, saptırmak, etkisiz kılmak ya da ölümün yönünü değiştirmek için uygulanır. Ölü evindeki yemeklerin dökülmesi, bir mahallede ölen varsa, o mahalledeki su kaplarının boşaltılması, ölü yıkanırken ve cenaze geçerken uyuyanların uyandırılması, mezardan eve döndüğünde ölenin yakınlarının arkalarına bakmaması, su ısıtılan ateşin dağıtılıp söndürülmesi, ölü yıkandıktan sonra su ısıtılan kazanın ters çevrilmesi gibi uygulamalar bunlardan

<sup>60</sup> Bkz. Mustafa Talas, “Mehmet Eröz’de Ölüm Adetleri Üzerine Bir Araştırma”, *ZfWT*, 2009, C.1, No: 2, 63; Polat, 207-212

<sup>61</sup> Talas, “Mehmet Eröz’de Ölüm Adetleri...”, *ZfWT*, No: 2, 63

<sup>62</sup> Kalafat, 397

yalnızca bazılarıdır.<sup>63</sup> Cenazenin kapıdan değil pencereden çıkarılarak götürülmesi, mezarlığa gidış ve dönüšte farklı yollar izlenmesi gibi uygulamaların amacı, ölünün dünya yaşamına özlem duymasını önlemek ve ölüyü şaşırtmak ya da aldatmaktır.<sup>64</sup> Ayrıca ölünün zarar vermesinden duyulan korkudan ve ölümün bulaştırdığı öldürücü etkiden kurtulmak için ölenin giysilerinin bir başkasına verilmesi ve ölenin elbiselerinin yıkanması gibi uygulamalara da rastlanır.<sup>65</sup>

Yaşamın normal seyirinin doğal bir sonucu kabul edilse de ölüm, aynı zamanda gidişatın ters dönmesidir. Eski Türkler yas döneminde cenaze törenlerinde elbise ve başlıklarını ters giyer, eyerlerini ters çevirir, ata ters binerlerdi. Türk topluluklarında ölüm âdetlerinde “*ters giyme*” ya da bazı işleri alışılmışın dışında yapma şeklinde gerçekleşen uygulamalar kaçınma, sakınma, kandırma ya da gizleme şeklindeki örtmece veya gerçeği gizleme algısıyla ilişkilendirilebilir. 14. yüzyılda Anadolu’yu ziyaret eden İbn Batuta Sinop’ta bulunduğu sırada yas alameti olarak elbiseyi ters giyme âdetini görmüştür.<sup>66</sup> Dede Korkut hikâyelerinde söz edilen bu uygulamaya Anadolu’da<sup>67</sup>, Altay dağlarındaki Türk göçebelere ve Kırım Türklerinde de rastlanır.<sup>68</sup> Anadolu’da Amucalar oymağında can aşına gelenlerin elleri iki, üç kap içinde yıkanır. Bu kaplar mezarlığa gidenlerin dönecekleri yola ters kapatılarak konur. Mezarlıktan dönenler için bu kaplar tekrar yıkanmada kullanılır.<sup>69</sup>

Türkmenlerde ölünün giysileri ters asılır. Hayattakilerin giysileri de ters asıldığında ölü kimsenin ruhunun, bu elbise sahiplerinin öldüğünü düşünerek zarar vermesi engellenmiş olur.<sup>70</sup>

Kırgız-Kazaklarda kadınlar matem esnasında ağıt söylerken ters oturur, elbiselerini ters giyerler. Günümüzde ölen için tertiplenen ve Kırgızlarda *merhum uzatuu* adı verilen törende, ölen için bir çadır (*bozüy*) kurulur, bu çadırın içi geleneklere göre koyu renklerle süslenir. Çadırın kible tarafına bir yatak yerleştirilir, yatağın üzerine yeni bir yorgan ve yastık konur. Ölü çadırın

<sup>63</sup> Bkz. Sedat Veyis Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara 1971, 37-40

<sup>64</sup> Bkz. Kalafat, 364-365

<sup>65</sup> Bkz. Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, 75-77

<sup>66</sup> Bkz. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 199; Günay - Güngör, 73

<sup>67</sup> Bkz. Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, 83-85

<sup>68</sup> Talas, “Mehmet Eröz’de Ölüm Adetleri...”, *ZfWT*, No: 2, 64

<sup>69</sup> Kalafat, 405

<sup>70</sup> Kalafat, 371

içinde hazırlanan bu yatağa yatırılır, ancak Kırgız âdetlerine göre ölü, arkasından başka birisini alıp götürmesini diye yastık ters konur...<sup>71</sup> Kırgızlarda sürekli çocuğu ölen ailelerin çocuklarını yaşatmak için başvurdukları uygulamalar arasında da ters giyme uygulaması vardır. Buna göre çocukların hayatta kalması için yaşlı biri, çocuğun anne veya babasına elbiselerini ters giydirir.<sup>72</sup> Kırgızlarda cenaze yıkama sırasında su kapları elin tersiyle taşınır, su tersten dökülür.<sup>73</sup> Ters motifi ile verilmek istenen mesaj; ölümün gitmesi, onun tersi olan yaşamın gelmesi, başka acı yaşanmaması ve ölü ruhun şaşırtılarak geride kalanlara zarar vermesinin engellenmesidir.

Kırgız-Kazaklarda yine aynı inanişe bağlı olarak merhum ayakları tarafından cenaze çadırından dışarı çıkarılır. Çuvaşlarda da ölü ruhunun geri dönüşünden korkulduğundan cenaze törenine katılanlar ölüyü evden, ayakları önde ve dolaylı yollardan çıkarırlar. Tabutu taşıyanlar kapı yanında tabutu sallar ve bu sırada üç kez kapı pervazına tabutun ucunu şu sözleri söyleyerek dokundururlar: Çocukları korkutma, akrabalarını ve tanıdıklarını korkutma, evine-yurduna da kötülük dileme! Çuvaşlar ayrıca kendilerini ölüden ve kötü ruhlardan ayırabileceği inancıyla evden çıkarılan ölünün arkasından yanan çul-çaput veya kızgın taşlar atarlar.<sup>74</sup>

Yakutlarda ölü defninden eve dönerken kesinlikle geri bakmamak, avlu ya da ev kapısından içeri girerken, hem kendilerini hem de cesedi taşıdıkları hayvanları ateş üzerinden atlatmak gerekir. Bu ateş, tabut yapımından geri kalan kıymık ve cesedin altına konulan saman kullanılarak yakılır. Kürek, kızak, sedye ve defin işlerinde bir şekilde kullanılmış olan tüm diğer şeyler kırılarak mezarın üzerine bırakılır; ölenin bir çocuk olması durumunda beşiği mezar üzerine asılır, oyuncakları da oraya bırakılır.<sup>75</sup>

Hakaslarda ölen kişi mezara *kiben* adı verilen en iyi kıyafetiyle gömülür. Ölüm yaklaştığında ölmek üzere olan kişinin iyi bir kıyafeti yoksa hemen yeni bir kıyafet dikilir ve ölmeden önce bu yeni kıyafeti bir kez giymesi sağlanır. Mevsimlerden yaz ise yazlık, kış ise kışlık kıyafet ölüye ters olarak giydirilir.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Bkz. Beytullah Aydın, "Kırgız Halk Kültüründe Ağıt Yakma Geleneği", *Ülkümüz*, İstanbul 2004, Yıl: 1, Sayı: 2, 348-349

<sup>72</sup> Polat, 109

<sup>73</sup> Polat, 213

<sup>74</sup> Durmuş Arık, *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*, Ankara 2005, 112

<sup>75</sup> V. L. Seroşevskiy, *Saka Yakutlar*, (Çev. Arif Acaloğlu), İstanbul 2007, 204

<sup>76</sup> Gülsüm Killi Yılmaz, "Hakaslarda Ölüm İle İlgili Gelenekler", *MTAD*, 2007, C.

Yine Hakaslarda öbür dünyaya gidenin geride kalanların özellikle çocukların canlarına zarar vermesini önlemek için cenaze evden çıkar çıkmaz *xuraylaani* adı verilen bir tören gerçekleştirilir. Bu uygulamada dul bir kadın, ağaç kadehe süt koyup üzerini beyaz bezle örter, onu elinde tutarak cenazenin etrafında batıdan doğuya, güneşin aksi istikametinde “*tisker*” dönerek “*Xuray! Xuray!*” *Arkana bakma, bırak talihin evde kalsın! Çocukların sağlıcakla kalsınlar!*” der. Bu töreni evli kadının gerçekleştirmesi yasaktır. Beltirlerde erkek cenazenin etrafında güneş yönünde, kadın cenazenin etrafında ise aksi yönde dönerler. Bu dönme törenini tamamlayan dul kadın durup *oñar ba tisker be?* (düz mü, ters mi?) diye sorar. Orada bulunan bütün erkekler *tisker, tisker* (ters, ters) diye cevap verirler. Bazı yerlerde tabutun etrafında dönülmez, sadece cenazenin üzerine saat yönünün tersine kâseyle süt serpilir.<sup>77</sup>

Gagauzlarda cenaze ayaklar önde baş kısmı arkada taşınır. Cenaze geçerken bütün kapılar ve pencereler ruh içeri girmesin diye kapatılır; uyuyan kimseler uyandırılır. Cenaze geçerken pencereden bakılmaz, kapıya çıkılır.<sup>78</sup>

Altaylıların inancına göre can ölümsüzdür. İstisnasız her ölünün canı öbür dünyada *körmöse* dönüşür. Körmöslerin öbür dünyadaki kaderi dünyada yaptığı iyilik ve kötülüğe bağlıdır.<sup>79</sup> Altaylılara göre kötü ruhlar yeryüzünün her köşesine dağılmış durumdadır. Kam dualarından anlaşıldığı kadarıyla bunlar; bireysel özelliklerine göre, oburlara (*yek* veya *aza*), ölüm ruhlarına (*aldaçı*), ağır hastalık ruhlarına (*kaar* veya *albıs*) ve geçmiş atalar (*ada ookö*) ruhlarına ayrılır.<sup>80</sup> Körmösler isteklerini insanlara kızamık, çiçek hastalığı, irinli yaralar, tümör gibi hastalıklar göndererek belli ederler. Ayrıca bu güç, genel olarak, hayvan ve insanın başına her türlü felaketin gelmesiyle belli olur. Altaylılar her hastalıkta ruhların gücünü ararlar.<sup>81</sup> Altaylılar, kötü körmösler hakkında konuşmaktan korkar, onların adlarını bile söylemekten sakınırlar. Birtakım tatsızlıklardan kaçınmak amacıyla onlara örtmece olarak sadece *yerdin neme* (yeryüzündeki bir şey) ya da *kara neme* (kara bir şey) derler.<sup>82</sup> Bütün bu

4, Sayı: 4, 71

<sup>77</sup> Killi Yılmaz, “Hakaslarda Ölüm...”, *MTAD*, Sayı: 4, 75

<sup>78</sup> A. K. Dinç, “Gagauz Folklorunda Ölüm”, *AÜTAED*, Sayı: 25, Erzurum 2004, 97-98

<sup>79</sup> A.V. Anohin, *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, (Çev. Z. Karadavut, J. Meyermanova), Konya 2006, 27

<sup>80</sup> Anohin, 7

<sup>81</sup> Bkz. Anohin, 28

<sup>82</sup> Bkz. Anohin, 30

uygulamalara, ölümlerin adını söylemekten, bıraktıkları eşyalardan çekinmekten ya da genel olarak ölümlerin diriler üzerindeki etkisinden çekinme, kaçınma ya da saptırma amacıyla başvurulduğu söylenebilir.

#### 4. Sonuç

İnanışlar bir toplumun örf, adet ve geleneklerini etkilediği gibi dilini de etkiler. Bu bağlamda korkulan, kaçınılan durumlar ya da varlıklar ile birçok durumda ahlakî değer ve nezaket kurallarına dayalı sakinmaların neticesi olarak ortaya çıkan örtmece sözlerle inanışlar arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Dilin sözlüğünü zenginleştiren unsurlardan biri olan örtmecelerde sözün etkisine ve büyümesine inanış vardır. Dini ve büyüsel boyutu olan bu inanışlar özellikle insanın doğumu ve yaşamı söz konusu olduğunda dilde hem “iyi adlandırma / örtmece” (*euphemism*) hem de “kötü adlandırma” (*dysphemism*) şeklinde yansımaları bulur. Kişide endişe ve korku yaratan gebelik, doğum ve doğumdan sonra çocuğun yaşamasını sağlamakla ilgili örtmeceler ve zarar vermesinden korkulan güçlerden gerçeği gizleme, onları aldatma şeklindeki uygulamalar yanında özellikle bilinmeze doğru bir yolculuk olarak görülen ölümün yol açtığı korku, üzüntü de Türk halk inanış ve uygulamalarında örtmecelere, gerçeği gizlemelere ve saptırmalara önemli zemin hazırlamıştır. Bu iki dönemle ilgili korkular, endişeler, kaçınmalar, kaygılar, beklentiler ve nihai olarak inanışlar yalnızca örtmece sözlerde değil örtmece amaçlı uygulamalarda da kendisini göstermiştir. Bazı varlıkların zararından korunmak amacıyla başvuru olan örtmece, saptırma ve gerçeği gizlemeye yönelik uygulamalar Türklerde örf, adet ve gelenekleri de şekillendirmiştir.



## TÜRK DİN SOSYOLOJİSİNDE BATI EKSENLİ SOSYOLOJİ GELENEĞİNİN YÖNLENDİRİCİ ETKİSİ

Kemalettin TAŞ\*

### Abstract

#### The Leading Influence of Tradition of Sociology That Focuses on the West in Turkish Sociology of Religion

In our country, appearance and improvement process of both sociology and its sub-discipline sociology of religion has highly occurred within the framework of concepts, theories and methods that were produced in the world of Western science. Therefore, the most important characteristic of the Turkish sociology of religion is being determined in the point of making a research through “compilation”, “quotation”, “counterfeit” rather than production of knowledge which is peculiar to its own social and religious reality. But, the social reality and religious field which Western societies and Turkish society based on are inherently different from each other. Accordingly, description of all aspects of religious phenomena which have a social character in our country by the Western sociological theories of religion are not expected. Which is need to be done is, without excluding the universal knowledge, to try to construct the theories which will help us to explain and understand our own religious and social life.

**Key Words:** Sociology, Sociology of Religion, The West, Turkish Society.

### Giriş

Batının ele geçirdiği dünya egemenliği ve XIX. yüzyılda kendisini temelden sarsan sorunlar, sosyolojinin doğuşunu anlamamızda bize yardımcı olan iki olaydır. Toplumla ilgili soyut ve mutlak kavram ve kurallar olmadığı gibi mutlak ve objektif bir sosyoloji bilimi de yoktur. Eğer böyle olsaydı, Batı sosyolojisinin bütün esasları ülkemiz için de geçerli olurdu (Sezer, 2006:23,39). XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında modern Batı sosyolojisi çok çeşitli sosyoloji akımları aracılığıyla Türkiye’ye girmeye başlamıştır. Öyle anlaşılmaktadır ki, Osmanlının son döneminin bir kısım düşünür ve aydınları, Batıda ortaya çıkan “yeni bilim”i yani sosyolojiyi, çökmekte olan

---

\* *Doç. Dr.* , SDÜ İlahiyat Fakültesi

İmparatorluğun sorunlarına çözüm üretmek için âdeta bir “kurtarıcı” ya da “çıkış yolu” gibi görmüşlerdir (Günay, 2006: 510,512). Bu bağlamda Türk sosyolojisinin önündeki güçlüklerden biri de Batılı toplumların incelenmesi, tanınması, anlaşılması ve açıklanması için Batılılarca üretilen sosyolojik kavram ve teorilerin tercüme edilerek Türk toplumunun incelenmesi, tanınması, anlaşılması ve açıklanması için kullanılmasında karşımıza çıkmaktadır. Bir sosyal dünyanın açıklanması için üretilen kavram ve teorilerin başka bir sosyal dünyanın açıklanması için kullanılmasının ardında her iki sosyal dünyanın da özünde aynı olduğu sayılı yatmaktadır. Hâlbuki Türk sosyal dünyası ile Batı sosyal dünyası aynı değildir (Çelebi, 2004: 3). Her ikisi arasında da önemli ölçüde tarih ve kültür miraslarının farklılığından kaynaklanan ayrılıklar vardır. Dolayısıyla Batıda üretilen sosyolojik kuramları, Türk toplumunu açıklamak için kullanmak doğru bir yaklaşım tarzı değildir.

Her zaman, Batılı bir bilgi olan sosyolojiyi takip etme becerisi gösteren Türk sosyolojisi, aynı mahareti, özgün bir bilgi üretme noktasında gösterememiştir. Çünkü Türk sosyolojisi genellikle, Batılı sosyolojiyi taklit etme tercihi içinde olmuştur. Batılı sosyolojik bilgiyi Türk toplumuna uyarlayarak kullanmak, Türk sosyolojisini özgün olmaktan uzaklaştırdığı gibi, doğru bilgidен de uzaklaştırmıştır. Sosyolojinin Türkiye’deki tarihiyle, genel gelişim tarihi karşılaştırmalı bir şekilde analiz edildiğinde ilk fark edilecek husus; Türk sosyolojisinin Batılı bir bilgi olan sosyolojiyi neredeyse eş zamanlı bir biçimde takip etmedeki dinamizmidir. Bu dinamizmi besleyen en önemli sebep, o dönemin Türk toplum yapısıdır. Sosyolojinin Batı’da ortaya çıkmasına sebep olan çalkantılı toplumsal şartlar, başka içeriklerle de olsa Türk toplum yapısında da olduğundan, sorunlara çözüm üretmek maksadıyla sosyolojiye başvurulmuştur.

Batıda Fransız İhtilali ve Sanayi Devriminin hazırladığı yeni toplumsal şartların bir ürünü olan sosyoloji, Türk toplumunda ise İmparatorluğun çöküşünü hızlandıran birçok siyasal ve sosyo-ekonomik sorunun çözümüne katkıda bulunmak maksadıyla, Batıdan ithal edilerek inşa edilmiştir. Dolayısıyla sosyolojinin ülkenin kurtuluşu projesiyle ve bu projenin siyasal hedefi olan Batılılaşmak idealiyle doğrudan bir ilgisi vardır. Ziya Gökalp tam da bahsettiğimiz amaçlar doğrultusunda bir yandan sosyolojinin ülkedeki kuruluşunu gerçekleştirmiş, diğer yandan da sosyoloji aracılığıyla yeni sistemin yerleşmesine, Batının tanıtılmasına sistematik şekilde yardımcı olmayı denemiştir. Bu bağlamda sosyoloji, Cumhuriyet döneminde daha belirgin olmakla beraber, Osmanlı döneminde de ağırlıklı olarak resmî ideolojinin

yanında ve yardımında olmuştur. Ancak Osmanlı döneminde ülkeyi içine düştüğü bunalımdan ve çıkmazdan kurtarma bilimi olan sosyoloji, Cumhuriyetle birlikte, yeni yönetimin varlığını sürdürme, kitlelere gereken mesajları ulaştırma ve ara sıra da “piyasa sondajlaması” yapmanın bilimi şeklinde fonksiyon görmüştür. Esasında resmi ideolojinin savunuculuğu gibi bir misyonla kendini yükümlü gören Türk sosyolojisinin bu tavrını besleyen şey, bağlı bulunduğu Batı sosyolojisinin de başlangıçtan itibaren “düzeni” savunmak ve değiştirmeden aktarmak gibi bir misyona sahip olmasıdır. Hangi sosyolojik kurama yaslanırsa yaslanınsın ya da hangi ideolojik aidiyete mensup olursa olsun, Türk sosyolojisinin bütün varyasyonları ana hatlarıyla Batı sosyolojisi ekseninde var olmuştur. Bu eksenin temel motivasyonunu oluşturan şey, toplumu dönüştürme taleplerinde Batılılaşma ideolojisinin kabul edilmesidir. Bu tutum, Batı sosyolojisine sarsılmaz bir sadakati getirmiştir. Batı sosyolojisinin özelde Batı toplumları için olan açıklama modelleri ya aynen ya da dönüştürülerek Türk toplumuna uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu çaba, toplumsal farklılıkları, kendine özgüllükleri açısından görmezden gelmek gibi olumsuz bir sonucu da beraberinde getirmiştir (Çağan, 2007:69-71).

### **Batı Sosyolojisinin Kavram, Kuram ve Yöntemleri Karşısında Türk Sosyolojisi**

Türkiye’de sosyolojinin Batıda oluşturulan şablonların aktarımıyla gelişmesi, onun kuram, kavram ve yöntemlerini de beraberinde getirmiştir. Ancak kuram ve yöntemler, incelenen toplumun gerçekliklerinden bağımsız kalamazlar. Çünkü kavramların anlam alanları ve sınırları her topluma göre değişebilmektedir. Dolayısıyla herhangi bir toplum için ortaya konan sosyolojik kuramlarla bütün toplumları açıklamaya çalışmak oldukça sorunlu bir yaklaşımdır. Çünkü bir toplumun kendine özgü tarihsel durumunu açıklamak için geliştirilmiş kavram ve kuramlar, bir başka toplum için aynen uygulanamaz. Öyleyse yapılması gereken, kendi toplumumuzun var oluşsal özelliklerine göre oluşturulacak bir kuram arayışını sürdürmektir. Her topluma uygun genel geçer bir model olmadığına göre, hatta aynı toplumun farklı dönemleri için bile tek şablonun yetersizliği ortadayken, incelenen toplumsal gerçekliğe uygun bir kuramsal yaklaşımın oluşturulması oldukça önemlidir. Dolayısıyla Türk toplumu üzerine yapılan sosyolojik araştırmalarda, başka toplumlarda üretilmiş ya da genel geçer olarak kabullenilen kuramlardan hareket ederek çözümlenelerde bulunmak doğru değildir.

Türk sosyolojisinde belirli bir kuramın oluşturulamaması, yöntem eksikliğini de beraberinde getirmekte ve bu doğrultuda da her iki alanda aktarma

veya uyarlama türünden kuram ve yöntemler kullanılmakta, bunlar da araştırma alanıyla uyumsuzluk gösterdiğinden, elde edilen bilgiyi problemliliktedir. Bu tespit, kendi gerçekliğimize uygun kuram geliştirmenin zorunluluğunu ortaya koymakla beraber, bu zamana kadar Batıda geliştirilen kuramların tamamen inkârını veya yanlışlığını içermemekte, aksine onlardan faydalanmayı gerektirmektedir (Arabacı, 2009:101-103).

Görüldüğü gibi genelde Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarının, gerek sosyolojik bilginin istihraç edildiği alan, gerek bu alana yaklaşırken zihinde kurgulanan ilkeler, sayılılar bütünü olan yaklaşımlar, gerek seçilen konunun içinde kavramsallaştırıldığı teori, gerekse o teori ışığında gözlemlenen olgunun bilgisini elde etme yöntemleri açısından Batıdaki çalışmalardan esinlenerek yürütüldüğü, özgün bir bakış, teori, yaklaşım ve yöntem anlayışımızın bulunmadığı bir tespit olarak ifade edilebilir. Ancak durum, bu merkezde bile değildir. Öncelikle, Türkiye'de en azından sosyologlar arasında "bilimsel topluluk" olarak adlandırdığımız bir iletişim-etkileşim ağının mevcut olmaması, Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarının "taklitçilik" bile olsa, özel bir karaktere sahip olmadığının en önemli göstergesidir. Bu bağlamda ülkemizde, kendi kültürel ve entelektüel birikimimizi dikkate alan, bu birikime yaslanan bir bilimsel topluluk olmadığı gibi; ne bilimsel bilginin istihraç edileceği alanın neresi olduğu, ne bu alana hangi ilkeler, sayılılar ağının arkasından bakılabileceği, ne inceleme objesi zihinde yeniden üretilirken bu üretimin ne gibi bağlantılarla kurulabileceği, ne de inceleme objesinin bilgisinin nasıl elde edileceği üzerinde bir konsensüs vardır. Kendi kültürel ve entelektüel birikimize dayanan bir uzlaşma arayışımızı bir yana bıraksak bile, sosyologlarımız arasında, benimsedikleri Batılı herhangi bir yaklaşım çevresinde bir araya gelerek çalışmalarını o yaklaşımın ilkeleri çerçevesinde yürütme alışkanlığının, böylece en azından o tek bir yaklaşımın Türkiye'deki taraftarları olma çabalarının sergilendiğini de görememekteyiz (Çelebi, 2004:17,18). Dolayısıyla ülkemizdeki sosyoloji çalışmalarının önemli bir bölümüne, derlemecilik, aktarmacılık, yüzeysellik, taklitçilik, spekülasyon ve en çok sosyografya egemendir. Durum çoğunlukla bu merkezde olunca, araştırmalar, genelde yerel ve en çok ulusal düzeyde kalmakta; evrensel düzey ve geçerlikte bilim üretme profili oldukça düşük düzeyde seyretmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de genellikle sosyal bilimler için geçerli olan "taklit sosyal bilim", aşamasının sosyoloji içinde geçerli olduğu ve Türk sosyologlarının genelde birinci ve kısmen ikinci aşamalarda kümelenedikleri söylenebilir (Günay, 2009:37,38). Bu bakımdan ülkemizdeki derlemeci, aktarmacı veya durum

tespitine yönelik deskriptif sosyografya çalışmalarının teorik ve metodolojik açıdan daha özgün bir düzeye erişmesi gerekmektedir.

Sosyolojiyi, toplumların kendi üzerlerine sordukları ve sürekli yenilenen bir soru olarak gördüğümüzde, ülkemizde henüz aktarma bir bilim kimliğinden kurtulamamış olan Türk sosyolojisine, tarihimizden bilgi edinme, gerekli sonuç ve dersleri çıkarma gibi bir işlev yüklemek mümkündür. Bu bağlamda Türk sosyolojisinin, Türk toplumunun yapısı ve sorunlarına yoğunlaşması gerekmektedir. Zaten Türk sosyolojisi de Türk toplumunun yapısını açıklayabildiği, toplum sorunlarına çözümler üretebildiği, Türkiye'nin gerçeklerinin ve yapısal özelliklerinin bilincine vardığı sürece gelişme olanağına kavuşacaktır (Kızılcılık, 2001:11).

Batılı sosyologların, sosyolojik metoda uyararak, içinde buldukları toplumlara yönelik yapmış oldukları tespitler kendi toplumları açısından doğru olabilir. Ancak bu tespitleri, başka toplumlar için ve Türk toplumu için geçerli saymak, bizi doğru neticelere götürmez. Bu bakımdan her kültür kendi sosyologunu, kendisi yetiştirmek zorundadır. Sosyal bilimlerde geçerli olan bir ilkeye göre, farklı kültürlerde yapılan araştırmalar, farklı sonuçlar verebilir. Çünkü “anlama” ve “yorumlama”, tamamen olmasa da, büyük çapta yaşamaya, içinde bulunmaya göre derinlik kazanır. Belli bir kültür içinde yetişmiş olan sosyal bilimci, öteki kültür ortamlarında bulunan meslektaşlarından elbette ki çok şey öğrenecektir. Çünkü başka türlü düşünmek bilimsel zihniyetle bağdaşmaz. Fakat onun, kendi kültürüne özgü birtakım yeni problemlerinin olacağı veya olabileceği de bir gerçektir. Zira sosyal bilimci, her şeyden önce, içinde doğup büyüdüğü kültür ortamının tercihlerine göre hareket edecektir (Aydın, 1985:42). Dolayısıyla Batılı sosyologların düşünceleri, Batılı olmayan toplumların özelliklerine sadece uzak kalmak ve çoğu defa ters düşmekle kalmamış, aynı zamanda, spesifik sosyolojik kuramlar, bu toplumların bugün içinde buldukları pek çok problemi izah etmekte yetersiz kalmıştır (Er, 104,105). Çünkü sosyoloji kendi başına bir bilim olmayıp, varlığı ve kimliğini içinde yaşadığı toplumun özelliklerinden ve olaylarından almaktadır. Bu durum, sosyologlarımızın artık doğrudan özgün açıklamalarını ortaya koymasını, kendi duruşlarını takınarak dünyadaki yerimizi belirlemeye yönelik çalışmalar yapmalarını gerektirmektedir. Dolayısıyla Türk sosyolojisi, kurulu düzenin iyi bir şekilde işlemlerini gerçekleştirme yolunda çaba göstermekten çok, toplumumuzun sorun ve açmazlarının ortadan kalkmasını sağlamak ve bunun için de dünya konjonktüründeki konumumuz ve ilişkilerimizin durumunu

isabetli bir şekilde tahlil edebilmenin uğraşı içerisinde olmalıdır (Tuna, 2002:96-99).

### **Türkiye’de Din Sosyolojisinin Batı Temelli Olmasından Kaynaklanan Açmazları**

Sosyolojide olduğu gibi, gerçek anlamda sınırlarına Batılı modern perspektifler içinde ulaşan din sosyolojisi de, bu kökeni doğrultusunda evren ve toplum telakkisini, bağlı bulunduğu paradigmadan beslenerek sürdürmektedir. Bu bakımdan din sosyolojisinin de tarihi, bütünüyle Batı’nın kendi özgül muhayyilesinin bir parçasıdır. Batı dışı toplumlarda genelde yapılan ise söz konusu disiplinlerin yerel renklerle ilişkilendirilmesinden ibarettir. Bu bağlamda, toplumun “Tanrısal hegemonya”dan ayırıştırılarak okunması, sosyolojinin aslî görevi olarak anlaşılmıştır. Sosyologlar dini, bir Tanrı ya da Tanrılara olan inançla değil, kutsala gönderme yaparak tanımlamışlar (Sosyolojik din tanımları için bkz. Taş, 2003) ve böylesi bir tanımın toplumsal karşılaştırma yapmaya daha elverişli olduğuna işaret etmişlerdir (Subaşı, 2007:16,17).

Pozitivizm, ülkemize giren ilk “Batılı” ideoloji, ilk “modern” ideolojidir. Osmanlı toplumunun Batıya açıldığı dönemde Batıda pozitivizm demek, bilim demektir. Dolayısıyla Batıya açılmak pozitivistliğe açılmaktır. Bu noktadan bakıldığında önce “modern” sonra “pozitivist”, önce “sosyalist” sonra “pozitivist”, önce “İslamcı” sonra “pozitivist”, önce “milliyetçi” sonra “pozitivist” olunmaz; tam tersine önce pozitivist sonra modern, önce pozitivist sonra sosyalist, önce pozitivist sonra milliyetçi olunur. Çünkü pozitivizm, gelenekten kopmanın neredeyse tek aracıdır. Ancak bu gelenekten kopma sürecinde değişmeyi belirleyen şey rasyonel unsurlar değildir. Bu durumu belirleyen faktör “algı kalıbı değişimi”dir. Şöyle ki, mevcut geleneğin yerine bir başka gelenek (Pozitivizm) geçmektedir. Dolayısıyla gelenek reddedildiğinde, toplumdan devralınan gelenekten çıkılarak, geleneğin bulunmadığı bir ortama geçilmemiştir; bir gelenekten başka bir geleneğe geçilmiştir (Arslan, 2007: XXXII, XXXIII).

Son dönemlerde sosyal bilimlerde pozitivistliğe yönelik yoğun eleştirilere ve alternatif yöntem arayışlarına rağmen, sosyal bilim araştırmalarında pozitivist anlayışın uzanımları hala temel olma işlevini sürdürmektedir. Çünkü pozitivistliğe alternatif paradigmalardan hiçbiri, araştırmalar için geçerli/güvenilir bir metodoloji sunamamaktadır. Ayrıca sosyal bilimciler arasında, pozitivistliğe yerine hangi paradigmanın ikame edileceği hususunda da hiçbir zaman

mutabakata varılamamaktadır (Hekman, 1999:11,12). Bunun yansımalarını din sosyolojisi araştırmalarında da görmek mümkündür. Aslında din sosyolojisinde pozitivizme karşı mesafeli tutum, dinin tanımı meselesinde kendini göstermektedir. Ancak dinin tanımı ve kaynağı ile ilgili bu tartışmaların, din sosyolojisindeki yeni gelişmeler bağlamında oldukça eski sayılabilecek bir pozitivist geleneğe ait menşe tartışmaları olarak kaldığını söylemek mümkündür (Günay ve diğerleri, 2005:201).

Türk toplumunun sosyal gerçeğliğine ilişkin bir kuram geliştirme girişiminde, öncelikle tarihi-sosyal eylemin yapısını, bu eylemi topluma özgü bir şekilde oluşturan temel unsurları dikkate almak, daha sonra bu temel ve genel özelliklerden farklılaşan özel durumları göz önünde bulundurmak gereklidir (Arabacı, 2009: 104). Kuram, deneye imkân veren bir anlamda araştırmanın düşünsel bir temele oturmasını sağlamakta, ona düşünsel bir derinlik, genişlik ve zenginlik katmaktadır. Buna karşılık ölkemizdeki din sosyolojisi araştırmalarının özgün bir kuramsal ve metodolojik yaklaşım düzeyine eriştiği söylenemez. Her bilimsel çalışma gibi kuramsal sosyolojik yaklaşım çalışmalarının da her şeyden önce ortaya çıktıkları sosyo-költürel çevre ve toplumla ilişkili oldukları gözden kaçırılmamalıdır. şu halde Türk din sosyologları için sorun, Batı toplumlarının sosyo-ekonomik ve költürel ortamı ve şartlarında üretilen; onların költürleri, değerleri ve sorunlarına sıkı sıkıya bağlı bulunan teorilerin Türk toplumu, költürü ve sorunlarına nasıl uygulanacağı meselesidir. Bu mesele Türkiye’de din sosyolojisi araştırmalarında uygulanacak yöntemler konusunda da kendini göstermektedir. Mesela Türk din sosyolojisindeki dindarlık araştırmalarında, Batı toplumlarında dindarlığın boyutlarına ilişkin araştırma modeli ve şemalarının aynen uygulanmaya çalışılması önemli sorunları da beraberinde getirmektedir. Aynı şekilde Türkiye’deki dini akım, hareket, grup, cemaatler ve tarikatların incelenmesi konusunda da buna benzer önemli sıkıntılar görölmektedir (Günay, 2009:34,35).

Türkiye’de din sosyolojisinin gelişim süreci ve potansiyeli bize özgü kavramaları üretmeye müsait olduğu halde, yaygın bir şekilde farklı toplumsal yapılarla ve bağlantılarda üretilmiş kavramların aynen aktarılıp kullanılması bir kavramsallaştırma sorunu yaşanmasına sebep olmaktadır (Günay ve diğerleri, 2005:212,213). Dolayısıyla din sosyolojisinin Batı’dan hiçbir eleştiriye tabi tutulmadan ve ölkede gerçeklerine uyarlanmadan aktarılmakta oluşu önemli bir olumsuzluğa neden olmanın yanı sıra Türkiye’de genel olarak sosyal bilimlerin ve özel olarak da sosyolojinin ve din sosyolojisinin köklü bir fikri ve felsefi

temelden yoksun bir şekilde yol almasını da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Türk toplumunun kendine özgü sorunlarının çözümü, ancak yeni ve özel kavram, kuram ve açıklamaların ortaya konması suretiyle gerçekleştirilebilir (Günay, 2009:38).

Batılı sosyologlar, genellikle kendi sosyal ihtiyaç ve problemlerine, kendi toplumsal bünyelerini göz önüne alarak birtakım çareler aramışlar ve bunlara dayanarak da bazı genel değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu gayet tabii bir hadisedir. Çünkü sosyologlar da her kişi gibi belli bir toplumun ve medeniyetin üyesi oldukları için kendi sosyal meselelerine ilişkin çalışmalar yapmışlardır (Er, 1998:104). Dolayısıyla Batıda sosyolojinin kurucuları ve temsilcileri, bu bilim dalıyla, Hıristiyan Batı toplumunun meselelerini çözmek ve cemiyetlerini istikrara kavuşturmak amacıyla ilgilenmişlerdir. Bu bakımdan, başka bir dünyanın ve medeniyetin çocuğu olan Batılı sosyologların bizim problemlerimize çözüm getirmeleri beklenemez. Her toplum ve medeniyetin içinde bulunduğu ortam ve sahip olduğu değerler farklı olduğundan, Batılı sosyologların yapmış olduğu tespitleri, Türk toplumu için de tamamen geçerli saymak yanlıştır (Meriç, 1978:75; Meriç, 1995:183). Şu bir gerçektir ki, tarihin seyri içinde geçmişten akıp gelen görüşler, zamanla kendine özgü çizgileri olan bir “insan ve toplum felsefesi” oluşturmuştur. İşte Batı dünyasında ortaya konan ve beşerî olan -Din ve İlim, Din ve Laiklik, Fert ve Toplum vb. başlıkları taşıyan- yüzlerce eser, çoğu kez böyle bir felsefenin ışığında kaleme alınmıştır. Bunda şaşılacak bir durum yoktur. Şaşırtıcı ve gayri tabii olan husus, bilimsel faaliyette Batıya bağımlı ve gelişme sürecinin gerisindeki ülkelerde yaşayan aydınların, söz konusu eserlerdeki bilimsel gerçekler ile “izm”leri iyiden iyiye ayırmaya gidemeden, onları bilimsel gerçekler olarak görmesi ve göstermesidir. Bu bağlamda yapılması gereken şey, yukarıda zikredilen bu tür düşünceleri, tenkitçi bir kafayla gözden geçirip, kendi kültür değerlerimizin ışığında yeniden formüle etmektir (Aydın, 1985:42). Dolayısıyla, din sosyolojisi sahasında yapılacak çalışmaların kendi toplumumuzu ve medeniyetimizi tanımaya ve anlamaya yönelik olması gerekmektedir.

### **Sonuç**

Türkiye’de genelde sosyolojinin, özelde ise din sosyolojisinin bir bilim dalı olarak kuruluşundan günümüze kadar geçen tarihi seyrinde, Batı sosyolojisinin etkileri açıkça görülmektedir. Bu bağlamda ülkemizde özgün bir din sosyolojisinin varlığından söz etmek pek mümkün değildir. Batı toplumları ile Türk toplumunun birbirinden ayrı tarihî, sosyal, kültürel ve dinî temellere dayanmasına rağmen ve bu gerçek doğrultusunda da Batıda üretilen sosyal



teorilerin ÷lkemizdeki din-toplum ilişkilerini doğru ve geçerli bir şekilde anlamamıza uygun verileri sağlayamayacağı apaçık ortadayken, Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmaları, büyük ölçüde Batı sosyolojisi taklit edilerek, aktarma ve derleme yoluyla yapılmaktadır. Böyle bir tutum da, ne yazık ki, din sosyolojisini -÷lkemizde sosyal bilimlerin geneli için de geçerli olan- “taklit bilim” seviyesinde bırakmaktadır. Sonuç olarak, Batıda geliştirilen çalışmaların Türk toplumunun meselelerine ışık tutamayacağı, bu bakımdan da din sosyolojisi alanındaki evrensel gelişmeleri de takip etmek kaydıyla, kendi toplumumuzu açıklamaya yönelik araştırmalar yapılmasının gerekliliği açıkça ortadadır. Bu bağlamda din sosyolojisinin takip edeceği yol, yeni kavramlar üreterek, kendi toplumsal gerçekliğimizi anlamaya ve yorumlamaya esas olacak kuramlar geliştirmek olmalıdır.



## EROL GÜNGÖR'DE DİNİ DÜŞÜNCE

**Hasan TANRIVERDİ\***

### **Abstract**

#### **Religious Thought In Erol Güngör**

Erol Güngör is who one of the most important thinkers in contemporary Turkish thought, has taken in hand a scientific perspective viewing that 'culture, 'civilization, 'crisis of values', 'moral', 'art', 'religion' and the relationship between these concepts of religion, Islamic world view and its place among other religions. He has seen which taken in hand the religion together with the problem of nationality, as an integral part of the social structure and a functional tool religion. He hasn't possessed to an independent approach from the religion such as subjects that culture, civilization, freedom of thought, morality, law and arts.

**Key Word:** Religion, Culture, Civilization, Moral, Art.

### **Giriş**

Erol Güngör, 'kültür', 'medeniyet', 'değer bunalımı', 'ahlak', 'sanat', 'din' ve dinin bu kavramlarla münasebetini, İslam'ın dünya görüşünü ve diğer dinler arasındaki yerini ilmi bir bakış açısıyla ele alıp inceleyen, çağdaş Türk düşüncesinin en önemli düşünürlerinden birisidir. O, ülkemizin son iki yüz yıldan bu yana geçirdiği kültürel ve sosyal değişimi, mensubu olduğumuz İslam dünyasının problemlerini, ilmi bakış açısıyla incelemeye tabii tutmuştur. Milliyet problemi eşliğinde ele almış olduğu dini, toplumsal yapının ayrılmaz bir parçası ve fonksiyonel bir aracı olarak görmüştür. Kültür, medeniyet, düşünce hürriyeti, ahlak, hukuk ve sanat gibi konularda dinden bağımsız bir yaklaşıma sahip olmamış, bilakis bu konularda din duygusuna merkezi bir yer vermiştir.

Güngör'ün eserlerini incelediğimizde, onun çağdaş Türk-İslam kültürünü kurmanın gerekliliği ve bunun yolları üzerinde durduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda o, dini sadece vicdan meselesi olarak değil, iman, kültür ve medeniyet meselesi olarak ele almıştır. Dinler tarihi ve teolojinin verilerine göre, insanlık var olduğu andan itibaren din var olmuş; var olduğu andan itibaren de insan hayatına bir şekilde yön vermiştir. Ayrıca din duygusu dinden başka hiçbir

---

\* Yard. Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

sistemle tatmin edilememektedir. O halde din nedir? Bir inanç öğretisini din yapan özellikler nelerdir? İslam dini insanlığa gönderilen son din olduğuna ve günümüzde insanlık bir manevi buhran içinde bulunduğuna göre, İslam insanlığa neler verebilir? İslam'ın diğer dinler karşısında anlam ve önemi nedir? Erol Güngör'ün, din hakkındaki görüşlerini değerlendirmeye tabi tutmaya çalışacağımız bu makalede cevabını arayacağımız anahtar sorular bunlar olacaktır.

### 1. Din ve Menşei

Aristo düşünce geleneğinde insani özü ifade etmek üzere kullanılan anahtar kavram “nefs-i natika”dır. Canlılar arasında nefs-i natika'ya sahip olduğu için, düşünme ve düşüncelerini söze dökme yetisine sahip olan sadece insandır. Bundan dolayı tarihi tecrübesinin başlangıcından itibaren insan kendini ve evreni tanımak istemiş, dünyaya ve kendine bir anlam vermek ve bunun bilgisini elde etmeye çalışmıştır. Din de insanın yeryüzüne indiği andan itibaren hayatının vazgeçilmez bir parçası olmuş, insan hayatını şekillendirmiş ve ona yön tayin etmiştir. Terim anlamı itibarıyla din; itaat etmek, boyun eğmek, tevhid, millet, şariat, takva, hal, ceza, adet, mükâfat gibi manalara gelmektedir.

Güngör'e göre; dinin, herkes tarafından kabul görececek bir tanımını yapmak oldukça zordur. Birçok din vardır ve bu dinlerin evren ve insan hakkındaki görüşleri farklıdır. Bu durumda tam bir tanım yapabilmek için, bir takım benzerlikleri göz önünde bulundurmamız gerekir. Bununla birlikte vahiy kaynaklı dinler göz önünde bulundurulduğunda yapılan ortalama din tanımı şu şekilde ifade edilmektedir: “Din, ferdi ve ictimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, insanlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Dini değerlendirme, derinlik geniş kapsamlılık ve kutsallık arz eden bir değerlendirmedir. Müteal ve kutsal bir yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma, onun iradesine tabi olmadır. Dini şuur dediğimiz şeyin fikri, hissi ve iradi yanları vardır. Din bir takım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre bir takım iradi faaliyetlerde bulunma meselesidir. Fikir ve his cephesi, işte bu iradi faaliyetler vasıtasıyla yaratana ibadet, yaratılana hizmet şeklinde ifadesini bulur”.<sup>1</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse din; Tanrı, peygamber, kutsal kitap kavramlarını bünyesinde bulunduran bir inanç sistemi, bu sisteme bağlı olarak yerine getirilmeye çalışılan davranışlar ve kurallar bütünüdür. Bir inanç sistemini din yapan, bir takım özellikler vardır.

“Dinin en belirgin özelliği, tabiatüstü bir kuvvetin -veya kuvvetlerin- varlığını kabul etmesi ve bu kuvvetin bizim hayatımızla ilgilendiğini ve onunla kurulacak ilişkilerin yollarını göstermesidir. Bu manada din, insanın dünyadaki

<sup>1</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İ.İ.F.V. Yay., İzmir 1999, s. 6,7.

yeri ve insan hayatının manası hakkında vazih bir anlayış kazandırır. Bu anlayış, insan davranışları için insanın dışında bir kriterin hâkimiyetine yol açar ki günlük hayatta (felsefi manada değil) rasyonalizmin getirdiği ölçülere temelde zıttır”.<sup>2</sup>

Rasyonalizm derken, ameli bir şekilde ispatı mümkün olan şeyler, yani hakikat ölçüsü olarak el ile tutulup göz ile görülen şeyler kastedilmiştir. Dinin önemli özelliklerinden bazıları; tabiatüstü, mutlak varlık inancı, ilahi kitap, ibadet ve ahiret inancının olmasıdır. Din, insanların tabiat-üstü varlık ile kurdukları ilişkiyi düzenlemektedir. Bu düzenlemeyi sunduğu inanç esasları sayesinde gerçekleştirir. Nelere inanmamız nasıl ibadet etmemiz gerektiğini bize öğreten dindir. Dinler insan-Tanrı ilişkisinin yanı sıra, insan-tabiat ve insan-insan ilişkisini de düzenlemektedir. Aynı zamanda din, insanın tabiata karşı takınacağı tavır belirlemekte, ona çevresinden edindiği bilgiyi nasıl kullanması gerektiğini öğretmektedir. Din, insanlar arasındaki ilişkileri de koymuş olduğu kurallar ile düzenler. İnsana ahlaken iyi ve kötünün ne olduğunu bildirir.

Güngör, insanlık tarihi içinde dinin nasıl ortaya çıkıp geliştiğinin bilinmediğini belirtiyor. Bilinen şey ise, insan kültürünün en eski örneklerinin dinin cemiyet hayatı kadar eski olduğunu gösterdiğidir.<sup>3</sup> Ancak dinin doğuşu ve kaynağı hakkında iki tür yaklaşım söz konusudur. Birinci yaklaşıma göre din, insan yaşantısından bağımsız doğaüstü bir gerçektir. Bu görüşe göre, dinin başlangıç ve kaynağı insanların kendi yaşantıları dışında doğaüstü bir gerçeğe vakıf olmalarıyla mümkün olmaktadır. İkinci yaklaşım ise dini, toplum yaşantısı ile birlikte gelen bir olay olarak değerlendirmektedir.<sup>4</sup> Güngör’ün görüşlerini incelediğimizde onun birinci yaklaşımı kabul ettiğini görürüz. Aydınlanmanın ve pozitivist felsefesinin getirdiği akılcılık, bunlara ilaveten Darwinizmin tekâmülcü görüşlerinin tesiriyle ilkel toplumların dinleri araştırılarak, dinin menşei açıklanmaya ve buradan hareketle dinin tekamül safhaları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Animizm, natürizm, totemizm gibi değişik fikirler ileri sürülmüştür. Dinin tabiat-üstü yönü inkâr edilerek, birtakım beşeri temayüllere bağlanmıştır. Güngör, bu görüşleri göz önünde bulundurarak bunlara katılmadığını ifade etmiştir. Çünkü onun da kabul ettiği gibi din menşesinde insan ve toplumu aşmakta olup, tabiat-üstü kutsal bir mahiyete sahiptir.

Din olayının bir yerde doğup oradan yayıldığını kabul edemeyiz. Çünkü dini düşünce evrensel bir olaydır.<sup>5</sup> İnsan bir inanç varlığıdır; bir kutsala bağlanma ve ruhi yönden tatmin olma ihtiyacı içersindedir. Bütün insanlarda bu duygu mevcuttur. Din insana kendisi ve tabiat hakkında bir görüş sunmakta, insan onda mahiyeti ve kainattaki yeri hakkında bir bilgi şeması bulmakta, kendi

<sup>2</sup> Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1998, s. 173.

<sup>3</sup> Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul 1999, s. 154.

<sup>4</sup> Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996, s. 216.

<sup>5</sup> Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 52.

başlangıcını ve sonunu görmektedir. Dolayısıyla her din, insanın temel problemlerini belli bir açıdan izah eden bir sitem olmaktadır. Dinlerin bir kısmı daha az, bir kısmı daha çok teferruatlı izah vermekle beraber hepsi de zihnimizi meşgul eden en soyut metafizik problemlerden yaşadığımız hayata ait pratik davranış kurallarına kadar her konuda insanları aydınlatmayı hedef edinmiştir.<sup>6</sup>

Dinde insanı ilgilendiren asıl taraf ise, insanın tabiatla ve diğer insanlarla ilişkilerini belli bir gaye açısından ele alması insana anlayış kazandırması ve insanın kendisi ve evrenle ilgili sorularına cevaplar vermesidir. Erol Güngör bu soruları şu şekilde sıralamıştır: “İnsanın yaratılışının gayesi ve hikmeti nedir? İnsanın yaratıcıya nispeti nedir? İnsanın diğer yaratılmışlar arasında mevkii nedir? İnsan gücünün sahası ne kadardır? Gücümüzü hangi yolda kullanmamız yaratılışın sırrına ve insan mutluluğuna daha uygun olur? İnsan eylemlerinde kendi kudretinin ve dolayısıyla sorunluluğunun sırrı nedir? Dünyadaki eylemlerimiz yaratılışın bize çizdiği kadere ulaşmamız bakımından ne gibi değer taşır? Yaşadığımız hayatın içinde ıstırapların sebebi ve sonucu nedir? İnsan için hakiki mutluluk neden ibarettir?”<sup>7</sup>

İnsanın bu metafizik sorularına, felsefi sistem ve ideolojiler çözüm üretmeye çalışmıştır. Fakat din kadar insanı tatmin edici cevap verebilen hiçbir sistem olmamıştır ve bundan sonra da olmayacağı benzetmektedir. Vahiy merkezli olanlar söz konusu olduğunda dinin sahibi mutlak bir varlıktır, insanın yaratıcısıdır. Dolayısıyla dinin insanın problemlerine verdiği cevaplar inanan için mutlak doğru olmakta, onu içinde bulunduğu belirsizlikten ve evrendeki yalnızlığından kurtarmaktadır. İnsan zihni ancak bu sorular hakkında aydınlığa kavuştuğunda rahat ve huzurlu olabilmektedir. Böylece din insan hayatının vazgeçilmez bir unsuru olmaktadır. Din, insanlara evrenin sırlarını ve insanın evrendeki yeri hakkındaki sorularına manevi bakımdan doyurucu cevaplar veren ve evrendeki hayatını düzenlemek için ilkeler sunan bir sistemdir. İnsan hayatının bütün yönlerini kucaklamakta, ilahi iradeyle ilişkileri düzenlemekte onu ruhi yönden tatmin etmektedir. Bu sorulara insanla ilgili ilmi bilgiler, tamamlayıcı mahiyette cevaplar üretmektedirler. Bunun için Güngör, insanı anlamak için ilmi bilgiye, sanatçının sezgisine, ahlakçının iç müşahedesine ve din adamının bakış tarzına muhtaç olduğumuzu ifade etmiştir.<sup>8</sup> İnsan kompleks bir yapıdır; maddi, manevi, ahlaki ve estetik eğilimleri vardır. Onu anlamak için tüm yönleriyle ele almalıyız. Bir yönünü ele alarak yaptığımız değerlendirmeler bizi doğru neticelere götürmeyeceği gibi, aynı zamanda eksik bir değerlendirme yapmış oluruz.

Dinin insanların problemlerine getirdiği çözümlerin, başka sahalarda üretilen cevaplar karşısında anlamsız hale geleceği, dolayısıyla hayatın manası için

<sup>6</sup> Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1997, s. 97.

<sup>7</sup> Güngör, a.g.e., s. 98.

<sup>8</sup> Güngör, a.g.e., s. 98.

verdiği cevaplarla birlikte dinin bir manası kalmayacağı şeklindeki iddialar karşısında, Güngör meselenin bu kadar basite indirgemesini kabul etmemiş ve şöyle demiştir: “Dinin konusunu teşkil eden sorular, ezeli ve ebedi sorulardır. Bir gün bunların cevabının başka araştırma sahalarında bulunacağını ve dolayısıyla dine ihtiyaç kalmayacağını kimse söyleyemez. Dinden uzaklaşanlar bu sorulardan vazgeçmiş veya cevabını bulmuş değillerdir, sadece susuzluklarını başka kaynaklardan gidermeye çalışmaktadırlar; denedikleri din onları tatmin etmemiştir. Kaldı ki din duygusunun dinle rekabet eder görünen bütün sistemlere karşı dinde tatmin edilmesinin bir başka sebebi vardır ki belki bu özellik dini, aklın bir zarureti haline getirmektedir. Dinin getirdikleri dışında hiçbir değişmez kıymet yoktur. İnsanlığın, bütün diğer kıymetleri yer ve zamanla sınırlı olmuştur ve objektif bilgi vermek itibariyle en sağlam görünen ilimde hep birbirinin yerine geçen teorik şemalardan ibarettir. Bu şemalar muhakkak ki gitgide mükemmele yaklaşma istikametindedir, ama onlarda esas olan yine değişmezdir. Şu anda insanoğlu bugün doğru sayılanın yarım yanlış çıktığı, bugün güzel görünenin yarım çirkin ilan edildiği bir dünyada kendisini bu sonsuz dalgalanmalardan kurtaracak değişmez değerlere sarılmak zorundadır; dinin başlıca fonksiyonlarından biri ise bu türlü ezeli ve ebedi değerler getirmektedir”.<sup>9</sup>

Dünyanın değişen kıymetleri karşısında değişmeyen değerler arayan insan, sağlam temellere bağlanarak hayatına yön vermek, bir bitki gibi doğum ile ölüm arasında sıkışıp kalmaktansa ebedi olmak istiyor; tabiatın kör kuvvetlerine karşı hak ve adalet getiren bir nizam arıyor. Bunları ise, dinden başka bir yerde bulmak mümkün değildir. İnsanın ilgi alanına olgular dünyasının yanında değerler dünyası da girmektedir. Olgular dünyası tabi ve beşeri hadiseleri kapsarken, değerler dünyası olgular dünyasından farklı bir alanı içermektedir. Değerler dünyası bize olanın değil de, olması gerekenin bilgisini verir, yani tabi ve beşeri hadiselerin üstündedir. İnsan olgular dünyasıyla ilgilenmeden durmadığı gibi değerler dünyasıyla da ilgilenmeden duramaz. Çünkü insan bilgi sahibi olmasının yanında eylemde bulunan bir varlıktır. Hangi eylemlerin iyi hangilerin kötü olduğunu neleri yapıp–yapmaması gerektiğini bilmek zorundadır. Bu tür bilgileri veren dindir ve bu bilgiler yer ve zamanla sınırlı değil, evrenseldir. İnsanoğlunun ilim ve teknolojiye kat ettiği mesafe, insanın sıkıntılarını ortadan kaldırmadığı gibi dine duyulan ihtiyacı da azaltmış değildir.

## 2. Din ve Dünyevi Doktrinler

Erol Güngör, Batı medeniyetinin getirdiği hoşnutsuzlukların insanları dine veya yarı dini doktrinlere ittiğini, komünizm ve faşizm gibi doktrinlerin bu hoşnutsuzluklara birer tepki olarak ortaya çıktığını, bu insanların bunlara hararetle sarıldıklarını bunun temelinde de dini cemaatin parçalanmasının, servetin put haline gelmesinin, insafsız ve merhametsiz bir rekabetin tek geçerli

<sup>9</sup> Güngör, a.g.e., s. 204,205.

eylem olmasının ve bu hayattan zarar görenlerin sığınabilecekleri bir manevi barınağın bulunmayışının yattığını görmektedir.<sup>10</sup> Batı medeniyeti, mensuplarını maddi yönden refaha ulaştırdığı halde manevi yönlerini ihmal etmiştir. Batı dünyasındaki ferdi ve sosyal buhranların temelinde bu yönün ihmali yatmaktadır. Erol Güngör'e göre, Hıristiyan kilisesi tahribata uğramasaydı, Batıdaki manevi buhranı kısmen giderebilirdi. Batılılar denedikleri bir müesseseye dönmektense yeni ufuklar aramışlardır. Zen Budizm'i modasından uyuşturucu iptilasına kadar nice yollar bu modern toplumun insanı sıkıştıran kafesini kırmak için denenmektedir.<sup>11</sup>

Bütün bunlara rağmen dinin yerine geçebilecek bir sistem bulunmuş değildir. Bugüne kadarki tecrübeler de, dinin ancak başka bir dinle yer değiştirebileceğini göstermektedir. Bazı dönemlerde dünyevi doktrinlerin dine meydan okudukları görülmüştür. Fakat onların bu başarılarındaki en önemli faktör, dine ait bazı özellikler taşımalarıdır. "İnsanı dünyevi yalnızlığından kurtarmak, ona kâinata belli bir yer vermek hayatın mahiyeti ve hikmetini anlamasına yarayacak bir izah şeması sunmak ve nihayet bütün bunları bilginin sınırlı gücüne değil de imana dayandırmak. Fakat hiçbir dünyevi materyalist doktrin bu fonksiyonu din kadar ifa edecek güce sahip olamaz. Bu yüzden insanların dine olan ihtiyaçları hiçbir zaman ortadan kalkamayacağı benzetilmektedir. Zaman zaman din müessesesindeki zayıflamalar insandaki bu temel ihtiyacın azalmasından değil, mevcut dinin yeteri kadar tatminkâr olmayışından ileri geliyor."<sup>12</sup>

Din kişilerin şahsiyetlerine ve ruhlarının en derin köşesine, hayatlarının en erken dönemlerinden itibaren nüfuz eden bir olgudur. Fert dini bütün benliğiyle yaşar. Ferdin böyle bir içtenlikle yaşadığı başka hiçbir değer yoktur. Bu dinin kendisine mahsus özelliğinden kaynaklanır ki bunu dinden başka hiçbir sistemde bulmak mümkün değildir. Güngör dünyevi doktrinlerin din yerine geçme faaliyetlerindeki başarılarını bu doktrinlerin din gibi insanların temel problemlerine cevap verdiklerinden kaynaklandığını söylemektedir. Ancak bu doktrinler insanları din kadar tatmin edecek cevap üretememişlerdir. Çünkü "hiçbir dünyevi inanç veya merasim, kendi özünde bulunmayan bir maneviyat ihtiyacına cevap veremez."<sup>13</sup> Dünyevi sistemler birer birer tarih sahnesinden çekilirken, dinin tarihin her döneminde olduğu gibi günümüzde de insan hayatını yönlendiren unsur olması bunun delilidir. Güngör, insanların dini hayatlarından atamayacaklarını fakat dine bağlanma fikrinin muhtevasının yer ve zamana göre farklılık gösterebileceğini belirtmiştir. "Ama dinin esası değişmez, onun esasını teşkil eden kaynaklar, insanların özel yorumlarından müstakil olarak hiçbir değişmeye uğramaksızın durur. Din değişmediği halde insanların onunla ilgili anlayışları değişiyorsa o zaman bu değişimin

<sup>10</sup> Güngör, a.g.e., s. 50.

<sup>11</sup> Güngör, a.g.e., s. 50.

<sup>12</sup> Güngör, a.g.e., s. 50.

<sup>13</sup> Güngör, İs. Tas. Mes., s.176.



sebeplerini dinde veya insanlarda değil, onların dışında bir takım kaynaklarda aramamız lazımdır.”<sup>14</sup>

Güngör, toplumların eski güçlerini kaybettiklerinde, başka milletlerin işgaline uğradıklarında coğrafi, siyasi, sosyal yönden sıkıntılı durumlara düştüklerinde dine yönelmenin arttığının; huzur ve refah dönemlerinde özellikle de modern, çağdaş dönemlerde dinin toplumdaki rolünün azaldığının tarihi bir gerçek olmasına dikkat çekmektedir. Buna göre zamanımızda insanların dinden uzaklaşmaları, din hayatındaki çözülmenin sebebi ve insanların din müessesinden -din duygusundan değil- uzak kalmaları sosyal değişimlerden kaynaklanmaktadır. Din adamlarının, dinin bir sosyal müessese olduğunu hesaba katmayarak, onu ideolojik planda düşüncelerini, din hayatındaki gerilemeyi dine rakip ideolojilerin çıkmasına bağlamalarını eleştiren<sup>15</sup> Güngör, insanların din duygusundan asla uzak kalamayacaklarını, fakat din müessesinden sosyal değişimlere paralel olarak uzaklaşma ve yakınlaşmanın olabileceğini belirtir.

Güngör’e göre iş bölümü ve ihtisaslaşmanın yoğun olmadığı dönemlerde bütün kurumlar din ile iç içeydi fakat “modern cemiyette din artık diğer ihtisas sahaları arasında sadece bir tanesi haline gelmiştir; manevi ihtiyaçlarımızın bir kısmını tatmin etmeye yarayan bir saha.”<sup>16</sup> Endüstri toplumu dini, irrasyonel olanı, geleneği, yerel olanı bir kenara itmiştir. Fakat din hiçbir zaman yok olmamıştır. İnsanlar somut, görülebilir dünya dışında bazı inançlara da sahip olmuşlardır. Din ihtiyacını dinden başka şeylerle gidermeye çalışan toplumlar bunda başarılı olamamışlardır. İnsan fitratının dinsizlikten hoşlanmadığı ve bir toplum dinsel yönden gerilediği zaman bir veya daha fazla dinin onun yerini aldığı bir gerçektir. Güngör din müessesesindeki zayıflamalar karşısında, dinin kendini yeni şartlara göre yorumlayabilme özelliğinin harekete geçirilmesi gerektiği görüşündedir. Hiçbir doktrinin dinin yerine geçemeyeceği görüşünü savunan Güngör, dinin geçmişinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu, geleceğinin de insanlık ömrü kadar uzun olacağını söylemektedir. Zira o “yeryüzünde insanlık cemiyeti buldukça dinin de bulunacağı”<sup>17</sup> fikrindedir. İnsanların dünyaya din açısından bir mana vermeleri, hayatlarını düzenlemeleri, mantık gereği, dini olmayan bir mana sisteminden huzur bulamadıklarını gösterir. Dinin canlanması için önceki mana sisteminin dini olmayışı değil aynı zamanda dinin getireceklerine zıt bir hayatı temsil etmesi gerekir. İnsanlar dinsiz iken dindar olurlar veya dinlerinin eksik, kusurlu olduğu bazı noktalarda tatmin sağlayan bir başka din anlayışını kabul ederler. Her iki halde de yeni sistemin

---

<sup>14</sup> Güngör, Türk Kül. Mil., s. 154.

<sup>15</sup> Güngör, İ. B. Mes., s. 205.

<sup>16</sup> Güngör, a.g.e., s. 206.

<sup>17</sup> Güngör, Türk Kül. Mil., s.152.

etkisiyle bir veya daha çok noktada aralarında tezat olması ve bu tezadın belli bir istikamette –dinin derunileşmesi- çözülmeye doğru gitmesi esastır.<sup>18</sup>

İnsanlar dinden ayrılıp başka bir sistemi kabul etmiyorlar, bir dinden başka bir dine geçiyorlar. Din duygusu hiçbir zaman kaybolmuyor. Mevcut dinin yerine geçmek isteyen sistem yine dini bir sistem oluyor. Son yüzyıldaki siyasi ve sosyal doktrinler din adı altında ortaya çıkmasalar, ilmin maskesini takmasalar herhalde fazla taraftar bulamazlardı.<sup>19</sup> Bir dine inananlar kendilerinin üstünde Tanrıdan başka kuvvet görmezler, kendilerinin tanrılaştırmaya kalkanlar karşısına ilk çıkacak olan da dindir.<sup>20</sup> Din insanlara Allah'a kulluk etmelerini, başka hiçbir varlığa boyun eğmemelerini, Allah'ın dışındaki diğer varlıkları ilahi özelliklerle donatmamalarını istemektedir. İnsanın insana kulluğuna, insan onurunun ayaklar altına alınmasına karşı çıkmaktadır. “Dine takılan menfi tavırlar, dini ilimle karıştıran bir bilgi hatasından kaynaklanmakta bir de reformcuların bilgisizliğinden meydana gelmektedir.”<sup>21</sup> Bu bağlamda belirtilmelidir ki Güngör'e göre din imanla ilgilidir; bilgi ise deney ve gözleme dayanmaktadır.

### 3. İslam Dini ve Ölüm Sonrası Hayat Anlayışı

Erol Güngör'ün üzerinde önemle durduğu bir konu da İslam dini ve onun dünya görüşüdür. İslam, insanların manevi dünyalarını düzenlemekle yetinmez, kendisini bir hayat tarzı olarak takdim eder, onun emirleri ve yasakları incelendiğinde ferdi yönü ağır basan ibadetlerin bile sosyal bir yönünün bulunduğu dikkat çeker. Manevi buhran içinde bocalayan günümüz insanına İslam neler verebilir? Bu hususta Güngör İslam'ı diğer dinlerle kıyaslanamayacak bir konumda görür. İslam'ın ihtiva ettiği potansiyel kudret bütün insanlığın istifade edebileceği niteliktedir. Hukuk ve adalet anlayışı, insana ve dünyaya bakışı bir yana sosyal ve ekonomik problemlerin çözümünde bile İslam, sağladığı çözümler ile diğer dinlerden üstündür. İslam dini universal bir din olmak itibarıyla insanlar arasında ırk, soy, sosyal sınıf vs. farkları gözetmez. Allah'ın nazarında en kıymetli insan Ona en yakın olandır. Kuran insanların birbirlerini tanımaları için kabileler ve şubeler halinde yaratıldıklarını bildirmektedir. İslamiyet insanların herhangi bir soya mensup olmakla diğerlerine karşı üstünlük iddiasını yasaklamıştır. Yani İslam'da kavmiyetçilik yasaktır.<sup>22</sup> İslamiyet ile birlikte, cahiliye dönemi adetlerinden biri olan kavmiyetçiliğin ortadan kalktığını, yerine İslam kardeşliğinin geçtiğini görmekteyiz.

<sup>18</sup> Güngör, İ. Tas. Mes., s. 173.

<sup>19</sup> Güngör, Türk Kül. Mil., s.152.

<sup>20</sup> Güngör, a.g.e., s. 156.

<sup>21</sup> Güngör, a.g.e., s.163.

<sup>22</sup> Güngör, İ. B. Mes., s. 149.

Hız. Muhammed son peygamber olduğu için herhangi birinin ona vekil veya halef olması söz konusu değildir. Peygamberlik onunla sona ermiştir. şu halde peygamberin dini görevini üstlenme veya devam ettirmek için bir halifelik düşünülmesi İslam öğretisine aykırıdır. Sünni İslam öğretisinde din işlerini idare eden ve yalnızca manevi otoritesi bulunan bir halifelik makamı mevcut değildir. İslam dinine uygun vazife gören her devlet reisi halifedir; yani peygamberlerin devlet reisi olarak bulunduğu fonksiyona “halef” durumdadır. Halife kendi ülkesinin idaresiyle görevli olduğundan maddi otoriteye sahiptir. Ayrıca tüm İslam dünyası için bir tek halife bulunması şart değildir. Yani milli devletlerin varlığı İslam’ın siyaset görüşüne aykırı değildir. Halifenin vazifesi İslam cemaatinin işlerini yürütmek olduğu için İslam doktrinini kendi başına yorumlamaktan ziyade uygulaması esastır. Bir kimsenin devlet başkanı olması ona din konularında içtihatla bulunma yetkisi vermez.<sup>23</sup> Peygamber kendi dini misyonunu yürütecek bir vekil tayin etmemiştir. Peygamberden sonra halifelik görevini yüklenenler devlet işlerini idare etmekle yükümlüdürler.

Güngör’e göre İslamiyet’in insanları tek bir millet haline getirme diye bir davası yoktur. Milletlerin ayrılığını kabul eder. İslam hukukunun örfü büyük ölçüde yer vermesi İslam’ın mili statükoları kabul edişinin delillerinden birisidir. Milli hüviyetlerin varlığı İslam ile uzlaşmazlık teşkil etmemektedir. Milliyet farklarını hesaba katmayan bir İslam düşüncesi kaynağını İslam dininden ziyade, bazı siyasi oluşumlardan almaktadır. İslam doktrininde tek devlet fikri işlenmemiştir. İslam’ın gayesi Allah’ın emirlerine uygun ve kulların haklarına riayet eden bir devlet nizamının esaslarını göstermek olmuştur; bu esaslara uygun bir İslam devletiyle diğerı arasında fark gözetilmez. “Müslümanların bir tek siyasi bayrak altında toplanmaları dinin bir emri değildir.”<sup>24</sup> Bunun aksine de hüküm yoktur.

İslam âleminde milli farklar devam ederken ümmet dayanışmasının mükemmel örnekleri verilmiştir. Bunun en güzel örneğini Osmanlı’da görüyoruz. Güngör’e göre her İslam ülkesi önce kendi istiklaline kavuşacak sonra bütün bu müstakil İslam devletleri (milli devletler) halife etrafında bir birlik kuracaklardır. Yoksa bütün İslam devletleri tek bir devlet halinde bir tek halifeye bağlı olacak değildir. Böyle bir halifelik müessesesi tarihe mal olmuştur. Ölüm ve ölüm sonrası hayat hakkında Güngör, Hz. Peygamberin vefatı üzerine, Hz. Ebu Bekir’in şu sözlerinin çok manalı olduğunu belirtmiştir. “Her kim Muhammed’e inanyorsa bilsin ki o ölmüştür. Her kim Allah’a tapıyorsa bilsin ki Allah bakıdır”. Mevlana da kendi ölüm gecesine “düğün gecesi” demiştir. Biz ölüm kelimesini bile ortadan kaldırmışızdır. İnsanlar için ölmek yok; Hakka yürümek, rahmete yürümek, şehit olmak vardır. Bütün

<sup>23</sup> Güngör, a.g.e., s.142-145.

<sup>24</sup> Güngör, a.g.e., s.157.

bunların şahısların ötesinde daha yüksek hakikatler adına ölümün tabii bir hadise haline getirilmesine, hatta sıcak ve sevimli gösterilmesine işaret ediyor.

İslam'a göre ölen kimsenin günah defteri, kapanır sevap defteri ise açık kalır. Günahlarıyla birlikte şahsi yaşayışına ait hadiselerin dosyası öbür dünyaya gider, onlar hakkında hüküm vermek insanların işi değildir. Fakat ölen kişinin adına yapılacak her iyilik, ölünün hayatta iken kurduğu ve hala devam eden hayır müessesesinin devam ettirilmesi sevabını artırır. Saraylarını, konaklarını ve dergâhlarını türbe ve mezarlarla aynı yere koyan insanlar, hayat ile ölüm arasında bir tezat görmüyorlar demektir. Onların bu tavrı ölümün korkunçluğunu bize hissettirmiyor. Hakikat biz ölülerimizle birlikte yaşayan yahut ölüleri dirilerden ayırt etmeyen bir milletiz. Tıpkı camiler gibi türbeler de ışık ve renk içindedir. Ölüm, kâinat nizamının tabii bir parçasından ibarettir, ondan hiç kimse kurtulamayacaktır, herkes Allah'ın "bana dön" emrine uyarak ilahi mahkemeye çıkarılacaktır. Ölümler ile yaşayanlar arasında da irtibat kesilmez. Kötü hareketlerimiz onlara ıstırap verirken, iyi hareketlerimiz onları mutlu eder. Onları ziyaret etmek lazımdır. Bu ziyaretlerde Fatiha'dan başka hediye götürmek adet değildir. Bizim Müslüman olmayan atalarımız da Müslümanlar gibi ruhlarının Tanrıya varacağını düşünerek dövüştürdü. Savaşta ölen kişi Tanrının cennetine giderdi. Atalarımızın bu mizacı yeni imanla birleşti. Onların nazarında savaş başkalarının malını gasp etmek, kabilesinin intikamını almak, yağmalamak için değil de; inandığı büyük gerçeği duyurmak ve savunmak için yapıldı. Bugünkü gençlerin birçoğu, aldıkları materyalist terbiye sayesinde, savaşın artık ağır sanayi ve teknoloji meselesi olduğu görüşündedirler. Bu fikir sadece bu şekilde düşünenler için doğrudur. Kalbinde iman olmayanlar için sadiye demir ve çelikten yapılmış silahlar kalıyor. Fakat savaş meydanlarında yapılan mücadele fikir ve inanç kaygısından ayrı bir şey değildir.

Yine gençler bu terbiyeden dolayı ecdat ruhlarından yardım almayı batıl bir inanç sayıyorlar. Akıllı bir insanın bu türden şeylere inanmasına hayret ediyorlar. Ancak Erol Güngör'e göre, insanların sosyal hayatta kıymet verdikleri hiçbir şeyin fiziki temeli yoktur. Muhtaçlara yardım etmenin, vatan veya millet için fedakârlık yapmanın niçin gerektiği ispat edilmiş değildir. İnançlar da, yaşadığımız hayat içinde en az fizik kanunları kadar gerçekliğe sahiptir, çünkü insanların hayatını onların inançları idare etmektedir. Eyüp Sultan'ın güreşçiye kuvvet vermesine, Beşiktaşlı Yahya Efendi'nin dargın eşleri barıştırmasına, Dumlupınar'daki askerinin önünde Hüdavendigar'ın yeşil sancak açmasına imkan olmadığını ispat edin. İspatımız o inanç kadar güçlü olamaz. Evliyadan yardım umanların bu tür şeylere inanmayanları inandırma endişesi veya ihtiyacı yoktur. Bu tür münakaşaların kimin lehine netice vereceği açıktır. Velilerle el ele verenler bu vatani bize bağışladılar, onların maneviyatından

mahrum materyalist torunları kendi ocaklarını söndürmekten başka varlık gösteremediler.<sup>25</sup>

#### 4. Modern Çağın Problemleri ve İslam

Güngör, günümüz insanının sorunlarının neden kaynaklandığını ve İslam'ın bu insanlara neler verebileceğini araştırmıştır. Ona göre dünyanın en büyük buhranlarından biri; sosyal ve iktisadi organizasyonun insanı ezmesi ve bu ezilmeyi önlemeyen çarpık bir değerler sisteminin hakim olmasıdır. “Değer buhranının temelinde insanın psikolojik ihtiyaçlarının geri plana atılarak maddi kıymetlerin bütün hayatı sarması olayı vardır.”<sup>26</sup> Yani teknolojinin hakim kıldığı değerler insanı vasıtasız tatmin eden (sanat, din, ahlak) değerleri geri plana itmiştir. Modernizm insanlığın dertlerine bir cevap getirememiş, bazı problemleri daha da kötüleştirmiştir. İnsanlığın çektiği sefalet, uğradığı adaletsizlik azalmış değildir. Modern insanın sıkıntılarını gidermek için kullanabileceği bir izah sistemi de yoktur. Niçin acı çekiyoruz? Niçin bazı insanlar istedikleri her şeye sahip oldukları halde ruhlarını kemiren bir acıdan kurtulamamaktadırlar? Hangi hedefler insanı mutlu kılar hangileri bedbaht eder? Bütün bu üzüntüler, acı ve ıstıraplar sonucunda nereye varacağız?... Modernizm bu tip sorulara şu cevabı veriyor: “İnsanların isteklerinde hudut yoktur, insan kendine haz veren şeyleri elde etmek ve elem verenlerden kaçınmak için çalışır, en mutlu insan istediklerinin en çoğuna sahip olan insandır.”<sup>27</sup> Modernizm insan isteklerinin pek azını ve sadece bazı insanlar için karşılayabilmektedir.

Modernizm ıstırap getiriyor, hem de ona katlanma gücünü sağlayacak ideolojiyi vermekten aciz kalıyor. Hayatın sıkıntıları bitip tükenmek bilmeyen metafizik bir sıkıntı haline geliyor. İnsan hayatını kör döğüşü halinde kurtaran, kendisini ve dış dünyayı manalandıran bir anlayışa ihtiyaç duyuluyor. Güngör'e göre bu anlayış hem günlük hayatın ötesinde değerleri hedef almalı hem de tatmin edici olmalıdır. Tatmin edici olmanın en önemli şartı realitenin üstüne çıkarken ondan yine kopmamaktır. Günlük hayattaki menfaat çatışmalarının ötesinde bir değer tanımayanların felsefesi, insanı bir “dolap beygiri” derecesine indirmiştir. O hayatı büsbütün inkâr edenlerin ise insanı, bir “miskinlik felsefesi” içinde hapsetmek tehlikesi vardır. İslam'ın en kuvvetli tarafı işte buradadır. İslam tam bir denge felsefesi getirmiştir.<sup>28</sup> İslam insanın ne bu dünyadan el etek çekmesini ne de tamamen bu dünyaya bağlanmasını istemiştir. Kabul edilen genel prensip hem bu dünya hem de ahret için çalışmaktır.

Güngör, Doğuda içtimai fonksiyonu bulunmayan, sadece ferdi tatmin etmeye yarayan ve ona dünyayı bırakmasını tavsiye eden dinlerin bulunduğunu ifade etmiştir. Fakat günümüzde aranan böyle bir sistem değildir. “İnsanı bütünüyle

<sup>25</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Güngör, Türk Kül. Mil., s. 134-143

<sup>26</sup> Güngör, İ. B. Mes., s. 74

<sup>27</sup> Güngör, a.g.e., s. 77

<sup>28</sup> Güngör, a.g.e., s. 77

alıp ön plana çıkaracak ve bütün diğer şeyleri onun hizmetine verecek bir nizam aranıyor. İslam'ın gayesi de budur. Üstelik İslam böyle bir ideale hizmet edebilmek için kendini düzeltmek veya değiştirmek mecburiyetinde değildir. Onun özünde insan vardır. İnsan, İslam'a göre Allah'ın halifesidir. Kuran'da defalarca Allah'ın her şeyi insanın istifadesi için yarattığı bildirilmektedir. Bu türlü bir insan anlayışı başka herhangi bir doktrinde mevcut değildir ve böyle bir kıymet sistemi dünyanın bütün teorilerinden daha üstündür.<sup>29</sup> İslam, insanın pasif değil, aksine aktif olmasını istemektedir. Allah yeryüzünün hükümrانlığını ona vermiştir. Bilakis o yeryüzünde Allah'ın halifesi durumundadır.

Batı medeniyetinin, insanı makineleştiren teknoloji putuna esir olması Hıristiyanlığın doğrudan bir sonucu değildir. Batı dünyasının üstünlüğünü sağlayan kapitalist gelişme Protestan ahlakının zaferi olarak görülmüştür. İslam'ın ise liberal-kapitalist bir politikaya müsaade etmeyeceği açıktır; çünkü İslam dünya hayatını "ahretin mezarası" olarak görür. İnsanları Allah'ın emrettiği istikamette çalışmaya, yasakladığı yoldan uzaklaşmaya teşvik eder. Buna engel olan bir sosyal düzeni hoş görmesine imkân yoktur. İslam'ın hakim olduğu yerlerde sınıf mücadelesi, ırk kavgası, kölelik ve emperyalizm görülmemiştir.<sup>30</sup> İslam iman ve ibadet esasları ile insanın manevi ihtiyacını karşılar, onu biyolojik, psikolojik ve ekonomik yönleriyle ilgili ihtiyaçlarını karşılayacak kurallar da koymuştur. (vücuda zarar verecek nitelikteki ibadetlerin yasaklanması, senelik oruç gibi)

İslamiyet, bin dört yüz yıl önce siyasi organizasyon, fikir ve ilim sahasında büyük bir ilerleme yapmış, daha sonra gerilemiş, on dokuzuncu yüzyılda ise bu üstünlüğünü tamamen kaybetmiştir. İslam'ı gelecek medeniyet çağının en avantajlı sistemi görmek yanlış olmaz mı? İslam'da bu kudret olsaydı gerilemekten kurtulmaz mıydı? İslam'daki yaratıcı potansiyelin gerileme ile sona erdiğini iddia etmek gerçekleri görmemek olur. İslam esas olarak bir değerler sistemidir; her değer sistemi tarihi şartlara belli bir intibak gösterir. İslam belli bir kültür birikimi, belli bir coğrafya ve tarih içinde doğmuş, belli bir uygulama imkanı bulmuştur. O değer sisteminin başka bir zaman ve mekanda uygulanması farklı olacaktır, bu farklılık sistemin ilkelerinde değil, maddi görüşündedir. Her çağ, İslam'a yeni yorumlar getirecektir.<sup>31</sup>

Erol Güngör'e göre, İslam medeniyeti sıkıntılıdır ancak onun kaynakları dipdiri ayaktadır. İslam dünyasında karşılaşılan problemlerin çözümünde, dine müracaatta radikal tavır takınılmasını tasvip etmez. Yeni bir İslam medeniyeti inşa olunacaksa bunun ilim ve sağduyu ile ve İslami kültür birikiminin akıllıca kullanılmasıyla mümkün olabileceğini savunur. O, Müslümanların düşünce meselelerini, iman meselesi olarak görmelerini tasvip etmez ve düşüncelerinin

<sup>29</sup> Güngör, a.g.e., s. 208

<sup>30</sup> Güngör, a.g.e., s. 75

<sup>31</sup> Güngör, a.g.e., s. 78

doğruluğuna kriter olarak iman almamaları gerektiğini söyler. Bu imanı terk etmek anlamına gelmez; ancak düşünceye iman ölçüsü hakim olduğu zaman kimin doğru kimin yanlış olduğunu anlamaya hemen hemen imkan yoktur. İman ana hatlarıyla herkesi birbirine bağlamakla birlikte tartışmaya sokulduğu zaman insanların birbirini en ağır şekilde suçlamalarına yol açmaktadır. Bu yüzden Güngör, iman konusu şeyleri ya ret ya da kabul edebileceğimizi fakat asla tartışamayacağımızı söylemektedir. Oysa düşünce böyle değildir, onun gelişmesi hep veya hiç esasına dayanmamaktadır. Güngör böylece iman ile düşünce arasında ayırım yapma ihtiyacı duymuştur. İmanı doğruluğuna ilişkin yeterli bilgi temelleri olmadan bir önermenin geçerliliğini onaylama şeklinde tanımlamaktadır. Din, kişinin doğruluğunu ispatlama lüzumu hissetmediği bir önermenin kabulü olmaktadır. Böylece imanın bilgiye dönüşmesini, önermenin doğruluğunun açık-seçik hale gelmesine bağlamış olmaktadır. Nihayet iman iç gözleme dayanmaktadır. “Din her zaman insana makul zeminlerde sunulabilecek olan inancı taşımakta mantık gösterilerine konu edilmeyecek bir şeyi ispatlamaya kalkışmamakta, ama everensel ve ayrıntılı deliller sunmaktadır. Akıl ve diğer yardımcı melekelerle birlikte ciddi bir şekilde düşünmeye çağırılmaktadır.”<sup>32</sup> Güngör, iman meselesine fideist açıdan yaklaşmakta, aklın bu konularda yetersiz kaldığı, çelişkiye düşeceği ve din alanında aklın önemli bir fonksiyonunun olmadığı kanaatinde.

Müslümanlar geçmiş yüzyılların dini otoritelerine bir çeşit kutsiyet atfetmişler ve İslam düşüncesi denince de onlara müracaat etmektedirler. Oysa bugüne ayak uydurmak için eskiyi inkar etmek gerekmediği gibi onların bıraktığı yerde durmak veya onlardan başlamak da bir zorunluluk değildir. İslam konusunda bir hüküm vermek isteyenler Güngör’e göre İslam ile İslam tarihini birbirinden ayırmalıdır. İslam’a karşı gelişen ilgi ve bağlılığın verdiği potansiyelin yok edilmemesi için geçmişten başlamak yerine, bizzat içtihat ile ihtiyaç duyulan istikamete yönelmenin doğru olacağını hatırlatmaktadır.<sup>33</sup>

### 5. Ziya Gökalp’ın Din Anlayışının Bir Kritiği

Güngör, Ziya Gökalp’ın din ve dini Türkçülük hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesini de yapmıştır. Gökalp, Türk milliyetçiliğinin hangi prensiplere dayanması gerektiği ile ilgili görüşlerini ‘Türkçülüğün Esasları’ adlı eserinde açıklamaktadır. O zaman kadar düşüncelerini dağınık makaleler, ders notları, konferanslar, sohbetler ve şiirler halinde yaymış bulunan Gökalp bu eserinde ilk defa bütün bu görüşlerini derli-toplu bir bütün haline getirmiştir. Fakat bu eserde dinle ilgili sadece ‘Dini Türkçülük’ başlığı altında bir buçuk sayfalık bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde Gökalp, dini Türkçülük denince din kitapları ve hutbelerde vaazların Türkçe olmasını anlamaktadır; öyle ki, Türkçülükte din meselesi onun için bir dil meselesinden ibarettir. Bu düşünceyle Gökalp’ı;

<sup>32</sup> Subaşı, a.g.e., s. 249.

<sup>33</sup> Güngör, İs. Tas. Mes., s. 161.

Cumhuriyet devrinin laik inkılâpçılarından ve hatta dinde reform yapmak isteyen din dışı aydınlardan ayırt etmek çok güçtür. Güngör, Ziya Gökalp çapında bir sosyolog ve mütefekkirin din konusunu birkaç paragrafta adeta geçiştirmesini o günkü siyasi atmosfere bağlamıştır. Bu yüzden onun din görüşünü “Türkçülüğün Esasları” adlı eserinden değil de daha önce yazdığı “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” ve “Dine Doğru” adlı makalesinden çıkarılması gerektiği görüşündedir.<sup>34</sup>

Gökalp’ın din hakkındaki fikirleri Durkheim’den gelmektedir. Durkheim’e göre cemiyet hayatının temeli din hayatıdır; bütün sosyal müesseselerin, hatta düşüncemizdeki mantık kalıplarının temeli dinde bulunur. Durkheim, Comte’den gelen pozitivist bir zihniyete sahipti; O da Comte gibi batı dünyasının artık din yoluyla ayakta tutulamayacağını, cemiyetin son tekâmül merhalesinde pozitivist düşünceye ulaşmış bulunduğunu bu düşüncenin cemiyet tarafından benimsenmiş olmakla din gibi kutsal bir mahiyet kazandığını düşünüyordu. Güngör’e göre Gökalp’ı incelerken bunlar göz önünde bulundurulmalıdır. Yalnız, Gökalp bütün hayatında dinin ve mistik inançların tesiri altında kalmıştır. Durkheim’in pozitivist bir anlayışla sosyal bir realite olarak incelediği din onun vicdanında daima akisler ve çatışmalar yaratmıştır.<sup>35</sup> Gökalp’a göre cemiyet hayatı bir takım kıymetler etrafında şekillenmiştir. Bu kıymetler arasında aşağıdan yukarıya doğru bir mertbe sırası vardır. Bütün manevi kıymetleri ihtiva eden, ahlakın da içinde bulunduğu en yüksek sosyal kıymet odur ki mukaddes kelimesi ile ifade edilen dini kıymettir.<sup>36</sup> Din ahlaktan üstündür, kutsal olan şey mutlak surette iyidir. Ahlak insanı ancak fazilete kadar yükseltebilir, din ise evlialık denen kutsal makama çıkarır. Din sadece ahlakın üstünde olmakla kalmaz, aynı zamanda estetik kıymetin de üstündedir. En yüksek estetik kıymetler din sahasında yaratılmış olanlardır; zaten güzelin kökü kutsaldır. İlimi kıymete gelince, dini kıymet onun ulaştığından daha ilerideki hakikatleri kavramaktadır. İlim hakikati bulmak için mantık ve metot kullanır, dinin idrak vasıtası ise sezgidir. Sezgi ve içe bakış metodu herkesin kullanabileceği yollar değildir, bu yolları evlialık mertebesindeki kimseler kullanır. Sıradan insanlar için bunlar anlaşılmasız şeylerdir.<sup>37</sup> Din bütün değerlerin üstünde bulunmakta, onlara kutsallık izafe etmektedir. Güngör dinde, dini tecrübenin önemini vurgulamakta, din konusunda mantığın değil de sezginin geçerli olduğunu ifade etmektedir.

Gökalp, dinin ferdi şahsiyet bakımından önemi üzerinde de durmuştur. Ancak Gökalp’ın gayesi; dinin ferdi hayattaki rolünden ziyade cemiyet hayatındaki tesir ve önemini belirtmektedir. Dini kıymet sahasında fert olarak en

<sup>34</sup> Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (Haz: R. Güler-E.Kılınç) Ötüken Yay., İstanbul 1998, s.50.

<sup>35</sup> Güngör, a.g.e., s. 52.

<sup>36</sup> Güngör, a.g.e., s. 52.

<sup>37</sup> Güngör, a.g.e., s. 53.



yüksek şahsiyeti verenler evliya mertebesindeki kimselerdir, onlar cemiyete şahsiyet veremezler, cemiyete şahsiyet veren dindir, burada evliyanın rolü biter, peygamberin rolü başlar. Peygamber hem Hakk'a hem de halka yönelmiştir. Peygamber, Allah'tan vahiy alan, Allah tarafından vazifelendirilen kimsedir. Onların kitapları, sünnetleri ve teşkilatları vardır. Onlar cemiyeti terbiye ettikleri için ferdi ruhları terbiye eden velilere nispetle yüksek mevkileri vardır. Onların mucizeleri yanında evliyanın kerameti küçük kalır.<sup>38</sup> Din topluma yön vermekte, insanları belli değerler etrafında toplamaktadır. Güngör, “bir medeniyet her şeyden önce bir değerler, inançlar sistemidir: Müesseseler bu değer ve inançların birer eseri olarak ortaya çıkar”<sup>39</sup> derken medeniyet ile inanç sistemi arasında ilişki kurmaktadır. Onun, bu noktada Ziya Gökalp'ın medeniyet anlayışını benimsemediğini görüyoruz. Gökalp “Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, garp medeniyetindenim” derken medeniyet ile inanç sistemi arasında ilişki kurmuyor, bunların ayrı şeyler olduğunu düşünüyor. Bir toplumun batı medeniyetini benimseyip milli kültürünü koruyabileceğini savunuyor.<sup>40</sup> Güngör, Gökalp'ın bu görüşünü kabul etmemiştir. Özakpınar medeniyet ve inanç sistemi arasındaki bağı Güngör gibi değerlendirmiş buradan hareketle yeni bir medeniyet teorisi inşa etmiştir. Özakpınar; kültür ve medeniyetin birbirinden bağımsız olmadığını, medeniyeti besleyen şeyin bir inanç sistemi, kültürün ise inanç sisteminin ortaya çıkardığı medeniyetin neticesi olduğunu ileri sürmüştür<sup>41</sup> ki Güngör'ün “müesseseler bu değer ve inançların birer eseri olarak ortaya çıkar” cümlesi ile aynı manaya gelmektedir.\*

<sup>38</sup> Güngör, a.g.e., s. 54.

<sup>39</sup> Güngör, a.g.e., s. 93.

<sup>40</sup> Bkz. Ziya Gökalp, Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşma, (Haz. İbrahim Kutluk) Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1976

<sup>41</sup> Bkz. Yılmaz Özakpınar, Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi, Kubbealtı Nşr. Yay., İstanbul 1997

\* Güngör'ün eserlerinin incelediğimizde onun yukarıda ifade ettiğimiz kanaatine rağmen bu konuyla ilgili görüşlerinde yer yer çelişki göze çarpmaktadır. O Gökalp'ın kültür ve medeniyet ayrımını, halk kültürü ve Osmanlı medeniyeti bağlamında şiddetli eleştirilere tabi tutmuştur. Fakat buna rağmen o da Gökalp gibi kültürü maddi ve manevi diye ikiye ayırmış, bir topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak için benimsemiş olduğu hayat tarzının maddi ve manevi unsurlarıyla onun kültürünü oluşturduğunu söylemiştir. Medeniyeti ise; kültürler arası öğrenme yoluyla birbirine geçen ve bu suretle ortak hale gelen unsurlardır diye tanımlamıştır. Ancak önemli bazı noktalarda mesela Avrupa kültürü ve medeniyeti konusunda da Gökalp'tan ayrılmıştır. Güngör'e göre, Avrupa diye yevkücut bir kültür veya medeniyet yoktur; modern medeniyeti değişik şekilde temsil eden milli kültürler vardır. Milli kültürler medeniyete değişik şekillerde intikal eder, her millet medeniyeti kendine göre benimser. (Bkz. Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, “Teknoloji ve Kültür Değişmesi”, Töre D. Yayınevi, Ankara 1980, s. 7-34; Türk Kültürü ve Milliyetçilik) Özakpınar, Güngör'ün bu görüşlerini tenkit etmiştir. O, Güngör'ün kültür unsurlarının milletten millete geçip, milletler arasında ortak hale gelince nasıl medeniyet haline geldiğini sorgulamadığını söylüyor. Güngör'ün bu görüşlerini dikkate aldığımızda, neyin kültür, neyin medeniyet olduğunu ayırt etmek ve anlamak güç oluyor. Özakpınar,

## 6. Sonuç

Erol Güngör, Pozitivist zihniyete ve maddeci akımlarla mücadele eden, onları eleştiren bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, din tabiatüstü bir kaynağı olup, temel metafizik sorularına cevap vermek suretiyle insanın hayatını anlamlandıran, onu dünyadaki yalnızlığından kurtaran bir sistemdir. Zihnimizi meşgul eden metafizik problemlerden, yaşadığımız hayata ait pratik davranış kurallarına kadar her konuda bize yol göstermektedir. Değişen olgular dünyasında, ihtiyaç duyduğumuz değişmeyen değerleri dinden başka herhangi bir sistemde bulmak mümkün değildir. İnsanın metafiziksel sorunlarına din kadar tatmin edici cevaplar verebilen başka bir sistem olmamıştır, denilebilir. Tarihsel süreç içerisinde dine rakip sistemler ortaya çıkmış, bunların dinin yerine geçeceğine inanılmıştır. Birer bilgi ve ahlak sistemi olması bakımından bu tür materyalist sistemlerle din arasında, şeklen bir fark yoktur. Dinde hâkimiyetin kaynağının tabiatüstü bir varlık olması, aralarındaki en önemli farkı oluşturmaktadır. Dinin yerine geçeceğine inanılan sistemlerin en kuvvetlisi, hiç şüphesiz ilim olmuştur. Ancak ilim, insanlara belli bir inanç sistemi verecek mahiyette değildir ve din gibi tecrübeyi aşan konularla uğraşmamaktadır. İlmin ilgi alanı olay ve olgular dünyasıdır, metafizik âlem onun ilgi alanına girmemektedir. İlmin değer yaratması da söz konusu değildir, ancak müspet ilim ideolojisinden bir kısım değerler çıkarılma teşebbüslerinde bulunulmuştur. Bilimde meydana gelen ilerlemeler, pozitivistlere göre, metafiziğin hâkimiyetine son verdiği halde din ihtiyacını ortadan kaldıramamıştır. Hiçbir dünyevi sistemin kendi özünde bulunmayan bir maneviyat ihtiyacına cevap verebileceğine ihtimal vermeyen Güngör'e göre, İslam günümüz insanının ihtiyaçlarını karşılama hususunda diğer dinlerle kıyaslanamayacak bir üstünlüğe sahiptir. Bir tarafta günlük hayatta menfaat çatışmasından başka bir değer tanımayan, diğer tarafta da içtimai fonksiyonu bulunmayan ve ancak ferdi tatmin etmeye yarayan dinler bulunmaktadır. Oysa günümüzde, insanı bütünüyle ele alıp ön plana çıkaracak ve diğer her şeyi insanın hizmetine sunacak bir sistem aranmaktadır. İslam'ın gayesi de bundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla manevi buhran içinde bulunan insanlığın, aradığı değerleri İslam'da bulması mümkündür. İslam böyle bir ideale hizmet etmek için kendini yenilemek zorunda da değildir. Çünkü İslam realitenin üstüne çıkarken bile ondan kopmamaktadır.

---

Güngör'ün Gökalp'ın anlayışını bulanıklaştırdığı kanaatindedir. (Bkz. Yılmaz Özakpınar, "Erol Güngör'ün Kültür ve Medeniyet Anlayışı", Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meseleleri, içinde, TDV Yay., Ankara 1999, s. 277-296.)

## DÜN DEN BUGÜ NE TOKAT MEVLEVİ HANESİ

Sevay Okay Atılgan\*

### Abstract

#### Mavlavi House in Tokat from Past To Present

One of the most important subjects of the history of Turkish culture is the influence and development of Mavlavi Houses representing multi-faceted ground on the formation of social memory, which means tradition on the line extending from literature, music, science, mysticism, to folkloric values as well as arts within the historical processes. Especially in the Ottoman period, Mavlavi Teaching had found a wider spread and organization area than other sects. Many Mavlavi Houses were built in many cities of Anatolia and in Istanbul, and had played an active role in political and social structuring of society. In this context, Mavlavi House in Tokat is among the outstanding examples of provincial organization of the period. In this work, some findings are presented regarding recent investigations and present state of Mavlavi House in Tokat in this period, besides studying its historical and architectural aspects in light of the documents and resources referenced to early periods of its organization.

**Key Words :** Mavlavi House, Tokat, Mavlavi Teaching , Mevlevis.

#### Giriş

Temelleri Anadolu Selçukluları döneminde atılan, tarikat bağlamındaki asıl hüviyetini ve gücünü ise Osmanlı Devleti topraklarında kazanan mevlevihaneler toplumun maddi ve manevi değerlerinin biçimlenmesi, korunması, yaşatılması, ve sonraki kuşaklara aktarılması bakımından Türk kültür ve tarihinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Mevlevihaneler, Mevlana Celaleddin Rumi'nin (öl. h.672/1273) tasavvuf ilkeleri doğrultusunda, ancak kendisinin ölümünden sonra, halifesi Çelebi Husameddin (öl. h.684/1285) ve oğlu Sultan Veled (öl. h.712/1312) tarafından kurumsal bir nitelik kazanan Mevlevi tarikatı mensuplarının toplandığı, törenlerinin icra edildiği dini müesseselerdir<sup>1</sup>. Genellikle, merkezinde semahane, çevresinde türbe, mezarlık, Meydan-ı Şerif ve mescid yapılarının yer aldığı külliyeler biçiminde planlanan

---

\* Yrd. Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü.

<sup>1</sup> Server Dayıoğlu , **Galata Mevlevihanesi**, Ankara 2003, s.11.

Mevlevihaneler Osmanlılar döneminde, başta İstanbul ve Anadolu olmak üzere, Mısır'dan Macaristan'a kadar pek çok kent ve ülkede kurulmuştur.

Tarihsel süreç içerisindeki gelişimleri açısından Mevlevilik ve mevlevihaneler işleyiş ve organizasyonları bakımından çok yönlü açılımlarla Türk toplumunun sosyal ve kültürel alanlardaki bakış açılarının oluşmasında belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Nitekim, XI. yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen göçebe unsurlar arasında çeşitli tarikatlara mensup Türk dervişlerinin sözkonusu coğrafyadaki siyasi ve kültürel çehrenin oluşumunda etkin bir nüfuzla sahip oldukları yönünde güçlü dayanaklar bulunmaktadır<sup>2</sup>. Dağılım alanlarının genişliği, etkinliği ve sürekliliği bakımından "Mevlevilik" bu dini teşekküllerin en önde gelenidir.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Konya'da kurulmuş olan Mevlana Dergahı, Anadolu'daki Mevlevihanelerin ilk örneği ve merkezi olarak Mevleviliğin yayılmasına öncülük yapmış ; bu tarikata mensup nüfuzlu kişiler sayesinde mevlevihanelerin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Mevlevilik XV. Yüzyılın ilk yarısında Ulu Arif Çelebi (öl. h.719/1319) ile birlikte teşkilatlanmasını tamamlamış, Pir Adil Çelebi (öl. h.864/1460) zamanında ise tarikatın usul ve erkânı değişmemek üzere yerleştirilmiştir<sup>3</sup>. Bundan sonraki dönemlerde Mevlevi tekkeleri ve zaviyeleri bizzat Mevlevi halifeleri tarafından kurulmuştur. XVI. yüzyılda mevlevihanelerin sayısı giderek artmış, Mevlevilik köylere kadar yayılmıştır. Böylece, tekke ve zaviyeler gerektiğinde Anadolu'nun

<sup>2</sup> Bu konuda bkz.: Ömer, Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", **Vakıflar Dergisi**, Sayı: 2, Ankara 1942, s.279-386 ; Köprülü, Fuat, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, Ankara 1959 ; Ahmet Yaşar Ocak , "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış", **S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2, (II. Milletlerarası Osmanlı. Devleti'nde Mevlevihâneler Kongresi, Tebliğler), Özel Sayı, Konya 1996, s. 17-24 ; Kayaoğlu, İsmet, "Anadolu'da Onüçüncü Yüzyıl Derviş Tarikatları ve Sosyal Zümreler", **Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri**, (yay.hz.: Sevay Okay Atılgan, Azize Aktaş Yasa), Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı : 119, Kongre ve Sempozyum Bildirileri Dizisi : 19, Ankara 1997, s.19-27.

<sup>3</sup> Mevleviliğin tarihsel süreç içerisindeki gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Abdülbaki Gölpınarlı, **Mevlana'dan Sonra Mevlevilik**, İstanbul 1953 ; Abdülbaki Gölpınarlı, "Mevlevilik (Mavlaviyya)", **İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 8, İstanbul 1972, s.164-171; Abdülbaki Gölpınarlı, **Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler**, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997; Sezai Küçük, **Mevleviliğin Son Yüzyılı**, Vefa Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2007.

üçra köşelerinde emniyetli bir menzil hizmeti sunarken, diğer bir nokta da muharip dervişler olarak savunma hatları oluşturmuşlar, buldukları bölgelerde giderek nüfuz kazanmışlardır. Bu dönemde İstanbul'da da mevlevihaneler açılmış, Osmanlı payitahtında Mevlevilik büyük rağbet görmüştür. Tarikatın yapısı gereği sürekli üst düzey yöneticilerle yakınlık içinde gelişip büyüyen ve yayılan Mevlevilik XVII. yüzyıla kadar çelebiler ve tarikat mensuplarıyla bu özelliğini devam ettirmiştir. Bu dönemde mevlevihanelerin yaşatılması, buralarda görev yapan şeyh ve dervişlerin geçimlerinin karşılanması amacıyla bazı vakıflar kurulmuştur. Vezirler, beyler ve paşalar tarafından inşa edilen Mevlevi dergahlarının tamirleri de bu şekilde, padişah emriyle hazineden karşılanmış ve Mevlevilik bu yüzyıldan itibaren adeta bir devlet müessesesi haline almıştır<sup>4</sup>. XIX.yüzyıl boyunca da bu etkinliğini koruyan mevlevihaneler, bu yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü ekonomik ve iktisadi problemlerden etkilenmiş ; merkezden gelen dergah gelirlerinin azalması, vakıf gelirlerinin ortadan kalkması ve nihayetinde 30.XI.1341 (1925) tarihli “*Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Ünvanların Men ve Ilgasına Dair Kanun*” hükmünün yürürlüğe girmesiyle önemlerini kaybetmişlerdir<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Gölpınarlı, a.g.e., s. 245-248 ; Küçük, a.g.e., s. 31-33.

<sup>5</sup> Mevlevilik ve mevlevihanelerin tarihçesi için ayrıca için bkz.: Nejat Göyünç, “Osmanlı Devletinde Mevleviler”, **Belleten**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Cilt: 55, Sayı: 213, Ankara Ağustos 1991, s.351-358 ; Mehmet Önder, **Yüz Yıllar Boyunca Mevlevilik**, Ankara 1992 ; Baha Tanman, “İstanbul Mevlevihaneleri”, **Osmanlı Araştırmaları**, Sayı: XIV, İstanbul 1994, s.177-183 ; Ekrem Işın, “Mevlevilik”, **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, Cilt : 5, İstanbul 1994, s.422-430; Goncagül Erdoğan, **Osmanlı Devleti'nde Mevlevi Tarikatı'nın Klasik Öncesi Dönemi (13-17. yüzyıl)**, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999.

## 1. Tokat Mevlevihanesi

### 1.1. İlgili Literatür

Tokat'ta Mevleviliğin varlığı ve bu alandaki faaliyetlere yönelik ilk bilgilerimiz Mevleviliğin kuruluş dönemlerine kadar inmektedir. Ahmed Eflaki'nin şeyhi Ulu Arif Çelebi'nin emriyle h.718(1318)'de başlayıp, h.754(1358) tamamladığı *Menakıbu'l-Arifin* (Ariflerin Menkıbeleri) adlı eseri Tokat'taki Mevleviliğe dair bilgiler bulabildiğimiz en eski tarihli kaynaktır. XV.yüzyılın ikinci yarısında bizzat Mevlevi halifeleri tarafından kurulmuş yapılar içerisinde yer aldığı anlaşılan Tokat Mevlevihanesi hakkındaki ilk önemli bilgiler Eflaki tarafından verilmiştir<sup>6</sup>.

Tokat Mevlevihanesi'nin bir sonraki dönemine ilişkin bilgilerimizin kaynağı, başta Başbakanlık Osmanlı Arşivleri olmak üzere, Konya Mevlana Müzesi Arşivi, Vakıflar Genel Müdürlüğü merkez ve taşra teşkilatlarında yer alan konuyla ilgili çeşitli arşiv belgeleri ve şer'iyeye sicilleridir. Bu belgeler çeşitli yazarlar tarafından ayrıntılı bir şekilde kaleme alınmış, yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmıştır<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ahmet Eflaki, **Ariflerin Menkıbeleri**, (Çev.: Tahsin Yazıcı), Cilt I-II, Milli Eğitim Basımevi, İkinci Baskı, İstanbul 1964.

<sup>7</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Tayyib Gökbilgin, "Tokat", **İslam Ansiklopedisi**, Cilt :12/1, İstanbul 1972, s.405-406; Ahmet Şimşirgil, **Osmanlı Taşra Teşkilatında Tokat (1455-1574)**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1990 ; Ömer Demirel, **Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü (1700-1850)**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1991; Sadi S. Kucur, **Sivas, Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları: Vakfiyelere göre**, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Tarih Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1993; Hasan Yüksel, "Tokat Mevlevihanesi", **II. Milletlerarası Osmanlı Devletinde Mevlevihaneler Kongresi (Tebliğler)**, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Özel Sayı, (Konya, Mayıs 1996), Konya 1996, s.61-68 ; Goncagül Erdoğan, **a.g.t.**, Barihüdâ Tanrıkorur, **Türkiye Mevlevihaneleri'nin Mimari Özellikleri** (3 cilt), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2000 ; Sezai Küçük, **XIX. Asırda Mevlevilik ve Mevleviler**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2000; Mehmet Beşirli, **Tokat (1771-1853)**, **Orta Karadeniz Kentleri Tarihi I**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 16, Araştırma Serisi No: 7, Tokat 2005, s.329-346 ; Sezai Küçük, **Mevleviliğin Son Yüzyılı**, Vefa Yayınları, İstanbul 2007.

Tokat Mevlevihanesinin tarihsel seyrini takip edebildiğimiz bir sonraki belge Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sidir<sup>8</sup>. Mevlevihaneden övgüyle söz eden yazar Tokat Mevlevihanesi için ayrıca bir bani ismi verse de, yapı hakkında detaylı bilgi sunmaz.

Bundan sonraki bilgilerimiz yine arşiv kayıtları, şer'iyye sicilleri ve vakıf tutanaklarına ilişkin bazı belgeler ışığında derlenebilmektedir. Bu kayıtların irdelendiği yayınlar arasında en eski tarihli olanı Tayyib Gökbilgin'in İslam Ansiklopedisi için yazdığı "*Tokat*" maddesidir<sup>9</sup>. Yazar burada bazı arşiv kayıtlarının numaralarını vermekle birlikte, bu bilgilere daha detaylı olarak yer verilen ilk çalışmalar Tokat ilini de içeren yüksek lisans ve doktora tezleri olmuştur<sup>10</sup>.

Diğer yandan, Tokat Mevlevihanesi'nin konu edildiği ilk önemli çalışma Hasan Yüksel tarafından kaleme alınmıştır<sup>11</sup>. Bu makale Eflaki, Evliya Çelebi, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, Konya Mevlana Müzesi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivleri'nde Tokat Mevlevihanesi'yle ilgili kayıtların doğrudan değerlendirildiği ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Yazar ayrıca burada ilk defa mevlevihanenin mimari yapısı ve o günkü durumu hakkında da kısaca bilgi vermiştir.

Doğrudan Tokat Mevlevihanesini konu almasa da, mevlevihanenin mimari özelliklerinin ayrıntılı bir doküman eşliğinde tanıtıldığı ilk çalışma Barihüdâ Tanrıkorur tarafından hazırlanmıştır<sup>12</sup>. Türkiye Mevlevihaneleri'nin mimari özelliklerini 3 cilt halinde ele alan yazar, çalışmasında Tokat Mevlevihanesi'ne de yer vermiş, 1984 yılında incelediği yapının tarihçesiyle birlikte mimari özelliklerini detaylı bir şekilde kaleme almıştır. Yazar çalışmasında, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Konya Mevlana Müzesi, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivleri vd. bazı belgelerde yer alan Tokat Mevlevihanesi'yle ilgili bilgileri etraflı bir incelemeye tabi tutmuştur.

Sezai Küçük aynı tarihlerde ele aldığı XIX. Asırda Mevlevilik ve Mevleviler konulu doktora tezinde ise Tokat Mevlevihanesi'ni ayrı bir başlık

<sup>8</sup> Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, (Hz. Y. Dağlı-Kahraman, S.E.-Sezgin, İ), 5. Kitap, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s.35-36.

<sup>9</sup> Gökbilgin, **a.g.m.**, s.400-412.

<sup>10</sup> Bkz.: Şimşirgil, **a.g.t.** ; Demirel, **a.g.t.** ; Kucur, **a.g.t.**

<sup>11</sup> Yüksel, **a.g.m.**, s.61-68.

<sup>12</sup> Tanrıkorur, **a.g.t.**

halinde değerlendirirken, daha çok Başbakanlık Osmanlı ve Konya Mevlana Müzesi Arşiv kayıtlarından yararlanmıştır<sup>13</sup>.

Tokat Mevlevihanesi'ne ilişkin son detaylı çalışma Mehmet Beşirli tarafından hazırlanmıştır. Yazar, 1771-1853 yılları arasındaki Tokat şer'iyeye sicillerine dayanarak oluşturduğu çalışmada Tokat Mevlevihanesi'ni ayrı bir bölüm olarak ele almış, mevlevihane vakfı, gelirleri ve sorunları üzerine ayrıntılı bilgiler sunmuştur<sup>14</sup>.

### 1.2.Tokat Mevlevihanesi'nin Tarihçesi

Tokat'taki Mevlevilik faaliyetlerine ilişkin ilk bilgilerimiz Ahmet Eflaki'nin *Menakıbu'l-Arifin* (Ariflerin Menkıbeleri) adlı eserinde yer almaktadır<sup>15</sup>. Yazar burada günümüze ulaşmayan ilk hanikah yapısının, Selçuklu veziri Muineddin Pervane'nin daveti ve Mevlana'nın müsaadesiyle Tokat'a giden şeyh Fahreddin-i Iraki tarafından yaptırıldığını, ve şehirde bu dönemde Mevlana'yı sevenlerden bir topluluk oluşturulduğunu belirtmektedir. Bunun dışında aynı yazarın rivayet ettiğine göre : Veled Çelebi döneminde Tokat'a giden Ulu Arif Çelebi'nin Tokat'ta, Konyalı Arife-i Hoşlika isminde bir kadın müridesi bulunmaktadır. Ulu Arif Çelebi zamanında Tokat'ta ayrıca, Konyalı Mevlana Rukneddin-i Urmeviyyü'l-Veledi isimli vaizin oğlu Nasreddin Mevleviliğin temsilciliğini yapmıştır. Eflaki'ye göre Ulu Arif Çelebi'nin annesi Garake Hatun da Tokat'a gitmiştir. Menakıbu'l-Arifin'de yer alan bilgiler Mevleviliğin Tokat'ta bu dönemde bir hayli tanındığını ve ilgi gördüğünü teyit etmekle birlikte, burada müstakil bir tekke veya zaviyenin bulunduğu dair açık bir ifadeye rastlanmaz. Bu nedenle yapının bu ilk dönem tarihi ve mimarisi hakkında fazlaca bir bilgimiz bulunmamaktadır.

Eflaki'den sonra Tokat Mevlevihanesi'ne dair ilk önemli verilere, ilki II. Mehmed dönemine ait h.859(1455), h.890(1485) ve h.926(1519) tarihli *Tapu Tahrir defterleri* ile h.984(1576) tarihli *Defter-i Evkaf-ı Rum*'da

<sup>13</sup> Küçük, a.g.t.

<sup>14</sup> Beşirli, a.g.e., s. 329-346. Kitaptaki bu bölüm, yazarın daha önce kaleme aldığı aynı konulu makalesinin genişletilmiş halidir. Bkz.: Mehmet Beşirli, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Tokat Mevlevihanesi ve Gelirleri İle İlgili Sorunlar", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt : 13, Sayı: 2, Elazığ Temmuz 2003, s.337-373.

<sup>15</sup> Ahmet Eflaki, a.g.e., I. Cilt: s.172, 388, 541 ; II. Cilt : s.136, 262, 278, 294, 309, 326, 327, 347, 348.



rastlanmaktadır<sup>16</sup>. Tahrir defterlerinin 1455 tarihli olanında, Tokat'ta bulunan 34 hanikah yapısından birisinin Hankah-ı Mevlevi adıyla kaydedildiği ve bu yapının 32 hanelik Mevlevihane Mahallesi'nde bulunduğu not edilmiş ; 1485 tarihli diğer kayıta ise, Mevlevihane Mahallesi'ndeki hane sayısının 32'den 8'e düştüğü belirtilmiştir. T. Gökbilgin, bu dönemde şehirdeki Müslüman nüfusunun azalmasını, Safevi hükümdarı Uzun Hasan'ın Tokat üzerine yapmış olduğu tahripkar sefere bağlamaktadır<sup>17</sup>. 1519 tarihli kayıta yer alan "*Mahalle-i Hoca İbrahim nam-ı diğer Mevlevihane*" ibaresinden Mevlevihane Mahallesi'nin adının değiştirildiği anlaşılırken ; 1576 tarihli Defter-i Evkaf-ı Rum'daki vakıf kayıtlarında artık mevlevihanenin adına rastlanmamaktadır.

Tokat Mevlevihanesi'nin tarihçesi hakkında bilgi edinebildiğimiz bir sonraki kaynak Evliya Çelebi Seyahatnamesi'dir. 1656 yılında Tokat'a gelen yazar eserinde Mevlevihane hakkında aşağıdaki övgü dolu sözleri aktarır :

*"Evvela, cümleden ma'mur ve abadan olup banisi merhum ve mağfurun-leh Süliün Muslu Paşa'dır kim Sultan Ahmet Han vüzerasından olup sadr-ı a'zam olamamıştır. Ama sahiyyü'l-vücut, sahib-i kerem u cud bir zat olmağla ruh-ı Mevlana'yı şad ve tarik-i Mevlevi fukarasını dilşad etmek için bir mevlevihane bünyad etmiştir ki misli bir diyarda yoktur. Meğer İstanbul'daki Beşiktaş Mevlevihanesi ola, amma bunun andan ziyade evkafı olmağla gayet ma'murdur. Sema'hane etrafında sema'zen fukaralarının hücrelerinin cümle revzenleri, canib-i erba'asındaki şükufe ve murgzarlı bağ-ı ireme nazırdır. Haftada iki gün mukabele olup ayin-i Mevlana iderler kim guya Hüseyin Baykara fasılları olur. Ale'l-husus Sızıltı-zadeler namında neyzenleri vardır ki her biri kendi sanatının ferididir. Şeb ü ruz cümle fukara ehıbbaya ni'met-i Mevlana'sı mebzuldür"*<sup>18</sup>.

Döneme ilişkin arşiv belgeleri ve diğer bazı kayıtlar Evliya Çelebi'yi destekler nitelikte bilgiler ihtiva etmektedir. Örneğin, Tokat Mevlevihanesi Şeyhi Mehmed Hadi Efendi'nin Konya Çelebisi'ne yazdığı h.1327 (1909) tarihli mektupta, mevlevihanenin h.1048 (1638) tarihinde Sülün Muslu Ağa namındaki Tokatlı bir zat tarafından hamam, hazire ve Muslu Ağa köşkü ile birlikte bir kompleks olarak yaptırıldığı belirtilir. Bu ilk yapı zamanla yıkılmış, h.113 (1701) yılındaki bir yangında Mevlevihane'nin gelirleri de yok olduğundan,

<sup>16</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Gökbilgin, **a.g.m.**, s. 405-406 ; Şimşirgil, **a.g.t.** ; Demirel, **a.g.t.** ; Kucur, **a.g.t.** ; Yüksel, **a.g.m.**, s.61-68 ; Erdoğan, **a.g.t.**, Tanrıkorur, **a. g. t.**, s. 267-283; Beşirli, **a. g. e.**, s. 329-346 ; Küçük, **a. g. e.**, s. 257-261.

<sup>17</sup> Bkz.: Gökbilgin, **a.g.m.**, s.406.

<sup>18</sup> Evliya Çelebi, **a.g.e.**, s. 35-36.

gelir getirecek yeni binalarla birlikte h.1115 (1703) yılında tekrar inşa edilmiştir. Mevlevihanenin 1703'teki vakıf gelirleri bir bahçe, bir hamam, 4 dükkan, 2 değirmen, bir arsa, bazı binalar ile bakır karhanesi ve Kapan Hanı'dır<sup>19</sup>. Vakıf gelirlerinin kullanımı hususunda mevlevihane şeyhleri ile Tokat Voyvodaları arasında zaman zaman anlaşmazlıklar olmuş ve bunlara ilişkin bazı fermanlar çıkarılmıştır<sup>20</sup>.

Tokat h.1207 (1792)'de büyük bir yangın daha geçirmiştir. Bu yangında da zarar gördüğü düşünülen Mevlevihane binası yenilenmiş, mevcut yapı mimari ve dekorasyon unsurları açısından 19.yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilmiştir. Tekkelerin kapatıldığı dönemde (1925) mevlevihane külliyesinde semahane, derviş hücreleri, şeyh ve meydan odalarını içeren bir ana bina, bir mutfak, türbe, hamam, selamlık, şeyhe ait Mevlevi konağı (harem), geniş harem bahçesi ve hamuşan (mezarlık) bulunmaktadır<sup>21</sup>.

Uzun süre boş kalan Mevlevihane 1934 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından tescil edilmiş, 1939 yılında onarılarak on yıl boyunca Jandarma Alay Komutanlığı tarafından kadınlar hapisanesi olarak kullanılmıştır. Bu süre içinde ana binanın iç kısımları bir hayli değiştirilmiştir. Mevlevihane 1949 yılındaki selden zarar görünce boşaltılmış, 1951-54 yılları arasında tekrar onarım görmüştür. 1954 yılından itibaren İmam Hatip Lisesi erkek yurdu olarak kullanılmaya başlanmış; 1987 yılına kadar yatılı erkek Kur'an kursu olarak kullanılan yapı, daha sonra yatsız kız Kur'an kursuna tahsis olunmuştur<sup>22</sup>. Bu arada 1976 yılında yapılan eksik tescilleme işlemi nedeniyle, Mevlevihane'nin orijinal kompleks parseli bozulmuş ve yapılar değişik mülkiyetlerde, parçalı halde günümüze ulaşmıştır. Bu yıllarda mutfak ve türbe yıkılıp, yerine yeni bazı binalar ile bahçe arsası üzerine Jandarma Alay Komutanlığı'na ait büyük bir bina inşa edilmiştir. 1990'lı yıllarda mutfak ve türbe yerine inşa edilen binalar da yıkılmış, Jandarma Alay Komutanlığı binası

<sup>19</sup> Yüksel, **a.g.m.**, s.62-63.

<sup>20</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Beşirli, **a.g.m.**, s.337-373 ; Beşirli, **a.g.e.**, s. 332-346.

<sup>21</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz.: Tanrıkorur, **a.g.t.**, s.269.

<sup>22</sup> Tokat İl Müftülüğü tarafından Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü'ne yazılan 10.Eylül 1991 tarih ve 60/038/840/2443 sayılı belgede mevlevihanenin uzun yıllardır kız Kur'an kursu olarak kullanıldığı belirtilmekte, yapının onarım ihtiyacından doğan boşaltma talebi karşısında biraz daha süre istenmektedir. Yine aynı belgede 1992 yılında yapımı tamamlanacak olan bir başka binaya geçebilecekleri belirtilmiştir. Bkz.: Tokat Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşiv Dosyası.

bir süre Tokat Milli Eğitim Müdürlüğü Sağlık Ocağı olarak kullanılmıştır<sup>23</sup>.(resim 1,2).

1997 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından başlatılan restorasyon programı, çeşitli aksaklıklardan dolayı ancak 2005 yılında tamamlanabilmiş, müzenin açılışı ise 2006 yılında gerçekleşmiştir. Yapı bugün, “Tokat Mevlevî Kültürü ve Vakıf Eserleri Müzesi” olarak hizmet vermektedir (resim 3).

### 1.3. Tokat Mevlevihanesi Şeyhleri ve Bu Konudaki Son Bulgular

Tokat Mevlevihanesi Şeyhi Mehmed Hadi Efendi'nin Konya Çelebisi'ne yazdığı h.1327 (1909) tarihli mektup, “*mevlevihanenin h.1048 (1638) tarihinde Sülün Muslu Ağa namındaki Tokatlı bir zat tarafından kurulduğu*” bilgisi yanında, 1638 yılından itibaren Tokat Mevlevihanesi postnişinliğine kimlerin getirildiği hususunda bir liste de ihtiva etmektedir. Buna göre : Tokat Mevlevihanesi'nin ilk şeyhi **Ramazan Dede** isimli kişidir. Mehmed Hadi Efendi bundan sonra, Abdülahad Dede'ye kadar postnişinliğe atanan şeyhler hakkında bir bilgisi olmadığını belirtmektedir. Bu dönemde şeyhlik yapan kişiyle ilgili bilgiye bir başka kaynaktan rastlanmaktadır<sup>24</sup>. Bu kaynağa göre şair **Talib Şeyh Mehmed Dede** (öl. h.1100/1688) 17. yüzyıl sonlarına doğru Tokat mevlevihanesi şeyhidir. H.1114-15 (1703) yılında yapıyı yeniden inşa ettiren **Müderriş Şeyh Mehmed Efendi** ise mevlevihanenin bir sonraki şeyhi olarak görev almıştır.

Başbakanlık Osmanlı Arşivlerindeki h.1170 (1757) tarihli bir başka belgede, Ahmet el-Mevlevi ismindeki bir kişinin, Tokat Mevlevihanesi şeyhliğinin kendisine verilmesine dair istekte bulunduğu anlaşılmalı birlikte, bu konuda kesin bir malumat bulunmamaktadır<sup>25</sup>. **Abdülahad Dede** (öl.1766) mevlevihanenin Tokat Mevlevihanesi'nin dördüncü şeyhi olup, 1764 yılında Beşiktaş Mevlevihanesi'nin 9.postnişinliğine tayin edilmiştir. Barihüda Tanrıkorur Mevlevi şeyhlerine ilişkin oluşturduğu tabloda beşinci şeyh olarak **Hüseyin Dede Efendi b. Abdülahad Dede** adını verir<sup>26</sup>. Bunun arkasından

<sup>23</sup> Tokat Mevlevihanesi'yle ilgili yazışmalar için bkz.: Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Dosya No: 60.01/30; Ayrıca bkz.: Tokat Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşiv Kayıtları, Tokat Müze Müdürlüğü Arşiv Kayıtları ; Yüksel, **a.g.m.**, s.66-68 ; Ethem Çatalbaş, “Mevlevihane”, **Tokat Kültür ve Araştırma Dergisi**, Sayı: 10, Tokat, Ocak 1997, s.14-16; Tanrıkorur, **a.g.t.**, s.270.

<sup>24</sup> Bu konuda bkz.: Yüksel, **a.g.m.**, s.64.

<sup>25</sup> Bkz.: Küçük, **a.g.e.**, s.259.

<sup>26</sup> Tanrıkorur, **a.g.t.**, s.279.

**Şeyh Hüseyin Dede** gelmektedir. XVIII. Yüzyılda Tokat mevlevihanesinde şeyhlik yaptığı düşünölen bir başka Mevlevi ise şair **Kani Efendi**'dir<sup>27</sup>. Bir sonraki Mevlevi şeyhi **Hafız Mehmed Efendi** Şeyh Mehmed Hadi Efendi'nin sözkonusu mektubuna göre h.1205-1230 (1790-1814) yılları arasında Tokat Mevlevihanesi'nin postnişinidir. Bu kişinin Şeyh Hafız Emin Efendi ile aynı kişi olduğu düşünölr<sup>28</sup>. H.1234 (1819) tarihli bir belgeye göre bu dönemde Tokat Mevlevihanesi'nin postnişini Hüseyin Dede'nin oğlu **Seyyid Osman Dede**'dir<sup>29</sup>. Bir sonraki **Şeyh Hasan Dede Efendi**'nin (öl.h.1245/1829) postnişinliğe getiriliş tarihini Mehmed Hadi Efendi 1814 olarak verse de bu tarihin şüpheli olduğu düşünölr<sup>30</sup>. Bununla birlikte bu konuda fikir yürütmemizi sağlayabilecek yeni bazı bulgular sözkonusudur.

2008 yılında Tokat Müzesi Deposu'nda bulunarak, Tokat Mevlevî Kültürü ve Vakıf Eserleri Müzesi'ne getirilen ve Mevlevihaneye ait olduğu anlaşılan ahşap yazı levhalarının üzerindeki mühürlerde Şeyh Hasan Dede Efendi'nin adının geçmesi şeyhin aynı zamanda hattatlıkla da meşgul olduğunu göstermektedir. Çeşitli duaların yer aldığı bu levhalarda :

*“Eser-i hame-i es-Seyyid eş-Şeyh Hasan el-Mevlevi”*

(Mevlevi Şeyhi Hasan'ın kaleminden çıkmıştır ) ibaresi dikkat çekicidir.

Şeyh Hasan'ın mührünü taşıyan yazı levhalarından bir tanesinde h. 1231 (1816) tarihi yer almaktadır (resim 4,5). Bu tarih Mehmed Hadi Efendi'nin 1814 olarak verdiği tarihle uyumlu görünmektedir. Buna göre, 1816 yılında Mevlevihane dua levhalarını yazan Hasan Efendi'nin bu tarihte Tokat Mevlevihanesi'nde bulunduğu anlaşılmakta ; bu ise önceki şeyhlerin postnişinlik süreleri hakkında şüpheli bir durum yaratmaktadır.

H.1245-1261 (1829-1845) tarihleri arasında Tokat Mevlevihanesi şeyhliğinde **Emin Efendi** (öl. h.1261/1845) bulunmaktadır. Bundan sonra sırasıyla h.1261-1292 (1845-1875)'te Emin Efendi'nin kardeşi **Şeyh Ali Rıza Efendi**, ölümü üzerine yerine geçen oğlu **Şeyh Mehmed Hadi Efendi** (h.1292-1327/1875-1909) postnişin olmuşlardır. Şeyh Mehmed Hadi Efendi'nin Birinci Dünya Savaşı ilan edildiğinde Mevlevi dervişlerinden oluşın 31 kişilik bir

<sup>27</sup> Bu konuda bkz.: Halis Turgut Cinlioğlu, **Osmanlılar Zamanında Tokat**, II. Kısım, Tokat 1950, s.76 ; Önder Göçğün, “18. Yüzyıl Klasik Türk Şiiri'nin, Nüktedan Bir Mevlevi Şairi : Tokatlı Kani”, **Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu** (2-6 Temmuz 1986), Ankara 1987, s.565-572.

<sup>28</sup> Yüksel, **a.g.m.**, s.64.

<sup>29</sup> Yüksel, **ay.mk.**, s.65 ; Tanrıkorur, **a.g.t.**, s.279.

<sup>30</sup> Yüksel, **a.g.m.**, s.65.

gönüllü taburu kurması ve bunların Tokat'tan uğurlanışı halk tarafından coşkuyla karşılanmıştır<sup>31</sup>.

Tokat Mevlevihanesi'nin son şeyhi **Abdulahdi (Ergin) Efendi** olup, yaklaşık 15-16 yıl Tokat Mevlevihanesi postnişinliğinde bulunmuşlardır<sup>32</sup>. Şeyh Abdulahdi Efendi'nin kızı Bedriye Üstün'ün çocukluk arkadaşı olan Tokat eşrafından Aysel Yoğurtçuoğlu'nun aktardıklarına göre : “Tokat'ın son şeyhi Abdulahdi Efendi yaşı küçük olduğu için beratını almak üzere annesiyle İstanbul'a giderken yolları üstündeki şehirlerde bulunan mevlevihanelerde kalmışlardır. Şeyh soyadı kanunu çıkınca Ergin soyadını almış, kendisine Bey sokağının girişinde 3000 metrekairelik bir yer vakfedilmiştir”<sup>33</sup>.

Tokat Mevlevî Kültürü ve Vakıf Eserleri Müzesi'nin bahçesinde bugün, burada şeyhlik yapmış üç Mevlevi şeyhinin mezarı bulunmaktadır. Yayınlarda bu mezartaşlarından Şeyh Hafız Mehmed Emin Efendi'ye (öl. h.1230/1814) ait olanının daha önce Tokat Müzesi'nde bulunduğu belirtilmesine karşın<sup>34</sup>, sözkonusu mezartaşı bugün Muslu Ağa Konağı bahçesindeki hamuşanda yer almaktadır. Diğer iki mezartaşından ilkinde :

*“Hüve'l-Hallaku'l-baki  
Allah la-ilahe illa hüve  
Eş-şeyh el-Hac Osman el-Mevlevi  
Mevlevihane-i Tokad ruhiçün  
El-fatıha sene 1203”* ibaresi yer alır (resim 6).

Diğer mezartaşında ise :

*“Hüve'l-Hallaku'l-baki  
Allah la-ilahe illa hüve  
Eş-şeyh Mehmed Emin el-Mevlevi  
Mevlevihane-i Tokad ruhiçün  
El-fatıha sene 1261”* tarihi verilmiştir<sup>35</sup> (resim 7).

<sup>31</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Nuri Köstüklü, **Vatan Savunmasında Mevlevihaneler (Balkan Savaşlarından Milli Mücadeleye)**, Konya 2005.

<sup>32</sup> Bkz.: Yüksel, **a.g.m.**, s.65 ; Tanrıkorur, **a.g.t.**, s.279.

<sup>33</sup> Aysel Yoğurtçuoğlu ile 04.12.2006 tarihinde Tokat'ta yapılan söyleşi.

<sup>34</sup> Tanrıkorur, **a.g.t.**, s.282.

<sup>35</sup> Mevlevihaneye ait levhaların ve mezartaşı kitabelerinin okunması hususundaki yardımlarından dolayı Çankırı Karatekin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,

#### 1.4.Tokat Mevlevihanesi'nin Konumu, Mimari ve Süsleme Özellikleri

Tapuda 9 pafta, 71 ada ve 28 parselde kayıtlı olan Tokat Mevlevihanesi Tokat Merkez Soğukpınar Mahallesi'nde bulunmaktadır. 3000 metrekarelik bir alan üzerine kurulmuş olan Mevlevihane'ye Bey Sokağı yönünden, iki renkli kesme taştan basık kemerli avlu giriş kapısı ile girilmektedir. Sade çift kanatlı ahşap kapı, dikdörtgen silme profil çıkıntılı bir bordürle çevrilmiştir. Kapının iki yanında devam eden avlu duvarları sadece kuzeyde mevcuttur.

Günümüze ulaşabilmiş semahane bölümü ve taşıdığı Osmanlı Barok-Ampir üslubundaki mimari unsurlarından dolayı 19.yüzyıl özellikleri yansıtan ana bina, 14,5x12,2 m. ölçülerinde kareye yakın dikdörtgen planlı, bağdadi, ahşap ve karkaslı kerpiç duvarlı, iki katlı bir yapıdır (plan 1, 2). Ana binanın, evlerde olduğu gibi, alaturka kiremitle örtülmüş ahşap kırma çatısı vardır. Doğu cephesi dışında, bütün cepheleri geniş bir saçakla çevrilmiş olup kuzey ve batı cephelerinde çıkmalar bulunmaktadır. Yapının cepheleri üst katta altı-üstlü iki sıra, alt katta tek sıra dikdörtgen pencerelerle hareketlendirilmiştir<sup>36</sup>.

Mevlevihanenin ikinci katında bulunan semahane kısmına dışarıdan "L" biçimli bir merdivenle çıkılır. Merdivenin üzerinde yer alan kemer ve örtü, merdivene anıtsal bir giriş havası kazandırmış, ayrı giriş düzenlemesi ile katlar birbirinden bağımsız birimler haline getirilmiştir. Semahanenin girişi önüne ise ahşap sütunlu bir revak yerleştirilmiş olup, çift kanatlı orijinal ahşap kapısı oyma tekniğinde yapılmıştır. Üst kata hakim olacak derecede geniş tutulmuş olan semahane içte, ahşap sütunlarla taşınan bağdadi bir kubbe ile örtülüdür. Sema yapılan orta mekânı; üzerlerinde Allah, Muhammed, Dört Halife ile Mevlana ve Şems gibi Mevlevilerce değer verilen teolojik isimlerin yazılı olduğu levhalarla kaplı on altı adet ahşap direk tarafından çevrelenir. Güneyinde alçı malzemeli mihrap bulunur ve semahanenin girişi mihrabın tam karşısındaki girişten sağlanır. Girişin sağında ve solunda sema ayinini izlemeye gelenler için ayrılmış kısımlar ile üst kısmında sazandelerin yer aldığı mahfil şeklinde mutribhane bulunmaktadır. Semahanenin doğu tarafında ise ara kat şeklinde kadınlar mahfili bulunmaktadır. Semahaneye bakan kafes kısmından oluşan kadınlar mahfiline, semahane girişinin de bulunduğu balkon kısmından, ayrı bir açıklıkla dışarıdan girilir. Oldukça dar olan bu kadınlar mahfili kısmındaki kafeslikli bölümden sema gösterileri rahatlıkla takip edilebilir. Yine üst katta

---

Tarih Bölümü Öğretim Üyesi Yrd. Doç Dr. Abdurrahman Sağırlı'ya teşekkürlerimi sunarım.

<sup>36</sup> Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz.: Tanrıkorur, a.g.t., s.272-278.

bulunan ve uzun dikdörtgen bir plana sahip, orijinalinde derviş hücrelerinin olduğu kısım, basık tavanı ve önündeki dar koridoru ile asimetrik bir özellik arz etmektedir.

Alt katta kuzeybatı köşesinde yer alan ve muhtemelen şeyhin misafir veya toplantı odası olarak kullandığı başodanın ana avluya ve batıya ikişer penceresi bulunmaktadır. Bu odanın çitakari tekniğiyle ajurlu tarzda oyulmuş tavan göbeği oldukça ihtişamlıdır. Alt kat derviş hücreleri ile hamamın arasında bulunan sundurmalı koridordaki hela sonradan ilave edilmiştir. Çeşitli dönemlerde onarım görmesi nedeniyle özgünlüğünü kısmen yitiren yapı, mimari ve süsleme unsurlarından dolayı 19. yüzyılın ikinci çeyreğine tarihlendirilmektedir.

Oldukça geniş bir bahçeye sahip olan yapının doğusunda halen işlevselliğini koruyan ve kendisine bitişik olan hamam ise özel mülkiyette olup, kısmen özgünlüğünü korumaktadır.

Mevlevihanenin güney-doğusunda, Şeyh ailesinin ikameti için ayrılmış Muslu Ağa Konağı bulunmaktadır. Bey Hamam Sokak, No.6 ve parsel 32’de bulunan Muslu Ağa Konağı iki katlı bir yapı olarak düzenlenmiştir. Ahşap karkas arası kerpiç duvarlı yapının zemin kat altında bodrum bölümü bulunmaktadır. Önünde mutfaklı bir “iş evi” bulunur. Üst katta konuk odaları ve teras yer alır. Merdivenlerden çıkıldığında soldan ilk oda girişte küçük bir hol ile bölünmüş olup, sağ tarafta bir tuvalet ve küçük bir hamam yer almaktadır. Yine konuk odası olarak düzenlenmiş sağdan ikinci odanın özgün kalemişi tavan süslemeleri büyük oranda yenilenmiştir. Bu odalar ve diğer iki oda geleneksel Türk evi tarzında döşenmiş olmakla birlikte, yapının özgün dönemine ait çok az bir iz taşır (resim 8). Mevlevihanenin harem kısmı olan Muslu Ağa Konağı, plan ve süsleme özellikleri bakımından Türk ev mimarisinin önemli örneklerinden birisidir. Yapıda 18.yüzyıl ortalarından 19.yüzyıl sonlarına kadar geçen üç farklı döneme ait tavanların yer alması konağın çeşitli dönemlerde onarımlar gördüğüne işaret etmektedir<sup>37</sup>.

Mevlevihane kompleksinin bahçe düzenlemesi de 2004 yılındaki restorasyon sonrasında yenilenmiş ; yapılar arasında geçişi sağlayan taş döşeli sembolik yollar yanı sıra, küçük havuz ve köprülerle alana çağdaş bir park

<sup>37</sup> Bkz.: Mahmut Akok, “Tokat Şehrinin Eski Evleri”, **İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 2, Ankara 1958, s.129-151; Halit Çal, **Tokat Evleri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları : 894, Tanıtma Eserleri Dizisi : 9, Ankara 1988 ; Tanrıkorur, **a.g.t.**, s.277.

görünümü verilmiştir. Bahçenin batı kanadında ise geleneksel tarzda yapılmış bir şadırvan bulunmaktadır.

### 1.5.Tokat Mevlevihanesi'nin Bugünkü Durumu

Tokat Mevlevihanesi bugün **Tokat Mevlevî Kültürü ve Vakıf Eserleri Müzesi** olarak hizmet vermektedir. Zemin kat ve üst kat odaları ayrı bölümler halinde düzenlenmiştir.

Zemin kat planı beş oda, bir giriş holü ve tuvalet bölümünden oluşmaktadır. Eskiden derviş odaları olduğu düşünülen bu birimler bugün seksiyon odaları olarak düzenlenmiştir. Müzede, Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bağlı cami ve mescitlerden elde edilen tarihi eser niteliği kazanmış teberrukat eşyaları sergilenmektedir .

Eserler çoğunlukla Osmanlı döneminden olmakla birlikte, Selçuklu döneminden nadide örnekler de bulunmaktadır. Girişin hemen solundaki **1. Oda**'da kandil, şamdan ve bakır kaplar gibi maden sanatı örnekleri sergilenmektedir.. Bu eserler Selçuklu, Osmanlı dönemine ait olup, pirinç, bronz ve gümüşten yapılmışlardır.

Soldaki **2. Oda** kilim, cicim, minder ve halı-yastık örneklerine ayrılmıştır. Bu eserler, Tokat, Yozgat, Sivas, Malatya gibi değişik yerlerde dokunmuş olup 18.-19.yüzyıllara aittir. **3. Oda**'da halı ve seccadeler sergilenmektedir. Burada, 16 ve 18.yüzyıllara ait iki halı parçası ile karşılıklı duvarlara yerleştirilmiş, Sivas, Kırşehir, Kayseri gibi yörelerde dokunmuş 19.yüzyıla ait halı örnekleri bulunmaktadır. Girişin hemen sağında ise aynı yöre ve dönemlerden pek çok halı, birbiri arasından geçirilebilen raylı sergileme tekniği ile arka arkaya asılmış olarak ziyaretçilerin ilgisine sunulmuştur. Bu halılar da yine, Tokat ve civarındaki çeşitli camilerden toplanarak buraya getirilmişlerdir.

**4.Oda** , Tokat'taki çeşitli yapıların kazı ve restorasyon çalışmaları sırasında ortaya çıkan, yada vatandaşlarca müzeye bağışlanan küçük objelere ayrılmıştır. Bunlar arasında, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden pişmiş topraktan testi, kandil ve parfüm şişeler, seramik kap parçaları, çini mozaik duvar süslemeleri, sakal-ı şerif kutuları ile 19.yüzyılda yapılmış iki duvar saati bulunmaktadır.

Önceleri Şeyhin kabul odası (Başoda) olarak kullanıldığı düşünülen zemin kattaki **5. Oda**'da, 15-20 yüzyıllar arasına tarihlendirilen yazma eser ve kitaplar sergilenmektedir. Bunlar arasında, tezhipli el yazması Kur'an-ı



Kerim'ler, Şecereler, mantık, felsefe, musiki, tasavvuf, fıkıh kitapları ile sosyoloji, tarih, teoloji, tıp, kimya, kozmoğrafya konularında çeşitli kitap ve sözlükler bulunmaktadır. Bu eserler odanın sağ ve sol duvarlarında sıralanan camekanlı raflar içerisinde teşhir edilmektedir. Kapının karşısında yer alan bölüm ise, derviş sohbetlerine uygun olarak geleneksel bir düzenleme içerisinde döşenmiş, yapay mankenler ile o günün atmosferi oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu odada dikkat çekici bir diğer unsur ise, odanın tavanını süsleyen oyma tekniğinde yapılmış ahşap tavan göbeğidir. 19.yüzyıl özellikleri gösteren bu göbek, yaprak ve çiçek motifleriyle düzenlenmiş yüksek bir ahşap işçiliğine sahip olup, tavanın diğer kısımları geçme kafes motiflerle bezelidir. Bu seksiyonlar dışında, zemin katın giriş holünde de bazı objeler sergilenmektedir. Bunlar arasında ; Osmanlı döneminden bakır bir kazan, ahşap tavan göbeği ve kalemişi süslemeler bulunmaktadır.

Mevlevihanenin ikinci katında bulunan semahane kısmına dışarıdan bir merdivenle çıkılır. Üst katın büyük bölümünü kaplayan semahaneye önündeki ahşap sütunlu revak kısmından girilmektedir. Kapı açıldığında, sema yapılan orta mekâna yerleştirilmiş olan yapay mankenler Mevlevî müziği eşliğinde dönmeye başlamakta ; ziyaretçiyi o günün atmosferine çekmektedir (resim 9). Girişin hemen üst kısmında sazanelere ayrılmış olan bölümde de yine ellerinde Mevlevî çalgılarıyla yer alan yapay mankenler uhrevi bir dünyayı temsil ederler. Ortadaki kubbeyle bölünmüş olan girişin sağ ve solundaki koridorlarda ise Mevlevî ayinlerinde kullanılan ney, def, kudüm, tesbih, sikke, sema tahtası gibi çeşitli objeler sergilenmektedir. Girişin yine hemen sağında ve solunda Osmanlı dönemine ait iki sancak, köşelerde camekan içerisinde el yazması Kur'an örnekleri ve birkaç şamdan da sergilenen eşyalar arasındadır. Üst katta semahane odasının yanında bulunan ancak girişi dışarıdan olan uzun dikdörtgen planlı diğer birim ise yan yana iki uzun koridor şeklinde düzenlenmiştir. Daha dar olan giriş holünün sağ-sol ve tam karşıdaki duvarında çeşitli halılar sergilenmektedir. 18-19 yy.lara ait olan bu halılar Malatya, Merzifon, Tokat, Yozgat gibi yörelerde dokunmuştur. Bu dar koridorun hemen solundan küçük bir kapıyla diğer bölmeye geçilir. Daha geniş olan bu odada da yine karşılıklı duvarlarda 18-19.yüzyıldan Sivas, Nevşehir, Tokat, Doğu Anadolu gibi çeşitli yörelere ait halılar sergilenmektedir.

Binanın arka kısmındaki geniş bahçe alanında Şeyh ailesinin ikametine ayrılmış Muslu Ağa Konağı ile Hamuşan denilen mezarlık alanı bulunmaktadır. Mevlevîhâne'nin güney-doğusunda yer alan Muslu Ağa Konağı, geleneksel Türk evi dekorasyon ve yaşıntısının mankenler eşliğinde canlandırıldığı bir

müze haline dönüştürülmüştür. Üst katta yer alan dört oda da bu anlayışı yansıtan konuk odaları olarak düzenlenmiştir.

### **Sonuç**

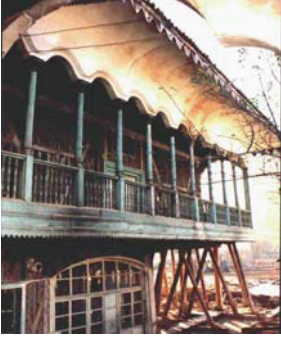
Tarihi Mevleviliğin ilk dönemlerine kadar uzanan Tokat Mevlevihanesi, 13.yüzyıl başlarından, 19.yüzyılın sonlarına kadar önemli bir Mevlevi merkezi olmuştur. Kaynaklar erken dönemlerden itibaren Tokat'ta Mevleviliğin ilgi gördüğü yönünde güçlü bilgiler sunmaktadır. Bunlar arasında 17.yüzyılda şehre gelen Evliya Çelebi'nin notları oldukça dikkat çekicidir. Yazarın aktardıklarına göre Tokat Mevlevihanesi bu devirde küçük bir taşra yapısı görünümünden uzaktır. Bu devirde Tokat'ta, İstanbul'daki Beşiktaş Mevlevihanesiyle kıyaslanabilecek kadar görkemli bir yapının bulunması, Mevlevilik ve tarikat olgusunun ne denli güçlü olduğu konusunda şüphe bırakmamaktadır. Bu dönemde Mevlevihane'ye ait vakıf gelirlerinin zenginliği de bu görüşü destekler niteliktedir. Tokat Mevlevihanesi'nin uzak illerden de ilgi görmesi ve çeşitli devlet erkani tarafından ziyaret edilmesi, Osmanlı topraklarında geniş bir sahaya yayılan Mevlevilik faaliyetleri içerisinde Tokat Mevlevihanesi'nin önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

Tokat Mevlevihanesinde görev yapmış olan Şeyhler hakkında bize bilgi veren kaynaklar, bu kişilerin esasen İstanbul'daki idari merkez ile yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Şeyhlerden bazılarının İstanbul'daki mevlevihanelerde de görev alması bunu doğrulamaktadır. Bu ilişkilerin bir diğer yansıması sanatkar-şeyh hüviyetinde kendini göstermektedir. Şöyle ki, Tokat Mevlevihanesi'nde şeyhlik yapan Kani gibi şair postnişinlerin varlığı İstanbul'daki yönetimin ilgisini çekmiştir. Şeyh Hasan Efendi de aynı şekilde hattat sanatkar yönüyle öne çıkmakta, böylece Tokat'ta güzel sanatlara ve edebiyata olan ilgi Mevlevilik aracılığıyla cazip bir uygulama alanı bulmaktadır.

Tokat Mevlevihanesi mimari ve süsleme özellikleri bakımından da devrinin diğer mevlevihane yapıları içerisinde özel bir öneme sahiptir. Mimari açıdan ev-tekke tipolojisi içerisinde değerlendirilen Tokat Mevlevihanesi esasen çeşitli yapılardan oluşan bir külliye şeklinde tasarlanmıştır. Bu görkemli tasarım Mevleviliğin Tokat'daki uygulanırılığı ve teşkilatlanması açısından konuya verilen önemle koşut bir yaklaşıma işaret ediyor olmalıdır. Tokat Mevlevihanesi açısından yaşanan en büyük talihsizlik ise yapının uzun yıllar içerisinde tahribata maruz kalması ve farklı dönemlerde uygulanan bilinçsiz onarımlar neticesinde özgün niteliğini büyük oranda kaybetmesidir. 2000'li yıllarda kurumsal nitelikte başlatılan restorasyon programları ardından, bugün artık müze olarak hizmet veren yapının mimari ve süsleme özellikleri daha çok

19.yüzyıl özelliklerini taşıyan bazı unsurlarla temsil edilmektedir. Bununla birlikte Tokat Mevlevihanesi bütün olarak değerlendirildiğinde, kapladığı alan, içerisindeki yapıların ana plan özellikleri ve nadide süsleme örnekleri ile Türk konut mimarisinin çarpıcı bir görünümünü sunarken, görkemli plastik etkisi bakımından da Mevleviliğin mistik atmosferini dünden bugüne taşıyan uhrevi bir dünyanın kapılarını aralamaktadır.

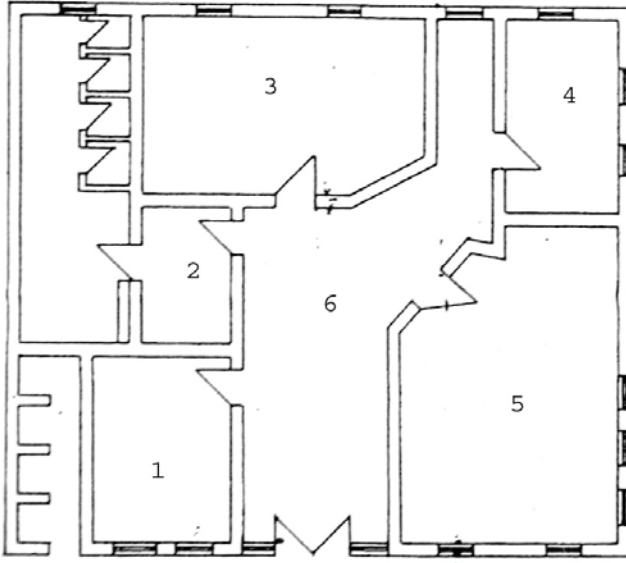
## RESİMLER



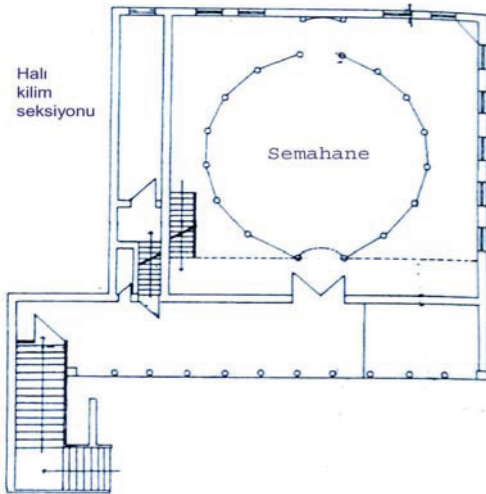
**Resim 1-2.** Restorasyon Öncesinde Tokat Mevlevihanesi (Tokat Mevlevî Kültürü ve Vakıf Eserleri Müzesi Arşivi'nden alınmıştır).



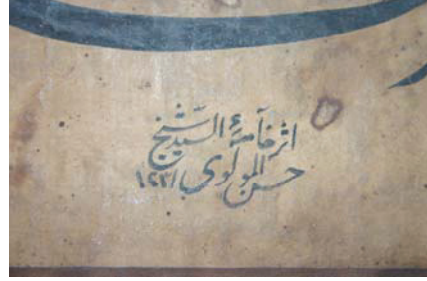
**Resim 3.** Restorasyon Sonrasında Tokat Mevlevihanesi, (Tokat Mevlevî Kültürü ve Vakıf Eserleri Müzesi Arşivi'nden alınmıştır).



**Plan 1.** Tokat Mevlevihanesi Zemin Kat Planı,  
(Tokat Mevlevî Kültürü ve Vakıf Eserleri Müzesi  
Arşivi'nden alınmıştır).



**Plan 2 . .** Tokat  
Mevlevihanesi 1. Kat  
(Semahane) Planı,  
(Tokat Mevlevî  
Kültürü ve Vakıf  
Eserleri Müzesi  
Arşivi'nden  
alınmıştır).



**Resim 4-5.** Tokat Mevlevihanesi Levha Örneklerinden (Sevay Okay Atılğan Arşivi, Tokat Kasım 2007)



**Resim 6.** Tokat Mevlevihanesi Bahçesinde Şeyh Osman Efendi'ye Efendi'ye Ait 1203 tarihli Mezar taşı, (Sevay Okay Atılğan Arşivi, Tokat Kasım 2007).

**Resim 7.** Tokat Mevlevihanesi Bahçesinde Şeyh Mehmed Emin Ait 1261 tarihli Mezar taşı, (Sevay Okay Atılğan Arşivi, 2007).



**Resim 8.** Tokat Mevlevihanesi, Muslu Ağa Konağı, (Sevay Okay Atılğan Arşivi, Tokat Kasım 2007).



**Resim 9.** Tokat Mevlevihanesi, Semahane Odası, (Sevay Okay Atılğan Arşivi, Tokat Kasım 2007).





## CUMHURİYET DÖNEMİ DİN ÖĞRETİMİ PROGRAM ANLAYIŞLARI\*

Tugrul YÜRÜK\*\*

### Abstract

#### The Understandings of Religious Education Curricula in Republican Area.

In this study, it is attempted to identify the curriculum understanding of Republican era curricula of religious teaching. The study is dealt in three parts. The first part is the understandings of religious education curricula in the early Republic and one-party periods (1924-1946); the second part is the understandings of religious education curricula in the multi-party democracy period (1946-1948); the third part is the understandings of religious education curricula in the after 1980 (1980-2006).

**Key Words:** Curriculum Development, Curriculum Understanding, Religious Education, Religious Education Curricula, The Understandings of Religious Education Curricula.

### A. Giriş

#### 1. Problem Durumu

Sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçiş sürecinde yaşanan gelişmeler, bilimsel alanda pek çok değişikliği beraberinde getirmiştir. Bu alanlardan en önemlilerinden birisi de eğitim bilimidir. Özellikle felsefe ve psikoloji çalışmalarında yaşanan değişimler, bu alanlarla çok yakın bir şekilde ilişkili olan eğitim bilimindeki çalışmaları da etkilemiştir. Bilginin anlamı, bilginin zihinde oluşum süreci, öğrenmenin nasıl gerçekleştiği gibi konular biraz daha fazla araştırılmaya başlanmış ve bu konular hakkındaki mevcut birikim değişmeye başlamıştır. Sonuçta konu ve toplum merkezli genel eğitim paradigması bu gelişmeler ışığında yerini birey ve sorun merkezli bir paradigmaya bırakmıştır. Eğitim paradigmasındaki değişim sonucunda eğitim ve öğretim programları üzerindeki bir değişim de kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu çerçevede Türkiye’de Cumhuriyet döneminin başlangıcından günümüze kadar din öğretimi programlarının hangi program anlayışlarına sahip oldukları ve yaşanan

---

\* Bu çalışma, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

paradigma değişiminden etkilenip etkilenmedikleri araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır.

Cumhuriyetin başlangıcından günümüze kadar ilk ve ortaöğretimde – isimleri farklı da olsa- birçok din öğretimi programı geliştirilmiştir. Cumhuriyet döneminde Türkiye’de uygulanan din öğretimi programları şu şekildedir:

1. 1924 (1340) İlk Mektep Kur’ân-ı Kerîm ve Din Dersi Müfredat Programı
2. 1924 (1340) Lise Birinci Devre Din Dersi Müfredat Programı
3. 1926 İlk Mektep Din Dersi Müfredat Programı
4. 1930 İlk Mektep Din Dersi Müfredat Programı (Şehir ve Köy İlkokulları)
5. 1948 İlkokul Din Dersi Müfredatı
6. 1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersi Müfredatı
7. 1967 Liseler ve Bunlara Denk Okullarla Lise Seviyesindeki Meslek Okullarının 1. ve 2. sınıflarında Okutulacak Din Bilgisi Dersi Programı
8. 1968 İlkokul Din Bilgisi Programı
9. 1976 Ortaokul Din Bilgisi Programı
10. 1976 Lise Din Bilgisi Programı
11. 1982 Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Programı
12. 1988 İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı
13. 1992 İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı
14. 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı
15. 2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı
16. 2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı

Araştırmanın temel amacı, Cumhuriyet döneminde uygulanan din öğretimi programlarının hangi anlayışlara sahip olduklarının program geliştirme alanının verileri doğrultusunda karşılaştırılmalı bir şekilde ortaya konulmasıdır. Türkiye’de program geliştirme ile ilgili çalışmaların çok yeni olduğu söylenebilir. Din öğretimi alanındaki durumu incelediğimizde yine benzer bir durumla karşılaşırız. Ancak Türkiye’de diğer öğretim programlarıyla birlikte din öğretimi programları ile ilgili çalışmalar da bulunmaktadır<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Din dersi öğretim programlarının dışındaki diğer öğretim alanlarının programları ile ilgili araştırmalar için bkz. Deniz Korkut, *1948-1991 Yılları İlköğretim 5. Sınıf Matematik Ders*

## 2. Araştırma Soruları

Belirlenen problem doğrultusunda araştırmanın temel soruları şu şekildedir:

- Cumhuriyet dönemi süresince din öğretimi program anlayışlarını etkileyen faktörler nelerdir?

---

*Programlarının Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2005; Musa Bilgen, *Liselerde Tarih Dersinin Programının Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1980; Abdülkadir Paksoy, “Lise Tarih Dersi Müfredat Programları ve Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi”, *Öğretmen Dünyası*, Cilt: 18, Sayı: 213, Yıl: 1997, s. 5-12; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *İlk ve Orta Öğretim Tarih Programları Hakkında*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1973, s. 961-967; Selma Soyca, *2005 Yılı İlköğretim 5. Sınıf Matematik Programının Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2006; Elif Sarıcan, *1998 ile 2004 Sosyal Bilgiler Öğretim Programlarının Vatandaşlık Değerleri Açısından Karşılaştırılması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2006; Gamze Gülbahar, *Cumhuriyet Dönemi (1920-1950) Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2006; Mustafa Yılmaz, *1938-1960 Yıllarında Türkiye’de Kullanılan Tarih Öğretim Programları ve Ders Programlarının İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006. Din dersi öğretim programlarının incelenmesi ve değerlendirilmesi için bkz. Recai Doğan, “1980’e Kadar Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Sempozyumu*, MEB Yayınları, Ankara 2003, s. 611-646; Beyza Bilgin, “1980 Sonrası Din Dersi Programları”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Sempozyumu*, s. 671-693; Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “Eğitim Bütünlüğü İçinde Din Öğretimi ve Öğretim Programları Üzerine”, *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı 7-9 Nisan 2005*, İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya 2005, s. 493-499; Halis Ayhan, “Örgün Eğitimdeki Din Kültürü ve Ahlak Öğretiminin Müfredat Programlarının Geliştirilmesi”, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu, (1-2 Mayıs 1997)*, Kayseri 1998, s. 211-226; Mustafa Tavukçuoğlu, “Cumhuriyet Dönemi Din Derslerinin İlkokul Programlarındaki Yeri”, *SÜİFD VI*, s. 147-168. Araştırmanın konusu olan Cumhuriyet döneminden başlayıp günümüze kadar gelen süreçte din öğretimi program anlayışlarının ortaya konulması üzerine müstakil bir çalışma olarak Recai Doğan’ın “1980’e Kadar Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)” isimli bir tebliği bulunmaktadır. Tebliğde Cumhuriyet’in başlangıcından 1980’e kadar uygulanan din öğretimi program anlayışları tebliğ sınırları içerisinde ortaya konulmuştur. Adı geçen tebliğde konu, sadece din öğretimi programları ile sınırlandırılmış, Cumhuriyet döneminde program geliştirme alanındaki değişikliklerin din öğretimine etkisi ve din öğretiminin kendi özel boyutları açısından değerlendirilmiştir. Tebliğ, konunun çalışılmasına ufuk açması açısından önemli fakat bütün kapsamıyla araştırılmaması açısından sınırlıdır. Konuyla alakalı diğer çalışmalar ise Cumhuriyet dönemi örgün din öğretimi programlarını tamamen ele alan çalışmalardan ziyade belli bir dönemi ele alan çalışmalardır. Ayrıca yapılan çalışmalar, doğrudan program anlayışını ortaya koymaya yönelik olmayıp daha çok programların din-siyaset, din-devlet vb. farklı açılardan incelenip değerlendirilmesi özelliğini taşımaktadır.

- Din öğretimi programlarının temel felsefeleri nelerdir?
- Cumhuriyet döneminde uygulanan din öğretimi programlarının program anlayışlarında bir değişim yaşanmış mıdır?

### 3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada tarihsel yöntem kullanılmıştır. Tarihsel yöntem, gerçeği bulmak, başka bir deyişle, bilgi üretmek için geçmişin eleştirel bir gözle incelenmesi, analizi, sentezi ve rapor edilmesi sürecidir<sup>2</sup>. Araştırmada Cumhuriyet döneminde örgün din öğretimi programlarının program anlayışlarının belirlenmesi amacıyla programlar, karşılaştırmalı bir şekilde incelenerek, analiz ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu analiz ve değerlendirmeleri yaparken bazı ölçütler kullanılmıştır. Belirlenen ölçütler arasında, programların temel öğeleri olarak kabul edilen amaç, içerik, eğitim durumu ve değerlendirme durumlarının incelenmesi, program geliştirme kuramsal temelleri<sup>3</sup>'nin ve bu temellerdeki değişimin ortaya konulması bulunmaktadır.

### 4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırmanın kapsamı, Cumhuriyet döneminde örgün eğitim kurumları için hazırlanan ve geliştirilen din öğretimi programlarıdır. Örgün eğitim kurumları kapsamında da sadece ilk ve ortaöğretim kurumlarında uygulanan din öğretimi programlarına yer verilmiştir. İmam Hatip Liselerinde, yüksek öğretimde ve yaygın öğretimde uygulanan din öğretimi programları araştırma kapsamına girmemektedir.

### B. Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları

Araştırma konusu olan din öğretimi programları, Cumhuriyet döneminde uygulanan programlar olmakla birlikte Cumhuriyet öncesi dönemin eğitim ve

---

<sup>2</sup> Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*, Tekışık Web Ofset, Ankara 1998, s. 53.

<sup>3</sup> Literatürde program geliştirme kuramsal temelleri arasında; tarihsel, ekonomik, sosyal, konu alanı, psikolojik ve felsefi temeller gösterilir. Program geliştirme kuramsal temelleri, program tasarım ve modellerinin oluşum sürecindeki rollerinden hareketle program anlayışını oldukça etkilediği sonucuna varılmıştır. Türkiye'deki program anlayışları da ortaya çıkan farklı program tasarım ve modellerinden etkilenmiştir. Bu tasarım ve modeller çerçevesinde hazırlanan din öğretimi programlarında benimsenen din ve program anlayışlarındaki değişim, din öğretimi programlarının temel öğelerini etkilemiş özellikle de amaç ve içerik öğeleriyle birlikte diğer öğelerin düzenlenmesi bu değişimin neticesinde gerçekleştirilmiştir. Program geliştirme kuramsal temellerinin, program tasarım ve modellerinin geliştirilen programlar üzerindeki ayrıntılı bilgi için bkz. Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 16-53.

din eğitimi anlayışından etkilenmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde özellikle de ilk yıllarda uygulanan din öğretimi program anlayışlarını anlayabilmek için bu programların hangi şartlarda hazırlandığının bilinmesi gerekir. Cumhuriyet öncesinin Tanzimat dönemine kadar olan eğitim anlayışına baktığımızda eğitimin temel amacı dindar bireyler yetiştirmektir ve eğitim sisteminde din, merkezi bir konumda yer almaktadır. Tanzimat dönemi ile birlikte bu anlayışta bazı değişimler yaşanmış, din, eğitim sistemindeki merkezi konumunu kaybetmeye başlayarak genel eğitim ile din eğitimi birbirinden ayrılmıştır. 20. yüzyılın başından itibaren özellikle batılılaşma yolunda atılan adımlar eğitim anlayışında önemli bir değişime neden olmuş, dindar, vatansever, gelenek ve göreneklerini bilen insanlar yetiştirmenin yanı sıra gerçekleşen değişime uyum sağlayabilen bireyler yetiştirmek hedeflenmiştir. Din dersleri de bu hedeflerin gerçekleştirilebilmesi yolunda önemli bir araç olarak kabul edilmiştir<sup>4</sup>. Ancak bu dönemde yaşanan anlayış değişiminin eğitim ve din eğitimine yansımaları istenilen seviyede olmamış, değişimdeki hızlanma Cumhuriyet dönemi ile birlikte gerçekleşebilmiştir. Cumhuriyet dönemi ile birlikte devletin dine dayalı yapısı değiştirilerek akıllı ve bilimi temel alan bir sistem oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylece yeni bir din anlayışı oluşturulmuştur. Devlet zihniyetinde yaşanan bu değişim, özellikle din öğretimi programlarında önemli bir değişimi zorunlu kılmıştır. Belirlenen yeni anlayış doğrultusunda din öğretimi programlarının hazırlanma ve geliştirilme çalışmaları günümüzde de hala devam etmektedir. Araştırmanın bu bölümünde din öğretimi programları program anlayışlarını belirleme amacıyla Cumhuriyet dönemi, üç döneme ayrılarak incelenmiştir.

### 1. Cumhuriyet'in Kuruluş ve Tek Parti Döneminde Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1946)

Dönemin ilk programı olan 1924 (1340) İlk Mektep Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri Müfredat Programının içeriğinde yer alan ifadelerden çocuklara İslâm dini hakkında temel bilgiler verilerek İslâm dinini benimsetmek gibi bir hedefin olduğu görülür<sup>5</sup>. Program, genel olarak önceki geleneğin yeni nesle

<sup>4</sup> Cumhuriyet öncesi örgün eğitimde yürütülen din eğitimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2004; Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009; Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2002; Recai Doğan, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitimi-Öğretimi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1998, cilt XXXVII, s. 361-441.

<sup>5</sup> 2. sınıfta "İslâm muhabbetini çocukların kalbinde yaşatma" hedefi bunun bir örneğidir. Bkz. *İlk Mekteplerin Müfredat Programı (1924)*, Türkiye Cumhuriyeti Maârif Vekâleti, Matbaa-i Amire, İstanbul 1924, s. 13.

aktarılmasını amaçlayan nakilci bir anlayışa sahiptir. Çok geniş kapsamlı, sistemli bir anlayışın olduğunu söylemek zor gözükmemektedir. Programda tek bir din yani İslâm dini ile ilgili bilişsel ve duyuşsal davranışlar kazandırma hedeflenmektedir. Buradan hareketle programın literatürde “Doktriner Eğitim” olarak ifade edilen tek bir dini yani İslâm dinini merkeze alan bir anlayışı benimsediği anlaşılmaktadır<sup>6</sup>. 1924 (1340) İlk Mektep Kur’ân-ı Kerim ve Din Dersleri Müfredat Programı özellikle Cumhuriyet’in ilan edilmesi ve gerçekleştirilen inkılaplarla değişim sürecine giren devletin yeni din ve eğitim anlayışının programlara yansımaları açısından incelendiğinde bu anlayışın tam yansımadağı şeklinde bir değerlendirme yapmak mümkündür<sup>7</sup>. 1924 Lise Birinci Devre (Ortaokul) Din Dersleri Müfredat Programı da program anlayışı açısından incelendiğinde 1924 (1340) İlk Mektep Kur’ân-ı Kerim ve Din Dersleri Müfredat Programından çok fazla farklılık göstermemektedir<sup>8</sup>.

1926 İlk Mektep Ma’lûmât-ı Diniye Müfredat Programında Kısa bir hedef cümlesinden sonra dersin öğretiminde dikkat edilecek hususlara işaret eden bazı temel ilkeler belirlenmiştir. Programda yer alan “Kimsenin dinine, inancına karışmamak”, “İslâm dini, taassubu men eder.” (4. sınıf), “İslâm dininde akıl her şeyin fevkindedir.”, “Akıl kabul etmediğini din kabul edemez.”, “Dünya işlerini milletin iradesiyle vazedilen kanunlar tayin eder. ...Bu muamelelerin dinle alakası yoktur. ...Beşeri işlerde akıl ile ilim hakimdir. ...İslâmlık yalnız Araplar’a mahsus olmadığından her millet, Allah’ına kendi diliyle hitap eder, şükür dualarını kendi lisaniyle eda ederse... tesiri daha ziyade olur.” (5. sınıf)<sup>9</sup> gibi ifadeler, programda öncelikli olarak dinin (İslâm dininin) temel kaynaklarına dayalı bir din anlayışının oluşturulmaya çalışıldığı söylenebilir<sup>10</sup>. Ayrıca derste çocukların dini duygularını geliştirmenin ve takviye etmenin de hedeflendiği anlaşılmaktadır. Program içeriğinde çocukların yanlış dini bilgilerden arındırılarak çalışmaya özendirilmesi ve sosyal kalkınmanın sağlanması da hedefler arasındadır<sup>11</sup>. Genel olarak programda, rasyonel temellere dayalı bir din anlayışı oluşturma<sup>12</sup> yönünde, daha çok toplumsal

<sup>6</sup> Tugrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 70, 72.

<sup>7</sup> Tugrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 82.

<sup>8</sup> Tugrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 74.

<sup>9</sup> *İlkmektep Müfredat Programı*, Maârif Vekaleti Yayınları, İstanbul 1927, s. 47-49.

<sup>10</sup> Tugrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 84.

<sup>11</sup> Tugrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 83.

<sup>12</sup> Rasyonel temelli bir din anlayışı oluşturma amacına yönelik olarak şu ifadeler örnek olarak gösterilebilir: “Hazret-i Muhammed’in hayatı ve ahlâkı (muhtasar bir surette, yalnız tarihi hakikatler söylenecek, ... mucizelerden ve harikulade menkıbelerden bahsolummayacaktır)” (3. sınıf, s. 46), “Kendi nefesine, başkalarına, memleketine, vatanına hayrı olmayan insanları İslâmlık takbih eder”, “Akıl gösterdiği her çareye başvurmadan tevekkül edenler daima mahrumiyete uğralar (4. sınıf). Bkz. *İlkmektep Müfredat Programı*, s. 47.

ilişkilerde insanların faydalanabilecekleri konulara yer verilmiştir<sup>13</sup>. Program, yine konu dağılımına yer vererek önceki programda da var olan konu ve öğretmen merkezilik özelliğini devam ettirmektedir. Programda, öğretime, öğrencinin en yakın çevresinden başlama, konuları yaşamdan alma vb. pragmatik felsefenin yaklaşımlarının izleri görülmektedir<sup>14</sup>.

1930 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programında kimsenin dinine, itikadına, işine karışmamanın temel amaç olarak vurgulandığı görülmektedir. Yine programda, dini ve dünyevi alanın ayrılması ile ilgili bazı düşüncelere<sup>15</sup> yer verilmiştir. Program, bu şekilde bir din anlayışı ortaya koymasıyla daha önceki programlardan ayrılmaktadır. Çünkü daha önceki programlarda temel amaç, İslâm dinini benimsetmektir. Bu programla birlikte, yine İslâm dini ile ilgili bazı bilgilere yer verilmiş ancak İslâm dinini benimsetme düşüncesinin yerine vicdanlardaki inançlara karışılmaması gerektiği ve dünyevi işlerde akıl ve bilimin hakim olduğu vurgulanmıştır. Dersin isteğe bağlı hale getirilmesi de bu anlayışı ortaya koyması açısından dikkate değerdir. 1926 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programında din dersinin hedeflerinde ve öğretiminde dikkat edilecek ilkelere yer verilirken 1930 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programında bu ilkelere değinilmemiştir. Bu da 1930 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programının program geliştirme açısından 1926 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programına göre bir geriye dönüş olduğu izlenimine neden olmaktadır<sup>16</sup>.

## 2. Çok Partili Dönemde Din Öğretimi Program Anlayışları (1946–1980)

1948 Din Dersleri Programı, önceki programlarda olduğu gibi konular listesi şeklinde verilmiş, amaçlara dolayısıyla öğrenciden beklenen davranışlara da yer verilmemiştir. 1948 Din Dersi Programında sadece ders içeriğinin verilmiş olmasının nedenlerinden belki de en önemlisi, din derslerinin uzun bir

<sup>13</sup> “Kimsenin dinine, itikadına, işine karışmamak”, “hayırlı insan olmak” (4. sınıf, s. 47) gibi konular ve programda derslerin eğitim ve öğretiminde dikkat edilecek hususlar arasında yer alan “İslâmlar arasında ictimai muavenetlere bir esas teşkil eden sadaka ve zekat üzerinde tevakkuf edilerek zekat ve sadakanın hastane, darülaceze, himaye-i etfal gibi hayırperver müesseselere veyahut memleketin müdafaası maksadıyla teşekkül eden cemiyetlere verilmesinin daha hayırlı olduğunu anlatmak lazımdır” (s. 44) gibi noktalar sosyal hayatta dinin rolünden yararlanma düşüncesinin önemli yansımaları olarak kabul edilebilir. Bkz. *İlkmektep Müfredat Programı*, s. 44, 47.

<sup>14</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 84-85.

<sup>15</sup> Dünya işlerini milletin iradesi ile yapılan kanunların belirlediği, beşeri muamelelerin bu kanunlara tabi olduğu, bu muamelelerin din ile alakasının olmadığı, beşeri işlerde akıl ile ilmin hâkim olduğu, İslâm dininin dünyevi işlerde aklın ve ilmin hakimiyetini kabul ettiği gibi. Bkz. *İlkmektep Müfredat Programı (1930)*, Maarif Vekâleti, Devlet Matbaası, İstanbul 1930, s. 229-231.

<sup>16</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 86-87.

aradan sonra tekrar verilmeye başlanması dolayısıyla meşruiyet sorunuyla yüz yüze olmasıdır. Bu nedenle 1948 İlkokul Programı içerisinde Din dersi programının diğer derslere göre ayrı bir görüntüsü vardır<sup>17</sup>. Program dayandığı felsefe açısından incelendiğinde yine idealist ve realist felsefelere dayanan esasılık ve daimicilik eğitim akımlarının prensiplerinin temelde yer aldığı dikkat çekmektedir. Doğru dini bilgi verme hedefine yapılan vurgu devam etmektedir. Ancak bu programda rasyonel bir din anlayışı oluşturma düşüncesi biraz daha ağırlıktadır. Yine öğretmen ve konu merkezlilik devam etmektedir<sup>18</sup>.

1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersleri Müfredatı Programında 1924 (1340) Lise Birinci Devre Din Dersleri Müfredat Programına göre oldukça fazla değişiklik yapılmıştır. Bu değişiklikler arasında dikkati çeken en önemli değişiklik, “İslâm Ahlakı” başlığı altında birçok ahlak ile ilgili konuya yer verilmesidir. Bu konulara yer verilmesinin altında özellikle çocukların ahlaki gelişiminde İslâm dininde yararlanma düşüncesi olabilir. Bir başka değişiklik ise Türklerin İslâm dinine yaptığı katkılara üç ünitenin ayrılmasıdır. Bu da öğrencilerin mensup oldukları toplumun dine katkılarını bilmeleri açısından olumlu bir değişiklik olarak değerlendirilebilir<sup>19</sup>.

1967 Lise Din Bilgisi Dersi Programının rasyonel temellere dayalı bir din anlayışının oluşturulmaya çalışıldığı özellikle açıklamalar ve içerik bölümü incelendiğinde görülmektedir. Böyle bir din anlayışı çerçevesinde özellikle de dinin bireysel ve toplumsal hayata katkısından yararlanmaya yönelik bir içerik hazırlanmıştır. Program anlayışı açısından öğretmen ve konu merkezli bir programdır. Programda hiçbir şekilde ders esnasında kullanılacak yöntem ve tekniklere, ölçme ve değerlendirme araçlarına, eğitim ve öğretim araç ve gereçlerine, etkinliklere ve örnek ders işlenişlerine yer verilmemiştir. Dolayısıyla programın eğitim anlayışı açısından çok önemli yenilikler getirdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir<sup>20</sup>.

1968 İlkokul Din Bilgisi Programının muhtevasında yer alan konulardan genel olarak İslâm dini hakkında tanıtıcı bilgi vermenin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Din Bilgisi Dersinde belli bir dinin (İslâm dini) temel inanç esasları hakkında bilgi verilmesi, ahlak anlayışının din ile temellendirilmesi<sup>21</sup> ve öğrencinin bu esaslara inanmasının amaçlanması,

<sup>17</sup> Bkz. *İlkokul Programı*, MEB, İstanbul 1948.

<sup>18</sup> Tugrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 102.

<sup>19</sup> *MEB Tebliğler Dergisi*, 17 Eylül 1956 tarih ve 32321-1968-11 4286 sayılı karar, cilt: 19, sayı: 921, s. 147-148; Tugrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 104-105.

<sup>20</sup> Bkz. *MEB Tebliğler Dergisi*, 23 Ekim 1967, Cilt: 30, Sayı: 1475, s. 371-372; Tugrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 117.

<sup>21</sup> “Temizlik, iyilik, doğruluk fikirlerini, insanları sevmenin, anaya babaya, büyüklere saygı, küçüklere şefkat göstermenin, zayıflara, muhtaçlara yardım etmenin, çalışkanlığın, bilim,



doktriner bir din anlayışının benimsendiğini göstermektedir. Yine temel vurgulardan birisi, muhtevada yer alan bilgilerin doğru bilgi olmasıdır. 1968 İlkokul Din Bilgisi Programının eğitim anlayışı da önceki programlardan çok farklı değildir. 1968 İlkokul Din Bilgisi Programında da daha çok idealist ve realist felsefelere dayanan esasicilik ve daimicilik eğitim akımlarının izlerine rastlanmaktadır. Ayrıca din bilgisi dersi programında yer alan amaç cümlelerinden<sup>22</sup> anlaşıldığı gibi amaçlar öğrenci davranışları açısından yazılmıştır<sup>23</sup>. 1976 Ortaokul Din Bilgisi Programında temelde İslâm dininin temel esaslarını öğretmek amaçlanmaktadır. Din dersinden milli kişiliği kazandırma, öğrencilerin kendi iç dünyalarını düzenleyerek toplum, ilim ve medeniyet ile ilişkilerini ayarlama gibi katkılar da beklenmektedir. Ayrıca din dersleri aracılığıyla okul dışı çevreden edinilen batıl inanç ve fikirlerden uzak bir şekilde dini konularda daha bilimsel ve saygılı bir görüş kazandırmak ve Hz. Muhammed'in görüş ve düşüncelerinin öğretilmek istendiği görülmektedir. Amaçlarda dikkat çeken bir diğer konu da manevi duyguların yanı sıra milli duyguların geliştirilmesine yönelik bilişsel ve duyuşsal ifadelerin yer almasıdır. 2. ve 6. amaç cümlesi, bu hedefi açıkça ortaya koymaktadır. Amaç cümlelerinde yer alan ifadeler (kazandırmak, öğretmek, gerçekleştirmek vb.) incelendiğinde öğretmen davranışlarına yönelik olduğu görülmektedir. Açıklamalar kısmında öğrencilerin gelişimsel ve kültürel özelliklerinin dikkate alınarak konuların sevdirilerek, düşündürücü ve ikna edici bir şekilde işlenmesi istenmiştir. Ayet ve hadis meallerinin de yeri geldikçe sınıf ortamına getirilerek öğretime yardımcı bir unsur olarak kullanılması ve ödevlerin de bu çerçevede ana kaynakları tanıma ve yaşanan dini hayatı kavramalarına yönelik verilmesi, öğrencilerin İslâm dinin temel kaynaklarını kullanabilmelerine ve günlük hayatı doğru bir şekilde anlamalarına yardımcı olacaktır. Ahlakın insan için gerekli olduğu bilincinin verilmesi, ibadetlerin dini yönünün yanı sıra bireysel ve toplumsal yararlarına da değinilmesi istenmiştir. 1976 Ortaokul Din Bilgisi Programının üç sınıfının içeriği genel olarak incelendiğinde önceki programlara nazaran ünitelerin daha sistematik bir şekilde düzenlendiği görülür. Ayrıca konular iman, ibadet ve ahlak olarak üç ana grup ve bu grubun çevresinde yer alan konular olarak düzenlenmiştir. 1976 Ortaokul Din Bilgisi Programı, konu ve öğretmen merkezli davranışçı bir anlayışı benimsemektedir. Bu durum özellikle amaçların öğretmen davranışları açısından ifade edilmesinde ve muhtevanın geleneksel bir şekilde devam ettirilmesinden anlaşılabilir. Ancak önceki programa göre

---

sanat ve gerçek sevginin İslâm dininin emir ve esaslarından olduğunu kavrar ve İslâm dinin ahlâk ilkelerini bilir". Bkz. *İlkokul Programı (1969)*, s. 107.

<sup>22</sup> "Yaşına ve fikir seviyesine uygun olarak gönlünden Allah'ı sevme ve şükretme duygularına sahip olur. Allah'ın varlığına, birliğine inanmanın İslâm dininin esaslarından bulunduğunu; Hz. Muhammed'in büyüklüğünü ve hak peygamberi olduğunu kavrar." gibi. Bkz. *İlkokul Programı (1969)*, s. 107.

<sup>23</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 125.

konuların öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve seviyelerine daha uygun bir şekilde hazırlandığı da söylenebilir. Programda diğer dinlere de yer verilmiş ancak bu dinler hakkındaki bilgiler yine İslâm dini perspektifinden ele alınmıştır. Kuran-ı Kerim Meali, Hadis tercümelerinin ve ilmihâllerin kullanılması tavsiye edilmiş ve derste kullanılacak yardımcı kaynaklar ifade edilmiştir. Bunun dışında derste kullanılacak araç-gereç ve materyallerden bahsedilmemiştir<sup>24</sup>.

1976 Lise Din Bilgisi Programının milli ve manevi değerleri bir arada işlemeye çalışan bir anlayışa sahiptir. Bu çerçevede programda bireysel ve toplumsal değerlerin bireyler tarafından benimsenmesi ve rasyonel bir din anlayışı çerçevesinde toplumda görülen bazı yanlış dini bilgilerin de düzeltilmesi amaçlanmıştır. 1976 Lise Din Bilgisi Programında eğitim anlayışı açısından çok önemli sayılabilecek bir değişikliğe rastlanılmamakta, esasici ve daimici yaklaşıma dayalı öğretmen ve konu merkezli yapının devam ettiği görülmektedir. Bununla birlikte daha önceki programda da görüldüğü üzere programda ne tür yöntem ve tekniklerin kullanılacağı, ölçme ve değerlendirme tekniklerinin göz önüne alınacağı, öğretim materyalleri, örnek ders işleniş ve etkinlikler gibi konularda herhangi bir bilgi ve yönlendirme bulunmamaktadır<sup>25</sup>.

### 3. 1980 Sonrası Din Öğretimi Programı Anlayışları (1980-2006)

1982 Temel Eğitim Din ve Ahlak Bilgisi Programında özellikle laiklik ile vicdan ve düşünce özgürlüğü ilkelerine vurgu yapılmıştır. Bunun yanı sıra bütün konuların Atatürk ilkeleri ile bütünleştirilmesi istenmiştir. Millî birlik ve beraberliği kazandırma amacıyla vatan, millet, bayrak gibi değerlerin kazandırılması da temel ilkeler arasındadır<sup>26</sup>. 1982 Temel Eğitim Din ve Ahlak Bilgisi Programında 6, 7 ve 8. sınıfların amaçları ve üniteler genel olarak incelendiğinde İslâm dininin özellikle akılcı, çağdaş, sürekli canlılık ve ilerleme isteyen yönü vurgulanmıştır. Programdaki birçok ünite, bu yaklaşım çerçevesinde hazırlanmıştır. Bununla birlikte üniteler aracılığıyla başkalarının inancına ve düşüncelerine hoşgörü becerisi de kazandırılmak istenmiştir. Evrensel değerlerden olan temizlik, iyilik, doğruluk gibi bazı değerlerin İslâm dininin de emir ve esaslarından olduğunun öğrenciler tarafından kavranması hedeflenmiştir. Vatan, millet, bayrak, Atatürk gibi milli değerlerin benimsetilmesi de öğrencilere kazandırılmak istenen değerler arasındadır. Sonuç olarak temel hedefin bireyin kendisiyle ve çevresiyle ilişkilerini düzenlemede ve

<sup>24</sup> MEB Talim ve Terbiye Dairesinin Bakanlık Makamının tasviplerine arzını kararlaştırdığı 5 Ağustos 1976 tarih ve 325 sayılı “Ortaokul I-II-III. Sınıf “Din Bilgisi” müfredat programlarının kabulü hk.” konulu yazısı. Ayrıca bkz. Tugrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 126-130.

<sup>25</sup> *MEB Tebliğler Dergisi*, 27 Eylül 1976, Sayı: 1900, s. 339-340; Tugrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 132.

<sup>26</sup> *MEB Tebliğler Dergisi*, 29 Mart 1982, s. 155-156.

milli ve evrensel değerleri kazanmasında İslâm dininin katkılarından faydalanılmak istenmesinin olduğu söylenebilir. “Din ve İslâm Dinine ilişkin temel kavramları bilmek”, “Müslümanlığın en son ve gelişmiş din olduğunu bilmek” gibi amaç cümlelerinin öğrenci davranışına dönük hazırlanması, programın önceki programa göre daha öğrenen merkezli olduğunu göstermektedir. Ancak programda ünitelerin işlenmesine ilişkin bir açıklama bulunmaması ve “Din ve Ahlak Öğretiminin Genel Amacı”nda yer alan “... yetiştirmektir”, “Din ve Ahlak Öğretiminin İlkeleri”nde kullanılan “...korunacaktır”, “kavratılacaktır” gibi ifadeler, programda konu ve öğretmen merkezli davranışçı anlayışın izlerinin devam ettiğini göstermektedir<sup>27</sup>.

1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Programındaki amaçlar genellikle (kavramak, bilgi edinmek, benimsemek gibi) öğrenci davranışı açısından ifade edilmiştir. 1976 Lise Din Bilgisi programında yer alan amaç cümleleri, İslâm dini ve milli değerlerle ilgili bilişsel ve duyuşsal ifadeler içerirken 1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Programında İslâm dini ile ilgili bilişsel öğrenmelere daha fazla yer verilmiştir. “İslâm dininin, iman, ibadet ve özellikle ahlak esaslarını fikir düzeyinde öğrenmek” ifadesi bunun bir örneğidir. Milli değerlerle ilgili öğrenme ürünlerinde ise bilişsel ve duyuşsal ifadeler aynı şekilde devam etmiştir. 1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Programı, program anlayışı açısından 1976 Lise Din Bilgisi Programına oranla daha öğrenen merkezlidir. Özellikle 1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Programının amaç cümleleri incelendiğinde (kavramak, bilgi edinmek, benimsemek gibi), bu cümlelerin öğrenci davranışı açısından ifade edildiği görülmektedir. Programda öğretme-öğrenme sürecinde kullanılacak öğretim yöntemleri, araç-gereç, kaynaklar ve ölçme ve değerlendirme durumlarına ilişkin bilgiler ise yer almamıştır<sup>28</sup>. 1982, 1988 ve 1992 programlarını birlikte değerlendirmek gerekir. Bu üç program, özellikle içerik açısından birbirinin neredeyse aynısı olmakla birlikte aralarında bazı değişiklikler bulunmaktadır<sup>29</sup>. Eklenen konularla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin genel amacında yer alan özellikle “Atatürkçülüğün, milli birlik ve beraberliğin, insan sevgisinin dini ve ahlaki yönden pekiştirilmesini sağlamak” amacı gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Yine “tehdit” konusu altında yaşanan sıkıntıların devlete, topluma, milli değer ve kültüre bağlı olmakla ve vatan ve bayrak sevgisiyle giderilebileceği ifade edilmiştir<sup>30</sup>. 1982 İlkokul Din Bilgisi Dersi Programının – dolayısıyla büyük oranda 1982 programıyla aynı olan 1988 ve 1992 programlarının- 1980 ihtilalini yapan askeri hükümetin milli eğitim politikaları doğrultusunda yapıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla programın

<sup>27</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 140-141.

<sup>28</sup> *MEB Tebliğler Dergisi*, 29 Mart 1982; Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 143-145.

<sup>29</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 145.

<sup>30</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 147-148.

hazırlanmasında etkili olan sosyal ve siyasi şartlar gereği programda birçok yerde milli birlik ve beraberliğe vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte genel amaç, laikliğe uygun bir şekilde İslâm hakkında temel bilgi kazandırmaktır. Özellikle programın ilkeleri ortaya konulurken İslâm dininin özellikle hurafeden uzak, akılcı ve çağdaş, sürekli canlılık ve ilerleme isteyen bir din olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla programda İslâm dinin akla ve bilime verdiği önem ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun için de bu ders aracılığıyla batıl inanç ve fikirlerden uzak bir şekilde öğrencinin bilimsel görüş ve tutum kazanması hedeflenmektedir<sup>31</sup>. Programlar, program anlayışı açısından önceki programlardan çok fazla farklılık göstermemektedir. 1982 ve 1992 İlkokul Programlarında özel amaçları ortaya koyan cümlelerin ilk altısında; “sevmek, bilmek, kazanmak, kavramak, benimsemek” gibi genel ifadeler kullanılmakla birlikte amaçlar, yine de öğrenci davranışı açısından ifade edilmiştir. Ancak son amaç olan 7. amaç cümlesinde kullanılan “pekiştirmek” ifadesi<sup>32</sup> öğretmen davranışı açısından ifade edilmiştir. 1982 ve 1992 İlkokul Programlarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminin amacı ifade edilirken 4. ve 5. sınıflara ayrı ayrı yer verilmemiş her iki sınıfın amacı birlikte verilmiştir. Amaçlar arasında öncelikle Allah ve Peygamber kavramlarının tanıtılması, sevdirmesi gibi amaçlar bulunmaktadır. Bunun ardından İslâm Dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarının öğrenci tarafından bilinmesinin sağlanması, kendi iç dünyasında, içinde yaşadığı aile ve toplumda, inanç ve ibadet yönünden dengeli ve uyumlu bir kişilik kazanmasının amaçlandığı belirtilmektedir. Daha sonra da temel ahlaki prensipleri bilen ve hayatında uygulayan bireyin hedeflendiği belirtilmektedir. Vatan, millet ve Atatürk sevgisinin pekiştirilmesi de amaçlar arasında yer almaktadır<sup>33</sup>. 1992 Ortaöğretim Programı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 1, 2 ve 3. sınıfların amaçları ile 1982 Ortaöğretim Programı 1, 2 ve 3. sınıfların amaçları aynıdır<sup>34</sup>.

1992 programında tek bir cümle ile ifade edilen din kültürü ve ahlak bilgisi öğretiminin amacı, 2000 programında biraz daha genişletilmiştir. 2000 programında genel amaçlar başlığı altında bilişsel, duyuşsal ve becerisel öğrenmeler yoluyla bireysel, toplumsal, ahlaki, kültürel ve evrensel açıdan gelişmelerini sağlayacak bazı amaçlara 26 madde hâlinde yer verilmiştir<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 148-149.

<sup>32</sup> *MEB Tebliğler Dergisi*, 29 Mart 1982, s. 156; *MEB Tebliğler Dergisi*, 13 Nisan 1992, s. 222.

<sup>33</sup> *MEB Tebliğler Dergisi*, 29 Mart 1982, s. 156; *MEB Tebliğler Dergisi*, 13 Nisan 1992, s. 222.

<sup>34</sup> Krş. *MEB Tebliğler Dergisi*, 13 Nisan 1992, Cilt: 55, sayı 2356, s. 231-232 ile *MEB Tebliğler Dergisi*, 29 Mart 1982, s. 160.

<sup>35</sup> *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (2000)*, s. 96-97.

Böylece birey bilincinin geliştirilerek<sup>36</sup>, kültürel yabancılaşmanın önlenmesi<sup>37</sup>, toplumsallığa ve toplumsal duyarlılığa ulaşılması ve toplumumuzdaki sağlıksız dinî oluşumların farkında olunması sağlanmaya<sup>38</sup> çalışılmıştır. Programda özellikle bireysel özellikleri geliştirmeye yönelik amaçlar konularak bireyin toplumdaki sağlıksız dinî oluşumların farkında olarak bireysel olarak kendi dinini inşa etmesi beklenmektedir<sup>39</sup>.

2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında din ve dinin anlaşılması ile ilgili farklı bakış açılarına rastlamak mümkündür. Programda dinin bireyin, kendisiyle, Allah ile ve toplumla ilişkilerini düzenleyen bir olgu olduğu ifade edilerek öncelikli olarak öğrencinin bireysel olarak din ile ilişki kurmasının sağlanmaya çalışıldığı, daha sonra da bunun üzerine bazı temel bilgilere yer verildiği gözlenmektedir. Böylece öğrencilerden hayatlarının her döneminde inançlarını akılcı ve eleştirel bir yaklaşımla araştırmaları, sorgulamaları ve yaşam boyu öğrenmeyi alışkanlık haline getirmeleri yani inançlarını akılla desteklemeleri beklenmektedir. Bunun sonucunda da öğrencinin kendi geleneğini ve diğer milletlerin geleneklerini saygı ve hoşgörü çerçevesinde yorumlayabilmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla din ve ahlak öğretimi, dindar olmak isteyenlere doğru ve yeterli öğrenmeleri kazandırmak, dindar olmak istemeyene veya dine ilgisiz kalana da din ile ilgili durumlarda doğru davranışlar geliştirebilecek öğrenmeleri hedeflemektedir<sup>40</sup>. Programda “Öğrenme ve Öğretme Sürecinde Uyulması Gereken İlkeler” başlığı altında giriş bölümünde ifade edilen hedeflere ulaşmada göz önünde bulundurulması gereken ilkeler arasında 14. ilkede<sup>41</sup> yer alan ifadeler din ile ilgili bu yeni bakış açısına önemli bir örnektir. Bu ifadelerde önceki programlarda bulunmayan din ile ilgili yeni bir bakış açısı belirlenmiştir. Yeni

<sup>36</sup> 4. sınıf özel amaçları arasında öğrencilerin bireysel olarak kendi dinlerini inşa etmelerini gerçekleştirmeye yönelik amaçlar bulunmaktadır. Buna benzer şekilde birey bilincinin gelişmesi ile ilgili programdaki vurgular için bkz. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (2000)*, s. 91, 92.

<sup>37</sup> *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (2000)*, s. 93.

<sup>38</sup> 05.10.2000 tarih ve B.08.0.DÖG.0.14.01.02.323-50-3334 sayılı İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları konulu yazı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara 2000, s. 8.

<sup>39</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 157.

<sup>40</sup> Cemal Tosun, “İki binli yıllarda Türkiye’de Din Öğretimi: Bugünden Geleceğe”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslar arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, MEB yayımları Ankara 2003, s. 767.

<sup>41</sup> 14. ilke şu şekildedir: “Tüm eğitimsel süreçlerde; konuların işlenmesinde ve örneklerin belirlenmesinde Kur’anî (Kur’an’a ait) olan ile sonradan üretilenlerin ayırt edilmesine özen gösterilecektir. Bunun için toplumsal ve sosyal olaylar da dikkate alınarak nelerin Kur’an kaynaklı nelerin ise örf, adet, gelenek, inanış, yaşam biçimi, kültürel etkileşim vb. kaynaklı olduğu açıklanarak vurgulanacaktır”. Bkz. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (2000)*, s. 94.

bakış açısıyla içeriğin İslâm dini ile ilgili yönü değiştirilmek istenmiştir. Bu bakış açısına göre Kur'an'dan kaynaklanan bilgi ve anlayışlar ile Kur'an'dan kaynaklanmayan bilgi ve anlayışlar ayırt edilerek konular işlenecektir. Bu anlayış çerçevesinde programda, din olgusunun doğru anlaşılması ve yorumlanmasına katkıda bulunmanın hedeflendiği belirtilerek dinin insanlar, toplumlar ve milletler arasındaki ilişkilerde önemli bir etken olması nedeniyle öğretilmesine ihtiyaç olduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede İslâm dininin Türk toplumunun yaşamına etkisi dikkate alınarak İslâm dini ve bu dinden kaynaklanan ahlak anlayışı ile örf ve adetlerin tanıtılması ve öğretilmesi hedeflenmiştir. Böylece öğrencilerin inanç ve kültür dünyalarına genişlik kazandırmak ve başka inanç ve kültürlerle karşı hoşgörü davranışı kazanmalarını sağlamak istenmiştir. Sağlıklı bir din ve ahlak öğretimiyle de öğrencilerin milli, ahlaki, insani ve kültürel değerleri benimsemeleri, beden, zihin, ahlak, ruh, duygu bakımından dengeli ve sağlıklı gelişmeleri sağlanarak kültürel yabancılaşmanın önüne geçmek amaçlanmıştır<sup>42</sup>. İlk defa 2000 programıyla diğer dinlerin de esas amaçlarının iyi insan yetiştirmek olduğu vurgulanmış ve bazı dinlerin tarihi gelişimleri, temel özellikleri ve öğretilerine ayrıntılı olarak yer verilmiştir<sup>43</sup>. Özellikle getirmiş olduğu bu yeni yaklaşım sebebiyle çok kültürlülük açısından 2000 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarının din eğitimi tarihinde önemli bir dönüm noktası olduğu şeklinde yorumlar da bulunmaktadır<sup>44</sup>.

2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında üniteler önceki programa göre daha sistemli bir şekilde ve öğrencinin gelişim sürecine uygun olarak sınıflara dağıtılmıştır<sup>45</sup>. Ayrıca programda öğretmene öğretim sürecini yönlendiren bir rehber rolünün verilmesi<sup>46</sup>, her sınıf ile ilgili etkinlik örneklerine yer verilmesi, amaçların öğrenci davranışları açısından ortaya konulması da daha önceki programlardan farklı bir durumdur. Örnek ders işlenişlerinde öğretme-öğrenme sürecinde yer alacak yöntem ve tekniklere, ölçme ve değerlendirmede hangi ölçütlerin kullanılacağına yer verilmesi de ilk defa bu programda görülmektedir. Ortaya koyduğu bu ve buna benzer yenilikler sonucunda 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı, önceki programa göre öğrenen merkezliğe ulaşma noktasında ileriye doğru bir adım

<sup>42</sup> *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (2000)*, s. 93.

<sup>43</sup> *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (2000)*, s. 92.

<sup>44</sup> Nurullah Altaş, "Türkiye'de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandıran Süreç, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı: 12, Yıl: 2002, s. 166.

<sup>45</sup> 1992 ilköğretim programında 7. sınıf ünitelerinden birisi olan "Kaza ve Kadere İman" ünitesinin 2000 ilköğretim programında 8. sınıf üniteleri arasına "Kaza, Kader İnanç" ismiyle alınması bu anlayışa bir örnek olarak gösterilebilir.

<sup>46</sup> 2000 programındaki en önemli değişikliklerden birisi de öğretmenin kendisine sunulan çerçeve içerisinde bazı değişiklikler yapabilme imkanına sahip olmasıdır gelmektedir. Bkz. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (2000)*, s. 95.

olarak değerlendirilebilir<sup>47</sup>. 2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı'nda da daha önceki programlarda da sıkça vurgulanan herkesin kendi inancını tanıyarak doğru bilgiye dayalı bir inanç oluşturmasının temel hedefler arasında olduğu gözükmektedir. Bu anlayışta temel esas, batıl ve hurafeye dayalı bilgilerden uzak durularak İslâm ile ilgili bilgilerde Kur'an merkezli, birleştirici ve mezhepler üstü bir yaklaşıma sahip olmaktır. Böylece İslâmi bütün dinsel oluşumların inanç, ibadet ve ahlak alanlarında ortak kök değerler paydasında birleştirilmesi hedeflenmiştir. Bu çerçevede mezhepler ve dini oluşumlar birer kültürel zenginlik ve farklı düşünce ekolleri olarak kabul edilmiştir. Ayrıca zaman zaman diğer dinler hakkında da bilgilerin verilmesi derse dinler arası açılımlı bir ders niteliği de kazandırmıştır. Bütün bunlar ortaya konulurken dersin doktrin merkezli ya da mezhep merkezli bir din öğretimine dönüşmemesi de temel hedefler arasındadır<sup>48</sup>. 2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı'nda temel olarak yapılandırıcı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımlar dikkate alınmıştır. Programda kavram öğretimine özel bir önem verilmiştir. Programda problem çözmeye, iletişim kurma, akıl yürütme vb. bazı önemli becerilerin geliştirilmesi de hedeflenmektedir. Programda üzerinde durulan konulardan birisi de öğrencilerin öğrenme sürecine aktif olarak katılmalarını sağlayacak ortamın hazırlanılmasıdır. “Programın Yapısı” başlığı altında programın genel amaçlar, temel beceriler, değerler, öğrenme alanları, kazanımlar, etkinlik örnekleri ve açıklamalardan oluştuğu belirtilmiştir<sup>49</sup>.

2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı, içerik açısından incelendiğinde ilk defa bu programla birlikte içeriğin belirlenmesinde temel anlayışın ne olduğu ortaya konulmuştur. Buna göre içeriğin belirlenmesinde “dinin temel bilgi kaynakları dikkate alınarak İslâm'ın kök değerleri çerçevesinde “mezheplerüstü (herhangi bir mezhebi esas almayan, mezhebî tartışmalara girmeyen) ve dinler açılımlı” bir anlayışın benimsendiği ifade edilmiştir<sup>50</sup>. Anlayışın bu şekilde ortaya konulmasının temel sebebinin laiklik ilkesi çerçevesinde farklı inanç ve düşünceye sahip öğrencilerin derste kendilerini bulmalarını sağlayarak temel bazı değerleri benimsemelerinin istenmesi olduğu ifade edilebilir. Böylece “öğrencilerin din ve ahlak hakkında objektif bilgi sahibi olmaları, öğrenme-öğretme sürecinde öğretim programı vasıtasıyla kazanmaları hedeflenen bilgi, beceri, tutum, değer, kavram ve

<sup>47</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 163-164.

<sup>48</sup> *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara 2005; Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 165-166.

<sup>49</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 166.

<sup>50</sup> *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara 2006, s. 2.

öğrenci merkezli yaklaşımlarla bir arada yaşama bilincine ulaşmaları”nın hedeflenmesidir<sup>51</sup>. 2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 6, 7 ve 8. Sınıflar Öğretim Programı genel olarak incelendiğinde içerik çok fazla değişmemiş, değişiklikler daha çok aynı ünitelerin farklı sınıflarda yer alması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle programın din anlayışının da çok fazla değişmediği dinden yine özellikle de bireysel ve toplumsal konularda faydalanma düşüncesinin hakim olduğu söylenebilir<sup>52</sup>.

2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında da yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımların dikkate alındığı belirtilmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşımlarla birlikte öğrenme sürecinde öğrenci katılımına ve öğretmen rehberliğine ağırlık verilmesi öngörülmektedir. Yine bu anlayış çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersiyle ilgili kavramların ve ilişkilerin geliştirilmesi de önemli hedefler arasındadır. Bu çerçevede programın odağında kavram ve kavram ilişkilerinin oluşturduğu öğrenme alanları<sup>53</sup> bulunmaktadır. Benimsenen kavramsal yaklaşımla, öğrencilerin somut deneyimlerinden, sezgilerinden dinî ve ahlaki anlamlar oluşturmalarına ve soyutlama yapabilmelerine yardımcı olmak amaçlanmıştır. Böylece dini ve ahlaki kavramların geliştirilmesi de hedeflenmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra problem çözme, iletişim kurma, akıl yürütme gibi bazı önemli becerilerin de geliştirilmesi hedeflenmektedir<sup>54</sup>. 2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı, programda yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımların dikkate alınması önemli bir yenilik olarak göze çarpmaktadır. Programın önemli yenilikleri arasında öğrenme alanlarının tespit edilerek ünitelerin bu öğrenme alanlarına dağıtılması, “özel amaç” ifadesi yerine “kazanımlar” ifadesinin kullanılması, hangi ölçme ve değerlendirme tekniklerinin kullanılabileceğine dair bilgilere yer vermesi sayılabilir<sup>55</sup>.

### SONUÇ

Cumhuriyetin kuruluşu ve tek parti döneminin din öğretimi programları olan 1924, 1926 ve 1930 İlköğretim Din Dersi Programları genel olarak incelendiğinde yeni kurulan devletin zihniyetinin programlara yansıtılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda öncelikle bireysel ve toplumsal hayatta

<sup>51</sup> *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 2.

<sup>52</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 185.

<sup>53</sup> Programda yer alan öğrenme alanları şu şekildedir: İnanç, İbadet, Hz. Muhammed, Kur’an ve Yorumu, Ahlak, Din ve Kültür.

<sup>54</sup> *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 9; Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 173-174.

<sup>55</sup> Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*, s. 173, 174, 185.



bireye faydalı olabilecek bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca çağdaşlaşma yönünde yapılan girişimleri benimseyen ve bu yolda çaba gösteren vatandaşlar yetiştirilmesi hedeflenmiştir.

Cumhuriyetin kuruluşu ve tek parti döneminin programları, program anlayışı açısından incelendiğinde sadece konu listelerini içeren program oldukları görülür. Programlar, programların uygulamasının nasıl gerçekleştirileceğine yönelik açıklamalar bulunmaması gibi temel program geliştirme ve hazırlama ilkelerini içermemektedir. Genel olarak bu dönemdeki programlar, konu merkezlidir. Pragmatik felsefenin yaklaşımlarının izleri bulunmakla birlikte programların idealist ve realist felsefelere dayanan esasicilik ve daimicilik eğitim akımlarının bazı özelliklerini taşıdıkları söylenebilir.

Çok partili dönemle birlikte devletin eğitim ve din eğitimi anlayışının din öğretimi programlarına biraz daha fazla yansıdığı görülür. Bunda artık devletin birçok alanda gerçekleştirdiği inkılâpların insanlar tarafından biraz daha fazla özümsemesi nedeniyle eğitim ve din eğitimi alanında gerçekleştirilecek yeniliklere insanların hazır olmasının önemli rolü bulunmaktadır. Çok partili dönemde hazırlanan din öğretimi programları incelendiğinde genel olarak İslam hakkında temel bilgilerin kazandırılmasının yanı sıra özellikle bireylerin ahlaki yönden gelişmesi noktasında İslam dininden yararlanma düşüncesinin hakim olduğu görülür. Dönemin din öğretimi programlarında, Cumhuriyetin kuruluşu ve tek parti dönemindeki din öğretimi programlarına nazaran bilimsel bilgiye dayanan rasyonel bir din anlayışını benimseme özellikleri daha fazla öne çıkmaktadır. Çok partili dönem, din öğretimi programları program anlayışları açısından incelendiğinde programlar, konular listesi şeklinde verilmiş, amaçlara yer verilmemiştir. Ancak dönemin diğer din öğretimi programlarında amaçlara ve eğitim ve öğretimde kullanılacak bazı yöntemlere yer verilmesi gibi bazı yeniliklerin görülmesi programların, konular listesi olmanın ötesine geçtiğini gösterir. İfade edilen yeniliklerle birlikte dönemin din öğretimi programları, Cumhuriyetin kuruluşu ve tek parti dönemi din öğretimi programlarında olduğu gibi, konu merkezli olma ve esasicilik ve daimicilik akımlarının izlerini taşıma özelliğini devam ettirmiştir. Türkiye’de özellikle 1980’li yıllara kadar din öğretimi alanında geliştirilen programlar, program geliştirme ilkeleri açısından sistemli bir yapı ortaya koymamış, bazen ileri bir adım atılırken ilerleyen yıllarda tekrar geriye dönüş yaşanabilmiştir. 1980’den sonraki dönemde 1982 Anayasasıyla birlikte din derslerinin meşruiyet probleminin de ortadan kalkmasıyla Din Eğitimi Bilimi alanında bilimsel çalışmaların yoğunluğu artmıştır. Dolayısıyla bu birikim, daha sonra hazırlanan programların din ve program anlayışlarına da yansımıştır. Önceki programlardan farklı olması ve kendisinden sonraki programları etkilemesi yönüyle dönemin en dikkat çekici programı, 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programıdır. 2000 programında, programın din anlayışı net biçimde ortaya konulmuştur. Bu amaçla dinin bir tarifi yapılmış ve dinin bireyin, kendisiyle Allah ile ve toplumla ilişkilerini düzenleyen bir olgu olduğu ve evrensel değerleri kazandırmada

önemli katkılar sağlayacağı belirtilmiştir. Yine programın önemli bir özelliği de bilgilerin doğrudan dinin ana kaynaklarından yararlanılarak temellendirilmesi yoluyla mezheplerüstü bir yaklaşım benimsediğini ortaya koymasındır. Önceki programlarda bulunmayan “Dindeki Anlayış Farklılıkları” isimli bir ünite eklenerek din içi çoğulculuğa yer vermesi açısından da 2000 programı, kendisinden önceki diğer programlardan farklılık gösterir.

1980 sonrası din öğretimi programları, program anlayışları açısından incelendiğinde önemli değişikliklerin yaşandığı bir dönemdir. Dönemin en önemli değişiklikleri, yine 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programıyla gerçekleştirilmiştir. Programın en önemli özelliklerinden birisi, konu merkezli yaklaşımdan uzak durarak öğrenciyi, toplumu, kültürü ve evrenseli dikkate alan sorun ve hedef merkezli bir yaklaşımı benimsemesidir. Ayrıca her sınıfa ait özel amaçların ayrı ayrı, öğrenci davranışı açısından ifade edilmesi, “öğrenmeyi öğrenme”, “yaşam boyu öğrenme” gibi eğitim ile ilgili son dönemde öne çıkan ilkelere yer verilmesi de program geliştirme açısından çok önemli bir gelişmedir. Daha sonra hazırlanan 2005 Ortaöğretim ve 2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında çoklu zeka, yapılandırmacılık anlayışlarının temele alındığının ifade edilmesiyle programların hangi anlayışı benimsediği ortaya konulmuştur. Bu yaklaşımların benimsenmesinin beraberinde getirdiği değişim (kavram öğretimine önem verme, problem çözüme, iletişim kurma, akıl yürütme vb. bazı önemli becerilerin geliştirilmesi, yeni öğretim yöntem ve teknikler ile birlikte yeni ölçme ve değerlendirme tekniklerinin kullanılması vb.), programların temel öğelerine yansımıştır. 2000 yılından önceki din öğretimi programlarındaki anlayışların belli kuramlara dayalı olarak ortaya konulmaması, geliştirilen programların birbirinden kopuk ve istikrarsız olmasına neden olmuştur. 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programıyla birlikte başlayıp bu programlarla devam eden program anlayışlarının hangi kuramlara dayandığının net bir şekilde ortaya konulması, daha sonraki programların da benimsenen bu kuramlar çerçevesinde tartışılarak hazırlanmasını beraberinde getirecektir. Bu da program geliştirme süreçlerinin bilimsel yaklaşımlar çerçevesinde birbirinin devamı şeklinde olmasını ve programlar arasında kopukluk olmamasını sağlayacaktır. Cumhuriyet dönemi din öğretimi program anlayışlarının incelenmesi sonucunda; ilk dönemlerdeki davranışçı öğrenme kuramlarına dayalı konu ve öğretmen merkezli program tasarımlarının zamanın ilerlemesiyle önce bilişsel öğrenme kuramına dayalı öğrenen merkezli sonra da yapılandırmacı öğrenme kuramına dayalı sorun merkezli program tasarımlarına dönüştüğü ve program modellerinin de bu dönüşümden etkilendiği görülmektedir. Özellikle 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi programıyla program geliştirme ile ilgili önemli yeniliklerin getirilmesi ve 2005 ve 2006 İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında, son dönemde ortaya çıkan çoklu zeka ve yapılandırmacılık anlayışlarının temele alınması, bu yöndeki değişimin en açık göstergesidir.

## ŞÛRA'NIN KAYNAĞI BAĞLAMINDA İSLAM ÖNCESİ ARAP YAŞAYIŞINA VE KUR'AN'IN ŞÛRA AYETLERİNE BAKIŞ

Tuğrul Tezcan \*

### Abstract

#### An Approach to Pre-Islamic Arab Life and to the Kur'anic Verses in Terms of Basis of Shura

In the Pre Islamic Period the term Shura (council) while keeping on its presence in the triangular region together with the institutions of the Dar an-Nadva, Naadee and Sha'b it had been also widely accepted as an ethical term. In the Qur'an the word has been referred by three verses. The verse in chapter Shura 42/38 the character of the believers are described as a good behavior. In chapter Al-Imraan 2/233 it is requested from the Prophet Mohammad to consult with those who joined to the Uhud battle. In Al Baqarah 2/233 it is mentioned that if the married couple decide to stop to suckle the baby before the term they can do this only in the case of mutual consultation. As far as we know as a principle the term Shura was very common in the Arabic daily life before Islam in aforementioned regions. It also had been an institution already. However it is clear that this term in the Quran does not denote institution but consultation. It can be point out that the meaning of consultation was being conceptualized by the word Shura which is transformed from the verb of the the Quran `sh-w-r` to consult.

Key words: consultation-Shura, Dar an-Nadva, Naadee, Sha'b

### Giriş

Şûra; sözcük anlamı itibariyle üç farklı görüş ileri sürülen<sup>1</sup> fakat özde

\* Dr. , Diyanet İşleri Başkanlığı

<sup>1</sup> **Birinci görüş:**“Şâra'l-asele şevran ve şiyâran ve şiyâraten - وشيارا وشياراة”, “şevra'l-asele” balı bulunduğu gizli ve kuytu yerden çıkarmak anlamını ifade etmektedir. Şura ile de bal gibi kıymetli ve gizli olan görüşler açığa çıkmaktadır. İbn Faris, Ebul-Huseyn Ahmed , *Mücmelü'l-Lüga*, Tah. Züheyr Abdu'l Muhsin Sultan, Müessesetü'r-Risale yay. Beyrut, 1986, I-II, 515-516; ibn Faris, *Megayisu'l-Luga*, isimli eserinde ise 'ş-v-r ' harflerinden oluşan bu fiilin genel olarak iki anlam ifade ettiğini söyler . Birinci anlam: Bir şeyi keşfetmek, izhar etmek, arzetmektir. İkinci anlam ise herhangi bir şeyi almaktır, demektir. Tah. Abdü's-Selam Muhammed Harun, İttihadü'l- kitabi'l-Arab, III, 176 ; Firuzabadi, Muhammed b.Yakub b. Muhammed b.İbrahim b. Ömer, Ebu Tahir, *Kamusul-Muhit*, Matbaatü Miriyye, Bulak I, 444; Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed, *Esasül-Belaga*, Daru'l-Kütüb, Kahire, 1972, I, 251 ; el-Cevheri, İsmail b. Hammad Ebu Nasr el- Farabi, *es-Sihah*, I, 372; Esfehâni, er-Râgıb, *el-*

**“Bir şeyler yardımıyla gizli, saklı ve değerli olan bir vasfın, bir fikrin, bir güzelliğin, bir durumun ortaya çıkmasını ve insanların onlara muttali olmasını sağlamak<sup>2</sup> anlamını karşılayan bir kelimedir. Dolayısıyla istişare kelimesi de aynı kökten<sup>3</sup> türetilerek, “birisinden meşveret etmesinin talep edilmesi”<sup>4</sup> anlamında kullanılmıştır.**

Sözcük anlamında önemli bir nokta olan gizli olan şeyin bazı araçlar yardımıyla açığa çıkarılması gerçeğini terim anlamında da tam olarak görebilmekteyiz. Şu halde terim anlamını **“İsabetli ve doğru bir karar verebilmek için ilim ve ihtisas sahibi kişilerle fikir teatisinde bulunarak tıpkı arı kovanından bal alır gibi, konunun özünü ortaya çıkararak isabetli kararlara varmaktır”** diye tarif edebiliriz.”<sup>5</sup>

İstişare, şûrâ, meşveret vb. kelimeler, bir meselenin çözümünde başka kimselerin düşüncelerinden istifade etmeyi ifade eden, insanlık tarihiyle eş-zamanlı olmakla beraber kültürlere göre değişik ifade tarzlarıyla varlığını sürdüren kavramlar olmuşlardır. İslam Öncesi Arap Kültüründe

*Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Tah: Muhammed Halil Aytânî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan, 273; İbn Manzur, Muhammed ibn Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sadır, Beyrut, IV, 434

**İkinci Görüş:** “Şurtu'd - dâbbete şevran”ifadesinde geçtiği gibi ş-v-r'nın 'dâbbe' ile kullanılmasıdır. “Şurtu'd-dâbbete” ifadesi satılacak bir hayvanın pazarda yürütülmesi, koşturulması bu sayede özelliklerinin ortaya çıkarılmasını anlatır.. İbn Faris, *Mücmelü'l-Lüga*, I-II, 515-516 ; Firuzabadi, A.g.e, I ,444 ; Zemahşeri, A.g.e., I, 251 ; Halil b. Ahmed, Kitabu'l-Ayn, II, 10 ; Es-Sahib, İsmail bin Abbad, *El-Muhit fi'l-luga*, Alemu'l-Kütüb, Bab; 'şın,lam,elif,ye', Beyrut 1994, II, 179 ; Ragıp, *Müfredât*, 273; İbn Manzur, Efrîkî El-Mısri, *Lisanu'l-Arab*, a.yer Hayvanın gizli olan bazı meziyetleri veya kusurları bu sayede ortaya çıkarılmış olur. Şûra esnasında da insanlar zihinlerindeki gizli olan düşüncelerini ifade etmek suretiyle ortaya çıkarmış olurlar.

**Üçüncü görüş:** “Şe-ve-ra” fiili 'الرجل' (er-Racülü) ile , Fiziki görünüşün, elbisenin güzel olmasını ifade için kullanılır. 'Racülün-şârün' sureti ve elbisesi güzel kişidir. İbn Münzir, *Lisanü'l-Arap*, Şvr. babı, Daru's-Sadr, Beyrut, IV, 434

<sup>2</sup> Tezcan, Tuğrul, *Kur'an'da Şûra Kavramı ve Çağdaş Yorumları*, 5, Basılmamış doktora tezi.

<sup>3</sup> İbn Faris, istişarenin hangi kullanımdan alındığı konusunda dilcilerin “işim hakkında falancayla müşavere ettim” şeklindeki kullanımdan alındığını söylerken (bkz.el-Feyûmî, *Misbahu'l-Münir*, Bab. Kitabu'ş-Şın,I.cüz.326) kendisinin, 'şevru'l-asel'den müştak olduğunu söyler. Müsteşir, yani istişare talep eden kişi aradığı görüşü balın bir alet yardımıyla kuytu kovanından çıkartıldığı gibi, başkasından alır. *Mu'cemu Megâyisi'l-Lüga*, Bab-u Ş-v-r, III, 226, Halil b.Ahmet ise, *Kitabu'l-Ayn*'da Meşveretin işaret'ten türediğini ve “Eşartü aleyhim bi keza” şeklinde kullanıldığını söyler.Tahk.Mehdî Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî, Bab.Ş-v-r, Daru Mektebeti'l-Hilal, VI, 280, İstişarenin 'şvr'nin hangi kullanımından kaynaklandığı konusunda nakledilen üç görüşün birbirinden kesin hatlarla ayrılmadığı görülmektedir. Üç ayrı görüşte de 'bir meselenin çözümünde başka birilerinin görüşlerinden istifade edildiği gerçeğinin ifade edildiği söylenebilir.

<sup>4</sup> Firûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhit*, Faslu'ş-Şın, I, 540

<sup>5</sup> Tezcan,a.g.e, 11

yansımalarının varolduğunu bildiğimiz bu kavramın o dönemlerde yaşam içinde nasıl bir yer işgal ettiği, Kur'anın nüzülüyle başlayan süreçte nasslarda nasıl anlam yüklendiği, kavramın muhteva ve fonksiyon itibarıyla genişlik kazanıp kazanmadığı konuları makalemizin inceleme alanını oluşturmaktadır. Bu incelemenin nüzul sonrası şûra çalışmalarına önemli bir katkı sağlayacağı, nüzul dönemi şûra perspektifi hakkında bir fikir vereceği kanaatindeyiz.

### **Kur'an öncesi Arap yaşantısında şûra:**

Kur'an öncesi arap yaşantısında şûra incelemesi bağlamında Arap Kültürünün en eski dönemlerini değil, bu dönemin Nuzul sürecine en yakın zamanlarındaki şûra kültürü değerlendirilecektir. İncelemeye alınan bölgelerin ise yarımadanın tamamı değil, nuzul sürecinin bir parçası olmuş Mekke-Medine-Taif şehirleri<sup>6</sup> olacaktır.

Arap yaşantısını göçebe ve medeni olmak üzere iki kısma ayıran tarihçiler, Mekke Medine ve Taif üçgenini medeni yaşam alanları olarak ifade ederler. Medeni olan bu şehirlerde sosyal hayat belli kural ve kaidelere oturtulurken göçebe halinde yaşayanların ise sadece asabiyet bağının kontrol mekanizması olduğu gayr-i medeni bir yaşam sürdürdüklerinden bahsederler.<sup>7</sup>

Yukarıda isimleri geçen medeni hayatın hüküm sürdüğü şehirlerden Mekke'nin Medine ve Taif'e göre daha düzenli bir yönetimle idare edildiği söylenebilir.<sup>8</sup>Daru'n-Nedve, mele', nâdî, gibi kavramların Mekke'nin idare şekli ile ilgili kavramlar olarak karşımıza çıkması bu düzenin bir işareti sayılabilir. Medine ve Taif gibi şehirlerde karşılaşılmayan, parlamentonun ibtidâî şekillerinden sayılabilecek daru'n-nedve v.b. yapıların Mekke'de görülmesi Mekke üzerinde önemle durulmasını gerekli kılmaktadır. Ancak makalemizin boyutlarını, konunun çerçevesini aşması sebebiyle sadece demokratik yönetimin önemli kurumlarının iptidai örnekleri sayılabilecek Kusay'ın kurucusu olduğu Daru'n-Nedve , Kur'anın işaret ettiği mele' ve nâdî gibi kurumları incelemek istiyoruz.

### **İslam öncesi Arap yaşayışında şûrâ müesseseleri**

#### **a- Daru'n-nedve**

Tarihçilerin daru'n-nedve hakkında naklettikleri rivayetlere bakıldığında, önem verilen bir iş hakkında görüşlere ihtiyaç hissedildiğinde daru'n-nedve'de toplanıldığı anlaşılmaktadır. Bu yapının, husumet ve

<sup>6</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslam'a Giriş*, İrfan Yay. İstanbul, 1973, 15-16

<sup>7</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, Çev. Zakir Kadirî Ugan, Meb. Yay.İst.1968, 386

<sup>8</sup> Sariçam, İbrahim, *“İslam'ın Doğuşunun Tarihi Şartları”*, İslam ve Demokrasi Kutlu doğum Sempozyumu 1998, T.D.V yay. Ankara 1998, 9-17

ihtilafların çözümünde hükümet görevi üstlenen Yunan şehirlerindeki meclislere benzetildiği görülmektedir.<sup>9</sup>

Cevad Ali bazı tarihçilerin daru'n-nedve hakkında şunları söylediklerini nakleder: “Bu meclise Kusay’ın ailesinden olmayanlar kırk yaşını doldurmadan giremezlerdi. Meclis, meşveret ve rey almak için kullanılırdı. Görüş beyan etmek için 40 yaşının doldurulmasını gerekli görüyordu. Aklın olgun düşünceler üretmesi 40 yaşından itibaren olduğunu düşünmekteydiler.”<sup>10</sup> Fakat bize o dönemin uygulamalarını haber veren rivayetler Arapların keskin zekalı şahıslar konusunda bu sınırlamayı kaldırdığını göstermektedir. En bariz örnek teşkil eden Ebu Cehil ibn Hişam gibi yaşı küçük genç birisinin “el- hadidü’z-zihn” keskin zekalı oluşu sebebiyle daru'n-nedve’ye dahil edilmesidir.<sup>11</sup>

Halkı ilgilendiren konularda istişare edilen bir mekân olmasının yanında buluşa erişen kızların adet olduğu üzere ergenlik gömleğini giymemesi gömleği çıkarmadan yakalarını kesmek ve parçalamak suretiyle çıkarma-<sup>12</sup> törenlerinin yapıldığı, Mekke’li kadın ve erkeklerin nikâhlarının gerçekleştirildiği yerdir.<sup>13</sup> Savaş ve barış dönemlerinde yapılan ticari ve askeri anlaşmaların görüşülüp, karara bağlandığı, savaş esnasında sancağı taşıyacak komutanların tespit edilip, sancağın teslim edildiği<sup>14</sup> sosyal

<sup>9</sup> Mekke’nin mele’siyle Atina’nın Ekklesia’sını kıyaslayan Watt, Arapların melesinin daha bilgece ve daha sorumlu bir meclis olduğunu vurgular. Watt bu sorumluluğu şöyle ifade eder: “Onun kararları en kötüyü daha iyi bir gaye imiş gibi gösterebilen aldatıcı güzel konuşmalar üzerine değil, çoğu zaman kişilerin gerçek liyakatleri ve siyasetleri üzerine kurulmuştur. Öte yandan Atinalılar, elden geldiğince ahlak ilkelerini tanıyıp ve kişiyi öncelikle doğru ve dürüst olduğu için tasvip ederken, Mekke’liler kişinin pratik becerisinin ve yeterli bir kılavuz olmasında fazlaca titizlik gösteriyorlardı. Bk. Watt, Montgomery, **Hız.Muhammed Mekke’de**, Çev. M. Rami Ayas, Azmi, Yüksel, A.ü.i.fak.yay. Ankara, 1986, 17; Ancak Araplar rey sahibi olmayı şecaatin önüne koymuşlardır. Çünkü kahraman kimsenin fikri ve görüşü yoksa hasmını mağlup edemez. Bk. Cevad Ali, **Mufussal Fi Tarihil Arap Kablel İslam**, Darus-Sâgî,2001,20cüz, Daru’n-nedve babı, IX, 234

<sup>10</sup> Cevad Ali, a.g.e. IX,235

<sup>11</sup> Cevad Ali, a.e. IX, 235

<sup>12</sup> Köksal, M. Asım, **Hız Muhammed ve İslamiyet**, Şamil Yay. İst. 1981, 21

<sup>13</sup> Asımı, Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik eş-Şafii, **Semti’n-Nucûmi’l-Avâli fi enbâi’l-Evâli’-Tevâli**, Tahkik. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut,1998

<sup>14</sup> Hamidullah, **İslam Peygamberi**, 705; İbn ishak, yukarıda daru’n-nedve’ye atfedilen bütün işlerin, bu ev Kusay tarafından yapılmadan önce de Kusay’ın evinde gerçekleştirildiğini, Kusay’ın emirlerine sanki dini bir emirmiş gibi saygı duyularak bağlı kalındığını ifade eder. Bk. Çağatay, Neşet, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, A.Ü.İ.F.Yay. Ank. 1971, 121

hayatta önemli bir yere sahip olan mekândır.

Nedve başkanlığı görevi Abdüddar oğullarında idi. Bu görev İslamiyetin zuhur ettiği dönemlerde bir süre yine Abdüddar oğulları tarafından yerine getirildi. Emevi halifelerinden Muaviye hilafeti sırasında onu Abdüddar oğullarından İkrime'den satın alıp Mekke Valiliği'ne tahsis etti, 664 yılında ise Kâbe haremine katıldı.<sup>15</sup>

Dar-ı meşveret ve dar-ı hükümet gibi hareket eden daru'n-nedve'yi, mele' denilen bir grup yönetirdi. Onlar ihtiyarlar meclisi azalarının bir benzeriydi. Meclis-i ekklesia'da işleri görüşmek üzere toplanırlardı. Mele'nin içerisinde hürlerin ve esirlerin temsilcileri, ashab-ı rey ve meşveret de vardı.<sup>16</sup>

### b-Mele'

Sözlükte dolmak, doldurmak<sup>17</sup>; yardım etmek, danışmak” anlamlarına gelen mel' kökünden türemiş bir isim olan mele' kelimesi “bir görüş ,bir inanç etrafında bir araya gelen topluluk, toplumun ileri gelenleri, seçkinler, fikir danışılan ve görüşleri alınan kimseler anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> Kur'an'da çoğu fikir danışılan kimseleri ifade eden mele' kelimesi Hz.Musa ve Firavun'dan bahseden ayetlerde olmak üzere özellikle peygamber kıssalarında otuz yerde geçmekte, Kur'an'da 'mütref' (İsra 17/16), 'sâdât ve kübera' tabirleri de mele' kelimesine yakın anlamda kullanılmıştır.<sup>19</sup> Kur'an'da geçen mele' genelde sahip oldukları zenginlik, soyluluk sosyal statü gibi maddi imkanlara aldanarak, hak din ve onun peygamberleriyle mücadeleye girişen, inananlara baskı ve zulüm uygulayan inkarcı liderler hakkında zikredilmiştir.<sup>20</sup> Naml 27/29,32,38 ve Yusuf 12/43. Ayetlerde ise kelime olumsuz bir anlam yüklenmeksizin kendilerine danışılan kimseler anlamında kullanılmıştır.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Çağatay, a.g.e.121

<sup>16</sup> Cevad Ali, a.g.e, I, 1878-1880

<sup>17</sup> Hem suret hem de siret (rûhi , kalbî yönü) itibariyle göz doldurmaları sebebiyle de bir kavmin soylularına *mele'* ismi verilmiştir. Bk. El-Askerî, ebî Hilal, *Furuku'l-Lügaviyye*, Tanzim, Beytullah Beyât, Müessesetü'l-İslamî, 2000, I, 509

<sup>18</sup> Ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud İbn Amr İbn Ahmed, *Esasül-belaga*, Tah. Muhammed Basil Uyûnu's-Sud, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, II, 223, ; el-Ezheri, Muhammed ibn Ahmed, (282-370h.), *Tehzibu'l-Lüga*, XV, 403-405, Tah. İbrahim el- İbyârî, Daru'l-Kütübi'l-İzzî, 1967, Kahire, el-Halil b. Ahmed,"el- Ayn", II, 192; el-Cevheri, İsmail ibn Hammad, *es-Sihah Tâcu'l-Lügati ve Sthâhu'l-Arabîyyeti*, tah. Ahmed Abdu'l-Gafur Attâr, Daru'l-İlm li'l-Melâyis,Beyrut, I, 72-73 ; Cevad Ali, a.g.e. IX, 235

<sup>19</sup> T.D.V, *İslam Ans.* T.D.V. Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşl. 2004 Ankara, XXIX, 36, Mele' Mad.

<sup>20</sup> T.D.V, a.g.e, XXIX, 36

<sup>21</sup> (ya eyyuhe'l-meleu eftûni fi'r-ru'yâye, Yusuf 12/43 ...); Naml 27/29, 32, 38 ( gâlet ya

Arap alimler mele'yi: "Önderler, cemaat, kavmin soyluları ve itibar sahibi olanları, görüşlerine müracaat edilen önderleri" şeklinde tarif ederler. Hz. Peygamber Bedir gazvesinden dönen ve Ensar'dan olduğu bilinen bir kişinin şöyle söylediğini işitir. "Biz ancak başı kel ihtiyarları öldürdük." Hz. Peygamber o şahsın bu sözüne, "onlar Kureyş'in mele'sindendir. Onların yaptıkları gelseydi senin yaptığımı yakıp kül ederdi. Yani onlar Kureyş'in şereflieleridir. Mele' de ancak o topluluktur ki onlar müşavere ehli olan ve idare için toplananlardır"<sup>22</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamberin bu sözüne istinaden mele' ifadesi geçtiğinde "müşavere, bir topluluğun herhangi bir iş hakkındaki müşaveresi" hatıra gelir.<sup>23</sup> Öyleyse Mekke'nin reisleri, şehrin hakimleri ve hükmedenleridir. Hüküm'den kasıt da müşavere ve rey alma ile sağlanan yönetimdir. Fakat Mekke'de tek başına hüküm ve sultayı elinde bulunduran hakim veya melik yoktur. Hüküm de öyledir. Hüküm şehrin hükümüdür. Taif'te Necran'da ve Yesrib'te ve de Vadi'l- Kura'da da hüküm Mekke'de olduğu gibidir. Taif'te Savaşta ve barışta şehrin idari işlerini yürüten bir mele'nin varlığından söz edilir. Ancak bu tam bir siyasi birlik anlamına gelmemektedir. Çünkü Taif'in sakinleri zaman zaman birbirleriyle çekişen beni Malik ve Ahlaf grublarından müteşekkil Sakife kabilesidir.<sup>24</sup>

İslam öncesi Arap yaşamında mele' denildiğinde ayrı bir şûra müessesesi değil, daru'n-nedve, nâdî gibi sosyal tesisleri kullanan kavmin ileri gelenleri, görüş ehli olanları, bir manada ehlü'l-hal ve'l akd şeklinde anlamamız mümkündür.

İslam öncesi Arap kültüründe daha dar kapsamlı ve daha fonksiyonel, aile içi sayılabilecek idari mekanizmaların var olduğunu da görmekteyiz. Şa'b bunlardan biridir.

### c- Şa'b

Daru'n-Nedve'den daha hareketli bir rol üstlenen şa'b, aile içi husumetlerin giderilmesinde mühim rol üstleniyordu. Çünkü ailelerin çözüme ehil kişileri olaya müdahale ederek ihtilafın çözülmesini sağlayabiliyordu. Sonra aile içi işlere yabancıların müdahil olması, istenmeyen bir durumdu. Bu sebeple mele' ailevi meseleler haricindeki dini ve dünyevi işlere dair konulara eğiliyor, aile meselelerini şa'b'a bırakıyordu.<sup>25</sup> Bir de her soppun kendi işlerini görüştüğü nâdîleri vardı.

---

eyyuhe'l-meleu innî ulgiye...12/29) ,( gâlet ya eyyuhe'l-meleu eftûnî fi emrî...29/32), (gâle ya eyyuhe'l-meleu eyyuküm...29/38)

<sup>22</sup> Cevad Ali, a.g.e. IX, 236

<sup>23</sup> Cevad ali, a.g.e. IX, 236

<sup>24</sup> Sarıçam, İbrahim, " *İslamın Doğuşunun tarihi Şartları* ", *İslam ve Demokrasi*, Kutlu Doğum Sempozyumu 1998, T.D.V. yay. Ankara, 1998

<sup>25</sup> Cevad Ali a.g.e, a. yer



## d-Nâdî

Daru'n-Nedve şehrin merkezi danışma merkezi idi ancak, her Sop'un<sup>26</sup> ayrıca Nâdî<sup>27</sup> denilen kendilerine ait bir toplantı yeri de bulunuyordu.<sup>28</sup> Herhangi bir sopun üyelerine bir konuyu iletmek isteyen yabancılar genellikle o Sop'a ait nâdî'nin yerini sorarlardı. Nâdî'ler muhtemelen gece meclislerinde, müsamerelerde halkı eğlendirmek için de kullanılırdı. Bunlarla ilgili bazı anılar kimi şairlerce dile getirilmiştir. Bu şairlerden biri mutsuz bir dönemden bahsederken şu ifadeleri kullanır: “Sanki Hacun ile Safa (Mekkenin iki mahallesi) arasında hiçbir dost yoktu ve Mekke'de hikaye anlatılacak kimse de kalmamıştı.”<sup>29</sup>

Bir kimseyi toplum dışına itme ve yasa dışı ilan etmenin yanı sıra bir kimseye himaye hakkı tanıma gibi törenlerin de o sop'un nâdî'sinde yapıldığı ifade edilir.<sup>30</sup>

Kur'an-ı Kerim'de iki yerde nâdî'den bahsedilir. Birisinde itab türü bir ifadenin içerisinde yer alırken “Siz nâdî'lerinizde (toplantılarınızda) edepsizlik mi yapacaksınız?”<sup>31</sup> şeklinde, diğesinde ise meydan okuma ifadesi olarak yer almaktadır. “Haydi taraftarlarını çağırсын... fel-yed'u nâdiyeh”<sup>32</sup> şeklindedir. Kur'an'da nâdî'nin böyle bir cümle içerisinde kullanılması,

<sup>26</sup> Hamidullah , İbnü'l-Kelbî'nin İslam'ın ortaya çıktığı zamanlarda cahiliye arabının yönetim şekliyle ilgili kıymetli bilgiler verdiğini nakleder. Mesela İslam'ın zuhur ettiği dönemde on sop'tan (aile) bahseder. Mekke'nin yönetimi konusunda makamlar bu aileler arasında paylaştırılmıştır. Aileler: Haşimiler, Emeviler, Nevfeller, Abdudardlar, Esedler, Teymler, Mahzumlar, Adiyler, Cumahlar ve Sehmilerdir. Esedler arasında Yezid ibn Zem'a ibn el-Esved'e meşveret (şura) görevi verilmişti. Yani Kureyş'li başkanlar onunla istişare etmeksizin asla bir karar alamazlardı. Bkz. A.g.e, 700

<sup>27</sup> Ragıp (h.529), “Nâdî, el-Müntedâ, en-Nediyyü”, oturlan yeri belirten kelimelerdir. Mekke'de bulunan ve toplantı yapmak için kullanılan Daru'n-Nedve'de bu kelimedden türemiştir. Ayrıca Ragıp, cömertlik, eli açıklık anlamına gelen sehâ'nın da nedâ ile ifade edildiğini söyler. *Müfredat*, Daru'l- Marife, Beyrut, 489. Seha ile neda arasında 'sahip olunan şeylerin paylaşılması' bağlamında bir ilgi kurulabilir. Yani malda cömertlikle paylaşım sağlandığı gibi , toplantıda da görüşlerini esirgmeden açıklamakla paylaşım sağlanmış olmaktadır.

<sup>28</sup> Hamidullah, “Bir şehir ya da şehrin bir mahallesinde oturan insanların vakit geçirmek veya istişarede bulunmak için biraya gelebilecekleri yerlere ihtiyaç vardır. Kur'an bu amaçla nâdî (mahfil, kulüp) terimini kullanır. Bkz. Ankebut 29/29 ,678 ; Hamidullah, gerek ehli,gerekse amatör bir takım anlatıcılar tarafından yerli ve yabancılar için açık olarak ifa edilen müsamerelerin ise Mekke'de Darun-Nedve'de icra edildiğini ifade eder. *İslam Peygamberi*, 630

<sup>29</sup> Hamidullah, a.g.e. 705

<sup>30</sup> Hamidullah, a.g.e.706

<sup>31</sup> Ankebut 29/29

<sup>32</sup> Alak 96/17

istişare müessesesinin Kureyşli'ler tarafından zararlı işler için de kullanılıyor olduğunun bir göstergesi olmuştur.

Sonuç olarak İslam öncesi istişare müesseselerine ait derlediğimiz bilgiler ışığında Mekke-Medine-Taif üçgeninde sadece Mekke'de istişarenin daru'n-nedve ile temsil edildiği, diğer yerleşim birimlerinde ise şûrânın önemli bir örf olarak varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Yine kabileleri oluşturan soy ve sop'lar aile içi meselelerde danışma merkezi olarak algılabilecek, nâdi ve şa'b şeklinde küçük birimlere sahiptirler.

İslam öncesi danışma organları olarak kabul edilebilecek bu müesseseler İslam'la beraber hüviyetlerini korumuşlar mıdır? Nüzul döneminde Kur'an ve Sünnet'in daru'n-nedve, mele' ve nâdi'ye bakışı nasıl olmuştur. İslam'da şûra kavramı neyi ifade etmektedir? Bu soruların cevabını çalışmamızın nüzul dönemi incelemelerinde aramak istiyoruz. Şimdi Kur'an'da Şûra kavramını inceleyeceğiz.

### **Kur'an'da Şûra Kavramı**

Kur'an'da şûrâ kavramı üç yerde geçmektedir. Kavram iki ayette isim şeklinde (ve emruhum *şûra* beynehum, şûra 38/42- ve *teşâvürin* an terâdın, Bakara 2/233), diğerinde ise (ve *şâvirhum* fi'l-emr, Al-i İmran 3/159; fiil şeklinde ifade edilmiştir.

Şûra 42/38. ayette 'isim' olarak yer alan kavramın müfessirler tarafından ensar için övgü amaçlı olarak kullanıldığı ifade edilir. Ayetin sebab-i nuzülü hakkında görüş bildiren müfessirler şu hususların altını çizmişlerdir:

“....Vellezine istecabu li-Rabbihim ve ekamussalat...”şûra 42/38 ayetinde dile getirilen Allah'a tevekkül edenler, büyük günahlardan kaçınanlar, öfkelenedikleri zaman bağışlayanlar, Rabb'lerinin çağrısına cevap verenler ve namazı dosdoğru kılanlar, işleri aralarında şûra ile olanlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcayanlar, bir saldırıya uğradıkları zaman yardımlaşanlar...Allah katında büyük mükafata ulaşacak olanlar...” Müfessirlerin çoğuna göre Ensarı tanımlamaktadır. Çünkü onlara göre;

Allah Teâlâ, Resul'ün diliyle onları imana ve itaata çağırmış onlar da bu çağrıya icabet etmişlerdir.<sup>33</sup>

Onlar İslamiyet'ten önce de istişare ediyorlardı bu sebeble Allah tarafından bu vasıflarından övgüyle bahsedilmiştir.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Alusi, Mahmut abu'l-Fadl, *Ruh'ul-Maânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'ul-Mesânî*, Dar-u İhyait-Türâsil-Arabıyyi, Beyrut, XXV,46

<sup>34</sup> Ebu Hayyan, Muhammed ibn Yusuf, *Tefsiru Bahri'l-Muhit*, Tah.Adil Ahmet Abdü'l-

Onlar, üzerinde istişare yapılabilecek sorunlu bir iş ile karşılaştıklarında, o konuda müşavere yapmadıkça; verdikleri karar hususunda icma gerçekleşmedikçe ferdi kararları uygulamaya kalkmazlardı.”<sup>35</sup>

Ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili olarak nakledilen görüşlerden ayetin İslam olmadan önce yaşamlarında şûrâyı ilke haline getirmiş olan Ensar’dan bahsettiğini anlamaktayız. Ayrıca onların Allah’ın davetine hemen icabet etmeleri, İslam olduktan sonra Allah’ın emirlerine bağlılık ve tevekkül konusunda samimiyetleri, birbirlerine bağlılıkları övgü ile ifade edilmeye değer görülmüştür.

İbn Kesir (h.700-774) ise, Al-i İmran 3/159. ayette ifade edildiği gibi savaşta ve barışta her türlü meselelerinde istişareyi esas alan müminlere ait bir vasıf olduğundan bahseder. Şûra’yı Ensar’a mahsus kılmaktan kaçınır.<sup>36</sup>

Müfessirlerin bir kısmının şûra’yı Ensar’a bir kısmının ise mü’minlerin geneline izafe etmeleri, şûrâ’nın İslam içindeki değerini azaltmaz. Şûra İslam öncesi arap soysal yaşamında da değerli bir ilke idi. Bu ilke İslam ile birlikte devam ettirilmiştir. Ensar’ın şûra’ları sebebiyle övülmeleri İslam’a yeni dehalet eden ve Medine’de Hz.Peygamber’e kucak açan, İslam’ın devlet haline gelmesinde katkıları olan fedakar bir topluluğu onurlandırmak içindir.

Kavramın geçtiği ikinci yer Al-i İmran 3/159. ayettir. Ayetin ‘tema’sını tesbit etmek için siyak ve sibakını incelediğimizde Al-i İmran suresi 159.ayetten önceki ayetlerde genel temanın savaş olduğu ,yeni Müslüman olanlardan savaşa katılan bazı kimselerin müşrikler ve münafıklar tarafından caydırılmak, kalplerine şüphe sokulmak, ölüm konusunda korkutulmak istendiği anlaşılmıştır.

159.ayetten 174. ayete kadar yine savaş durumu söz konusudur. 174.ayet, müslümanların Allah’ın nimet ve lutfuyla geri döndüklerinden bahseder. **“Bundan dolayı Allah’tan bir nimet ve lütufla kendilerine hiçbir fenalık dokunmadan geri döndüler ve Allah’ın rızasına uydular. Allah,**

Mevcut, Ali Muhammed Muavvid, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, VII, 499

<sup>35</sup> Ebu Hayyan, a.g.e, VII, 499 ;er- Razi, Fahrudin Muhammed ibn Umer et-Temimi eş-Şafii, *Mefatihul-Gayb*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, XXVII, 152, Ebus-Suud, Muhammed ibn Muhammed el-Ammâdî, *İrşad-ü Akli’s-Selim İlä Mezâyâ el-Kur’ani’l-Kerim*, Dâr-u İhyâi’t-Türâsi’l- Arabiyyi, Beyrut VIII, 34; Maverdi, ebu’l-Hasen Ali ibn Muhammed ibn Habib el-Basri, *en-Nüketü ve’l-Uyun*, Tah: Seyyid b. Abdu’l-Maksud b. Abdurrahim, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, V, 205; Mukatil, ebu’l- Hasen, *Tefsiru Mukatil İbn Süleyman*, Tah. Ahmet Ferid, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, III,180

<sup>36</sup> İbn Kesir, Ebu’l-Fida İsmail el-Kuraşi, ed-Dimeşkî, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Tah.Sami ibn Muhammed Sellâme, Daru’t-Tib,1999, VII, 211

***büyük lütuf sahibidir.***” Ayetin ifade ettiği geri dönme olayı Uhud savaşının akabinde müslümanların müşrikleri Hamrau'l-Esed denilen yere kadar takip etmeleri ve onlardan gelebilecek zarardan emin olduktan sonra yurtlarına dönmeleridir..<sup>37</sup>

Siyak ve sibakından, kavramın savaş ortamında kullanılmış bir ifade olduğu anlaşılmış olmakla beraber <sup>38</sup>, kavramın emir kipiyle ifade edilmiş olması müfessirlerin farklı yorumlar yapmalarına sebep olmuştur. Özellikle Allah Teala'nın Resülü'ne müşavereyi emretmesinin hikmetleri, hangi konularda müşavere yapılabileceği? gibi konularda müfessirler yorum yapmışlardır.

Müslümanların Medine yaşamında, savaşların sürekli olduğu bir zamanda kullanılmış müşavere emrinin mahiyeti hakkında müfessirlerin naklettikleri rivayetlere dönmek istiyoruz.

Müşavere ilgili olarak nakledilen görüşleri, 'şûrâ'nın konusu' ve 'şûrâ'nın hikmetleri' şeklinde iki başlık halinde tasnif edebiliriz. Şimdi bu görüşleri ele alıp inceliyeceğiz.

#### **a- Şûrâ'nın konusu hakkında**

1. Allah Teala'nın Hz. Peygamber'e ashabıyla müşavereyi ancak harb hileleri hakkında emrettiğini düşünenlere göre, Harp esnasında yapılacak müşavere sayesinde, onların gönülleri alınmış, dinlerine ısıdırılmış olunacaktır. Çünkü ilk defa İslam'a dahil olup savaşa çıkanlar da mevcut idi. Hz Muhammed'in onları dinlediğini ve onlara yardım etmek istediğini görmeleri sağlanmış olunacaktı. Hâlbuki Allah (cc) eğer isteseydi Resul'ünün işlerini, siyasetini organize etmek suretiyle, sebepleri yönlendirerek onu güçlü kılmak suretiyle sahabesinin yardımlarına ihtiyaç hissettirmezdi.<sup>39</sup>

Katade'nin (h.60-118) <sup>40</sup>,Ammar'ın<sup>41</sup>ve de İbn İshak'ın<sup>42</sup> (h.ö.151)

<sup>37</sup> Tezcan, Tuğrul, Kur'an'da Şûra Kavramı ve Çağdaş Yorumları, Basılmamış doktora tezi,150

<sup>38</sup> Kelbi ve Mukatil, “161.ayetin iniş sebebinin Uhud savaşı esnasında yerlerini ganimet paylaşma arzusuyla terk eden okçular olduğunu belirtmeleri” veşâvir hum fi'l-emr” ifadesindeki müşavere emrinin Medine döneminde savaşa ilgi bir olay sebebiyle verildiğini göstermektedir. Bkz. El-Vahidi, ebi'l-Hasen (h.468), *Esbâbü'n-Nüzûli'l-Kur'an*,Tah. Kümal Besyûni Zeğlûl, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991,131

<sup>39</sup> Taberi, a.g.e, III,288

<sup>40</sup> İbn Kesir,a.g.e,II,149

<sup>41</sup> Begavi, Mealimü't-Tenzil, ebu Muhammed el-Huseyn ibn Mesud, Daru't-Tib, Muhammed Abdullah en-Nemr, II,124

<sup>42</sup> Begavi, a.g.e,II,124

görüşleri yukarıdaki yorumu destekler mahiyettedir. Onlar özetle şu görüşü savunurlar: “Allah cc. Nebi’sine ashabıyla “umur” hakkında müşavere yapmasını emretmiştir. Dini konularda kendisine zaten vahiy gelmektedir. Ashabıyla müşavere etmesi de o topluluğun nefislerini sakinleştirmek, onların kalplerini İslam’a ısındırmak, Peygamber’in (a.s) onların görüşlerine önem verdiğini ve onlara yardım etmek istediğini onlara göstermek içindir.<sup>43</sup>

İbn Ebi Hatim (h.247-327) de müşaverenin “harp” konusunda yapılmasının emredilmesi ayetin konumuna da uygun düşmektedir. Veya genellikle kendisinde müşaverenin cereyan ettiği harp örneklerindeki duruma da müsaittir,<sup>44</sup> demiştir.

Müfessirler vahyin var olduğu her durumda Resulün müşavere yapmasının caiz olmadığı konusunda ittifak halindedirler. Çünkü nass geldiğinde rey ve kıyas batıl olur. Fakat “vahyin olduğu durumların hepsinde de müşavere caiz midir/değil midir?” Bu sorunun cevabı mahiyetinde de şunlar söylenmiştir. Kelbi(ö.204) ve çoğu alime göre, müşavere ile emr harbe mahsustur. Çünkü el-emr’deki lam istiğrak için değildir. İttifakla hakkında vahiy olan konudan çıkış içindir. Öyleyse bu emr, önce geçen ‘belirli bir şey’ içindir. Yani Uhud kıssasında anlatılan ‘harp işi’ hakkındadır. Hubab ibn Münzir’in Bedir günü Hz Nebi’ye su kenarına konaklamayı işaret etmesi, Hendek savaşında ashab ile istişare yapılması, istişare esnasında iki Sa’d’ın ( Sa’d bin Muaz, Sa’d bin Ubade) Gatafan Yahudilerinin, Kureyşli müşriklerle yaptıkları anlaşmayı iptal etmek ve müşriklerin zayıflamasını sağlamak karşılığında onlara Medine ürünlerinin bir kısmının teklif edilmesi fikrine karşı çıkmaları, savaş esnasında yapılan müşavere örneklerindedir. Hz Nebinin müşavereyi harp için kullandığına işaret etmektedir.<sup>45</sup> İbn Abbas’ında ayeti “*veşavirhum fi ba’zı’l-emr*” şeklinde yorumlaması, bu görüşün delilleri arasında sayılabilir.<sup>46</sup>

Lügat ehlinin “veşâvirhum fi’l-Emr” ifadesindeki lâm’ın emrin sürekliliğini değil de müşavere yapılması istenen işin bilinen/içinde olunan/harb işi olduğu kanaatinden hareketle müşaverenin yasaklandığı nassın sabit olduğu durumların dışına çıkıldığını belirtmek istemişler ve bu ifade de müşavere konusunun harb işleri olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

2. Alimlerden bazıları ise şu görüşü ileri sürmüşlerdir: “Lafız

<sup>43</sup> İbn Ebi Hatim, *Tefsiru’l-Kur’an’il-Azîm*, Tah: Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, Mekke-i Mükerrame, Riyad, III, 802

<sup>44</sup> Alusi, a.e, III, 288

<sup>45</sup> Nisaburi, a.g.e, II,381

<sup>46</sup> Es-Sa’lebi, Ebi İshak, *el-Kesf ve’l-Beyan Fi Tefsiri’l-Kuran*, Tah: Seyyid Kesravi Hasen, Daru’l-Kutübi’l-İlmiyye, Beyrut, II, 174

umumidir. Hakkında vahyin var olduğu kısım hususidir. Bu alanda müşavere caiz değildir. Geri kalan üzerinde müşavere yapılması için ifade hüccettir. Nasıl yapılması ki, vahyin olmadığı umumi konularda Hz. Peygamber içtihat ile memurdur. Haşr süresi 2.ayet (fe'tebirû yâ uli'l-ebsar) içtihadın gerekliliğine delildir. İctihad münazara ve mübahese ile güçlenir. Dini bir konu olmasına rağmen Bedir esirleri konusunda sahabeyle istişare edilmişti. Ayrıca müşavere nebiye mahsus ve vacip olan işler cümlesindedir. Müşavere emri de zahiren vücub ifade etmektedir.

Şâfi (h.150-204), Hz. Peygamber için müşavereyi vacip olarak değil mendup olarak değerlendirmiştir. O müşavere emrini Hz Peygamber'in "*el-bikru tuste'meru fi nefsiha*" sözünü anladığı gibi anlamıştır. Yani evlenme çağına gelmiş bir kıza babasının evliliği isteyip istemediğini sorması sadece adettendir. Babası kızını evlilik için zorlarsa babasına herhangi bir günah tereddüp etmez, caizdir. Fakat evla olan kızın gönlünü almaktır. Kızın gönüllü olarak bunu yapmasını sağlamaktır.<sup>47</sup>

Şafii'nin bu fikrinden şûrâ'nın hikmetleri kısmında ifade edilecek olan "ashabın gönüllerini almak için müşavere emri gelmiştir" görüşünü savunduğunu söyleyebiliriz.

### **b- Şûrâ'nın hikmetleri (faideleri) hakkında**

Fahrettin er-Razi (h.544-606) şûrâ emrinin faidelerine yönelik görüşleri Tefsir-i Kebir'inde ele almıştır. Şimdi bu görüşleri maddeler halinde özetlemek ve değerlendirmek istiyoruz.

1- Resul ile müşavere yapmaları ashabın durum ve derecelerini yükseltecek, bu ise ashabın Resul'e olan muhabbetini, dine bağlılıktaki ihlaslarını artıracaktır. Onlarla müşavereyi kesmek ise onları kabalığa ve kötü ahlaka sevkedecektir.<sup>48</sup>

2- İnsanların aklen en olgunu olmasına rağmen, varlık ilmi sonsuzdur. Dolayısıyla özellikle bir insanın aklına gelen onun aklına gelmeyebilir. Bunun için "**sizler dünya işlerini ben ise ahiret işlerini daha iyi bilirim**" buyurmuşlardır.Yine "**müşavere eden kavim için en doğrusuna ulaşır.**" buyurmuştur.<sup>49</sup>

3- Müşavere kendisinden sonra sünnet olması için emredilmiştir. Hasen (h.ö110), Süfyan es-Sevrî (h.97-161) ve Süfyan b. Uyeyne (h.107-198) bu görüşü ileri sürmüşlerdir: "<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Nisaburi, a.g.e.II, 382

<sup>48</sup> Er-Razi, Tefsir-u Kebir, I, 1291

<sup>49</sup> Er-Razi, a.g.e, I, 1291; Taberi, Muhammed ibn Cerir (224-310), *Camiu'l-Beyan*, Tah.

Ahmet Muhammed Şakir, Müessesetür-Risale, 2000, VII, 344,

<sup>50</sup> Er-Razi, a.g.e, I, 1291; Maturidi, Ebi Mansur, *Tevilatü ehli's-sünne Tefsir-u Maturidi*, Tah: Meedi Basillum, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, III, 516 ; Hazin , Alaü'd-Din Ali Muhammed ibn İbrahim el-Bağdadi, Daru'l-Fikr, Beyrut, Lübnan, *Lübabüt-Tevi'l- fi*

4- Müşavere kararı doğrultusunda Medine dışında (Uhud) savaş yapılması ve yavaşta bazı olumsuzlukların yaşanması sebebiyle Resül'ün kalbinde ahabına karşı herhangi bir kötü düşünce kalmadığını göstermek amacıyla emredilmiştir.<sup>51</sup>

5- Onların görüşlerinden istifade etmek amacıyla değil ancak onların sana ve dinlerine olan bağlılıklarının akıl ve anlayışlarının seviyelerini görmeyi, senin yanında onların nasıl bir yer işgal ettiklerini bilmen için emredilmiştir.<sup>52</sup>

6- Onlarla müşavere ettiğinde savaş hakkında en uygun olanın belirlenmesi için görüş beyan ettiler. En doğru olanın elde edilmesi için farklı ruh tabakası ve farklı üstünlüklere haiz olan insanlar görüş bildirdiklerinde temiz ruhlar doğru olan şeyin belirlenmesinde mutabakata varabildiler. Bu sır cemaat halinde dua edilirken ortaya çıkan sırdır.<sup>53</sup>

7- Allah'ın Peygamber'ine müşavereyi emretmesi onların Allah, Resul ve insanlar katında kıymetli olduklarının göstergesi olmuştur.<sup>54</sup>

8- Büyük padişah önemli işleri ancak çevresindeki havas kesimden, kendisine yakın kişilerle istişare eder. Onlar bir günah işlediğinde Allah onları affeder. Bazılarının aklına Allah fazlıyla bizi affederse bizim için büyük derece ortadan kalkar düşüncesi gelebilir. Allah Teala tevbe ile bu derecenin eksilmediğini aksine daha da artırdığını beyan etmiştir. Bunun delili ise müşavere emrini savaştan sonra vermesidir. Onların derecelerinin savaştan sonra daha büyük olduğunu bildirmek istemiştir. Zira savaş öncesindeki kıymetleri amelleri sebebiyle idi, sonraki kıymetleri ise Allah Teala'nın affi ve fazlı sebebiyledir.<sup>55</sup>

Şûra emrini gerek hususilik-umumilik gerekse hikmetleri yönünden değerlendiren görüşlerin birleştiği ortak noktanın, şûranın faziletli bir tavır olduğu ve bu tavrın sonraki nesiller tarafından anlaşılıp korunması gerektiği gerçeğini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Şûra savaş konusunda ve ya savaş harici işlerde uygulanabilir. Canlı örneklerini Resulullah'ın hayatında görebilmekteyiz. Fakat incelediğimiz Şûra 42/38 ve Al-İmran 3/159. ayetlerde şûra'nın kurumsal bir yapı şeklinde dile getirilmediği, 'bireysel fikir alma, danışma' şeklinde değerlendirildiği gözlemlenmiştir.

Şimdi ise kavramın masdar isim olarak (...ve teşâvürin...) geçtiği Bakara 2/233. ayete göz atmak istiyoruz.

Bakara süresi 221.ayetten 237.ayete kadar kadınlarla ilgili hükümlere

*Maani't-Tenzil*, I, 439 ; Taberi, a.e, III, 243

<sup>51</sup> Razi,a.g.e, I, 1291

<sup>52</sup> Razi,a.g.e, I, 1291

<sup>53</sup> Razi,a.g.e, I, 1291

<sup>54</sup> Razi,a.g.e, I, 1291

<sup>55</sup> Razi,a.g.e, I, 1291

yer verilmiştir. Bu hükümler, müşrik kadınlarla evlilik, hayız, yemin, talak, emzirme (Bakara 233), kocası ölen kadınlar için iddet şeklindedir.

Görüldüğü üzere ayetin öncesinde anlatılan konu ‘talak’tır. Konu boşama olunca boşanmış kadınlar hakkında nikahın sonuçları olan ve dolayısıyla nikahlı kadınlarda da var olan rada’ (süt emzirme) ve nafaka gibi bazı hükümler gündeme gelir. İncelediğimiz ayette süt emzirme ile ilgili konuda eşlerin aralarında müşavere etmek ve karşılıklı rıza ile karar vermek suretiyle çocuklarının süt emme hakkıyla ilgili tasarrufta bulunabileceği anlatılır.

Çocuklarının süt emme süresi konusunda anne babanın herhangi birisine keyfi karar vermemesi için müşavere ve karşılıklı rıza esasını getiren ayet,<sup>56</sup>bu yönüyle toplumun en küçük yapısı olan aile işlerinde de müşavereyi doğru ve isabetli kararların alınmasında mihenk taşı kılmıştır. Süddi (h127), Mücahid (h.21-103), Rebi’ b. Enes’in (h.ö.140) görüşlerine göre, Kur’an’da belirtilen (havleyni kamileyni) iki yıllık süt emme süresinin tamamlanmasından önce çocuğun anne babası tarafından süttten kesilmesi düşünülürse, ancak karı-kocanın müşavere etmesi ile ortaya çıkan kararın yine onların karşılıklı rızalarıyla meşru hale geleceği bildirilmiştir.<sup>57</sup>

İfadeyi cümle içindeki konumu yönünden inceleyen Ebû Hayyan (h.654-745), ‘teşâvurin’ kelimesini ‘terâdın’ ifadesinin sıfatı olarak “an terâdın minhuma ve teşavurin=anlaşıp danışarak” şeklinde gelmesinin müşavereye dikkat çekmek için olduğunu zira işlerin ve görüşlerin doğru veya yanlışlığı ancak şûrâdan sonra belli olabileceğini ifade etmiştir.<sup>58</sup>

Zahiri yönüyle anne -babanın müşavere yapması ve karşılıklı rızaları iki yıldan önce çocuğun süttten kesilmesi için yeterli görülmele birlikte anne-babanın düşük ihtimalle de olsa çocuğa zarar verecek pozisyonda olmaları durumunda, müşavere etmeleri ve rızaları yeterli görülmemiştir. Mutlaka tecrübeli kişilerin de bu istişarede bulunmaları gerekli görülmüştür. Razi’ye göre anne süt emzirmekten usandığı için fitama yönelmiş, baba da süt ücreti ödemekten bıktığı için fitama yönelmiş olabilir. Anne-babanın şahsi garazları için çocuğa zarar vermek üzere ittifak etmeleri, müşavere ehlini, onlardan başkalarının da bu müşaverede bulunmasının gerekliliğine sevk eder. Bu sayede çocuğa verilmek istenen zarar uzaklaştırılmış olur. Eğer hepsi kablel havleyn fitama karar vermişlerse, o takdirde kararın gereğini

<sup>56</sup> Es-Sa’lebî, Ebû İshak, *el-Keşf ve’l-Beyan*, Tah. İmam Muhammed İbn Âşur, ,Dar-u İhyai’t-Türasi’l-Arabiyyi, Beyrut,2002 II,181

<sup>57</sup> İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman, Tefsîr-u İbn Ebî Hatim, Tah. Esad Muhammed et-Tîb, el-Mektebetü’l-Asriyyetü, Saydâ,II, 434, Taberi, a.g.e., V,35, 4953. rivayet

<sup>58</sup> Ebu Hayyan,Muhammed ibn Yusuf, Tefsiru’l-Bahri’l-Muhit, Tah. Adil Ahmed Abdul-Mevcut, Ali Muhammed Muavvid, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, II, 228



uygulamak zarar vermez.

Süt emme konusunda çocuğun zarardan korunması için Allah-ü Teâlâ'nın birçok şart getirdiği aşikârdır. Bu şartlar yerine getirildiğinde de süttten kesme izni açık bir şekilde ifade edilmemiş, sadece sizlere bir günah yoktur denilmiştir.<sup>59</sup>

Sonuç olarak, Bakara 233.ayet şûrânın aile içi uzlaşmalardaki yerine işaret etmesiyle, daha önce Ali İmran 159. ve şûrâ 38.ayetlerde gördüğümüz ve dini ve dünyevi işler diye kabaca tarif ettiğimiz şûrânın uygulama alanlarına derinlik kazandırmış olmaktadır. Çünkü toplumun temeli ailedir. Aile içindeki problemler halledilmez ise bu bir şekilde topluma da yansıtacaktır. Ama bu rahatsızlık en önce aile içinde en küçük bireyler olan çocukları etkileyecektir. İncelediğimiz bu ayette boşanmış eşlerin geride bıraktığı çocukların bu parçalanmadan menfi yönden etkilenmelerini önleyecek tedbirlerin dile getirildiğini söyleyebiliriz. Bunlar içinde en önemlisi bizim de araştırma konumuz olan “müşavere”dir. Boşanmış olan anne babanın süt emme durumunda olan çocuklarının sağlığını tehlikeye sokmayacak kararları alabilmelerinde gerek şart olarak ifade edilmiştir. Çocuğun süt emmesini vaktinden önce bitirmek veya süreyi uzatmak, anne yeterli olmadığında bir başka sütanne tedarik etmek ve ücretini ödemek gibi çocuğun sağlığı konusunda çok önemli olan bu meselelerin çözüme kavuşturulması zaten hukuki bağları kalmamış olan ve bir araya gelmeleri zor olan ebeveyn ile bir kat daha zorlaşacaktır. İşte bu zorlukları aşmak için aile içi müşaverenin gündeme getirilmesi çocuk için kelimenin tam anlamıyla rahmet olmuştur. Anne-babanın doğru karar veremeyeceğine hükmedildiğinde de tecrübe sahibi kişilerin bu müşavereye katılmaları zorunlu kabul edilmiş, çocuğun zarar görmemesi için azami itina göstermeye yönlendirilmiştir.

Toplumun en küçük yapı taşı olan aile, ailenin de en küçük bireyi olan çocuğun maddeten ve manen zarar görmemesi hedef olduğundan aile içindeki teşavurun amacı da aynı hedef olmuştur.

Buradan hareketle diyebiliriz ki aile içi müşavere ile (Bakara 233) aile hakkında sağlıklı kararlar alınmasına çalışılırken, ailelerin oluşturduğu büyük aile olan toplumun sağlıklı kararlar almasına da şûrâ emri (veşavirhumfil emr) ve tavsiyesi ile (ve emruhum şûrâ beynehum) çalışılmıştır.

### **Sonuç:**

Şûrâ'nın kaynağını tesbit için yöneldiğimiz iki temel alanla ilgili olarak yaptığımız çalışma sonunda elde ettiğimiz sonuçları ifade edecek olursak,

---

<sup>59</sup> Razi,a.g.e. III, 355

ilk olarak “İslam Öncesi Arap yaşantısında şûra” alanında şunları söyleyebiliriz:

İslam öncesi Arap yaşantısında Şûrâ, istişare, meşveret kelimelerinin ‘danışma’ anlamına sahip terimler olarak bilinmediğini bilakis “ş-v-r” kökünün sözcük anlamının yaygın kullanım alanına sahip olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Bu kanaate, sözlüklerin ş-v-r kökünden türemiş kelimelere danışma anlamı verirken Kur’an ayetlerini delil göstermelerinden ve de cahiliye dönemi arap şiiirlerinden delil getirmeye yönelmemelerinden de ulaşmamız mümkün olmaktadır. Sözlükler şûra’nın hangi kökten türediğini göstermek için ş-v-r kökünün ifade ettiği yaygın anlamlara referansta bulunmaktadırlar. Bu anlamlar da ibn Faris’in ifade ettiği üzere “şâre’l-asel...; ve “ şurtu’d-dâbbete ...” yani balı kovanından çıkarmak, hayvanı yürütmek, gezdirmek” şeklindeki kullanımlardır. Her iki kullanımda da gizli olan bir şeyin ortaya çıkarılması için bir sebebe başvurulduğu belirtilmiştir. Balı kovanından çıkarmak için bir araca ihtiyaç duyulurken, satın alınmak istenen hayvanın meziyetlerinin ve noksanlıklarının tesbiti için de mişvâr diye ifade edilen ‘hayvanın yürütülmesi ve koşturulması’ işlemi uygulanır. Ş-v-r kökünden türemiş ve kök anlamının dışına taşmayan onlarca kelime mevcuttur. Bu kökten türemiş olduğu söylenen şûrâ’nın ‘danışma’ anlamına sahip kavramsal bir boyut kazanması ise Kur’an’la mümkün olmuştur.

Şûra kelimesinin kavramsal boyutta İslam öncesi dönemde temsil edilmemesi, şûra’nın yaşam alanlarında bilinmediği ve uygulanmadığı anlamına gelmemelidir. Zira istişarenin bir davranış tarzı olarak örf içinde yerleştiği bilinmektedir. Şûrâ 42/38. ayette Ensarın İslam öncesi hayatlarında şûra’yı uygulamalarından dolayı övüldüğü bu gerçeği teyit etmektedir. Ayrıca daru’n-nedve, şa’b, nâdî, mele’ gibi kelimelerin İslam öncesi arap soysal yaşamında şûrâyı bir ölçüde temsil eden yapılara işaret ettiği söylenebilir.

“Kur’an-ı Kerim’de Şûra” alanına şûra ayetleri bağlamında baktığımızda ise kurumsal ve sistematik bir müşavere yapılanmasına işaret edilmediğini görmekteyiz.

Üç ayette üç farklı alanda istişareye atıfta bulunan ayetlerin Kur’andaki dizilişi esas alındığında birincisi olan “An terâdın minhuma ve teşâvurin” ifadesinin yer aldığı Bakara 2/233, süt emme pozisyonunda bulunan çocuğun, ister eşler boşanmış olsun isterse olmasın süt emme hakkının korunması için tedbirler getirdiği ve bu tedbirlerin , “anne babanın her ikisinin de rızasıyla çocuğun süt emme süresinden önce süttten kesilebileceği; çocuk hakkında verecekleri kararları müşavere ile elde etmeleri” şeklinde olduğu ifade edilebilir. Ayrıca tedbiren anne-babanın müşaverelerine ehil olan başka insanların da katılabileceği, elde edilecek kararın isabetli olması açısından gerekli görenler de olmuştur. Gerek usul yönünden gerekse

metnin ifade ettiği anlam açısından bakıldığında dikkatimize çarpan gerçek şu olmuştur: “Kur’an, Bakara 2/233.ayetiyle, aile ile ilgili kararlarda mutlaka eşlerin birlikte hareket ederek, müşavere sonucu karar vermelerini tavsiye etmektedir.

İkinci şûra ayeti Al-i İmran 3/159, medenî bir ayet olarak, savaş gibi toplumu ilgilendiren önemli olaylarda karar alırken, münferit davranmayıp, ehil olan kişilerin görüşlerine müracaat ederek karar almanın gerekliliğini, o toplumun lideri ve de komutanı olan Hz. Peygamberin şahsına yönelik bir emirle ifade etmiştir. Medeni /şehir yaşamının önemli bir ilkesini, müslümanların karşılaştığı ilk iki savaşta hemen uygulamaya ve bu ilkenin yerleşmesine özen gösterdiğini düşündüğümüz “veşâvirhum fi’l-emr” ifadesiyle, devlet ve de devletin varlık sebebi olan halkın işlerinde şûra’nın yerine dikkat çekilmiştir.

Üçüncü ayetimiz olan Şûra 42/38 ise, genel bir ifade ile sadece Ensar için olmayıp, namaz kılan, zekat veren, Allah’a itaat konusunda istekli olan, birbirleriyle yardımlaşan bütün mü’minlere şûrayı aralarında yaygın olarak gerçekleştirdikleri için övgü ile temas etmektedir. Bu ayetin şûrâ’nın resmi olmayan, daha ziyade ferdi yaşam karelerinde ihmal edilmemesi gerektiğine, şûranın içinde yer aldığı bir yaşam şekline övgü ile vurgu yaparak değindiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Yani bir anlamda sosyal hayat içinde şûrayı tavsiye etmektedir.

Kur’an-ı Kerim’in şûra ayetleri şûra’yı bir sosyal yaşam ilkesi olarak tavsiye ederken, aynı zamanda geçmişle bağlantısı olan **şûrâ-meşveret-istişare** kavramlarını da literatürümüze kazandırmıştır.



## HOLLANDA'DA CAMİ EKSENLİ DİN HİZMETLERİ\*

İrfan Sevinç\*\*

### Abstract

#### **Mosque Oriented Religion Services in Holland, (A Field Study About Mosques and Religious Affairs Officers in Holland).**

Within the scope of this study, mosques and religious services offered in Holland, the adequacy of religious affairs officers for offering services, the level of meeting the expectations of religious services offered in Holland and the possible diversification of expectations in mosques according to the characteristics of communities in mosques are analysed. Communities and religious affairs officers answered the surveys. Expectations for preaches and views for the Holy Koran courses services are diverse depending on the characteristics of communities.

#### **Key words**

**Nederland, Mosque, Religious Affairs Officers, preaching services, Koran courses, Mosque communities.**

### A.GİRİŞ

#### ***1. Problem Durumu***

1960'ların başlarında Batı Avrupa ülkelerine olduğu gibi Hollanda'ya da ülkemizden yapılan işçi göçü onuncu yılına yaklaştığında ortaya çıkan yeni tablo beraberinde bazı sorunları da getirmişti. Geri dönme düşüncesinde olan işçilerin pek azı hariç geri dönmemiş, üstelik yasal haklarını kullanarak Türkiye'de bulunan eş ve çocuklarını da Hollanda'ya getirmeye başlamışlardı. Bu yeni durumda ortaya çıkan uyum, eğitim, dini ihtiyaçlar gibi sorunlar hem Türkleri hem de Hollanda devletini ilgilendiriyordu. Çocukların eğitimi –bazı zorluklar çekiliyor olsa da- hemen en yakın okula kaydedilmeleriyle karşılanıyordu. Topluma uyum da uzun vadeli bir süreç olarak düşünüldüğünden, dini ihtiyaçlar en önemli sorun olarak öne çıkmaktaydı.

---

\* Bu makale, "Hollanda'da Cami Ekseni Din Hizmetleri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr. DİB. Çankaya Müftülüğü.

Hollanda'da yaşayan Türkleri özellikle aile birleşimi sonrası; Müslüman olmayan bu ülkede İslam dininin kendileri için ne anlam ifade ettiği, dinlerinin gereklerini nasıl yerine getirecekleri, Hollanda'da çocuklarını kaybetmemek için onlara dinleri hakkında bilgileri nasıl verecekleri konuları ciddi olarak düşündürmekteydi.<sup>1</sup> Dini ve kültürel değerleri yaşama ve yaşatma, Müslüman kimliğini koruma, ibadet ve çeşitli dini ihtiyaçları yerine getirmenin yanı sıra çocukların din eğitimi ihtiyacının karşılanması da en pratik yolu cami açmak olarak görülmekteydi.

**İlk kuruluş sürecinde, açılan camiler geçici olarak kullanılacağı düşüncesiyle kiralanan veya satın alınan eski binalardan oluşmaktaydı. Bu binaların; cami olarak kullanılmaya uygun olup olmaması, kullanma izni, bina güvenliği, bazı binaların mahalle içinde olup, çevreye rahatsızlık vermesi<sup>2</sup>, camilerde yapılan faaliyetler ve çocuklara verilen derslerden beklentiler, derslerin çocukların okul başarılarını etkileyip etkilemediği gibi konular Hollanda kamuoyunda tartışılıyordu.**

Hollanda'daki Türkler denilince başlangıçta sadece işçilerden bahsederken, sonraları aile birleşimi yoluyla giden eş ve çocuklar, orada büyüyen çocukların Türkiye'den evlendirilmesi nedeniyle Hollanda'ya gelin ve damat olarak giden gençler, Türkiye'de yaşanan siyasi olaylar nedeniyle Avrupa ülkelerine mülteci olarak gidenler olmak üzere çok çeşitlilik gösteren bir tablo oluşmuştur. Bundan dolayı Türk toplumunun konumu zamanla eğitim düzeyi, sosyo-ekonomik düzey, kültür düzeyi, Türkiye ya da Hollanda'da doğup-büyüme, Hollanda'ya gelme yaşı vb. yönleriyle farklılık göstermeye başlamıştır. 1964 yılında Hollanda'ya ilk gelen Türk işçilerinin sayısı 4300 kişi iken bu sayının 1973 sonrası aile birleşimi, 1980 sonrası siyasi sığınmalar ve Türkiye'den yapılan evlilikler nedeniyle hızlı bir artış göstererek günümüzde 380 bine ulaştığı görülmektedir.<sup>3</sup> Türk vatandaşlarının

<sup>1</sup> Herman Beck, ve Abdelillah Ljamai, *De Imam en zijn opleiding in pluralistische Nederland, Zoveel Zinnen, Zoveel Hoofden*, (Çoğulcu Hollanda Toplumunda İmam ve Eğitimi) Acta Academica: [http://www.actaacademica.nl/pdf/De\\_imam\\_en\\_zijn\\_opleiding.pdf](http://www.actaacademica.nl/pdf/De_imam_en_zijn_opleiding.pdf); İnternet, s. 7. (Elektronik Makale, Alındığı tarih 28 Nisan 2007).

<sup>2</sup> M. Aksu, a.g.e., s. 19, 29.

<sup>3</sup> Nüfus artış süreci ile ilgili olarak bkz. Domernik Jeroen, Maria Jozef, *Turkse Moskeeen en Matschappelijke Participatie: De Institutionaliseren van de Turkse Islam in Nederland en de Duitse Bondsrepubliek*, (Türk Camileri ve Toplumsal katılımı, Türk İslamının Hollanda ve Almanya'da Kuruluşması), *Nederlandse Geografische Studies* 126. Amsterdam, 1991, s. 4; Centraal Bureau Voor Het Statistiek, *Allochtonen in Nederland*, (Hollanda İstatistik

eğitim düzeyleri ile ilgili 1980 ve 90'lı yıllarda yapılan araştırmalara göre vatandaşların yaklaşık % 11 civarında diplomasız veya okuma yazma bilmeyen, % 65 ilkokul mezunu, % 25 oranında da ilkokul sonrası öğrenime devam etmiş durumda oldukları anlaşılmaktadır.<sup>4</sup> Günümüzde ise gerek evlilik yoluyla Hollanda'ya giden eğitilmiş gençlerin ve gerekse Hollanda'da doğan çocukların daha iyi şartlarda eğitim almaları sonucunda Türk toplumunun eğitim durumu ilk yıllara göre oldukça farklılık göstermektedir. İlk yıllarda vasıfsız işçi olarak çalışanlar çoğunlukta iken günümüzde kalifiye işlerde çalışan sayısı ile birlikte kendi işyerine sahip olan Türklerin sayısı da artmıştır. Bu gelişmeler Türk toplumunun sosyo-ekonomik düzeyini de olumlu yönde etkilemektedir.

Hollanda toplumu içinde azınlık olarak yaşayan Türkler, sahip oldukları dini ve kültürel değerleri yaşatmak ve yeni nesillere de aktarmak istemektedir. Fakat bu konuda bazı sorunlar yaşanmaktadır. Bunların en başında evdeki kültür ortamı ile çocukların dışarıda ve okulda karşılaştıkları kültür farklılığı gelmektedir.<sup>5</sup> Türk çocukları evlerinde aldıkları inanç ve kültür ile dışarıda karşılaştıkları farklı unsurlara sahip kültür arasında bocalamaktadır.<sup>6</sup>

Konunun bir başka boyutu ise, vatandaşlarımız arasında yetişme ortamının farklı olması nedeniyle gerek uyum, gerekse yaşam tarzı konusunda gençler ile büyükler arasında görüş ayrılıkları ve kuşak çatışmalarının ortaya çıkmasıdır.<sup>7</sup> Bu, Türkiye'de doğup büyüyen birinci ve ikinci kuşak ile onların Hollanda'da doğan çocukları arasında olabildiği gibi, yetişkin yaşlarda evlilik yoluyla Hollanda'ya gidenler arasında da

Merkezi, Hollanda'da yabancılar) Den Haag 1997, s. 63; Centraal Bureau Voor Het Statistiek, Onderwijscijfers (Hollanda İstatistik Merkezi, Eğitim İstatistikleri).2009.

<sup>4</sup> T.C.Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı, Sosyal Planlama Dairesi Başkanlığı, *Yurtdışındaki İşçilerimiz ve Çocuklarının Eğitim Sorunları*, Ankara, 1982, s. 11; C.R.Vermeulen, *Türkse, Marokaanse en Molukse Ouders in de Gemeente Tiel, Wat zij Vinden van het Onderwijs dat Hun Kinderen (Kunnen) Krijgen*, (Tiel Şehrinde Oturan Türk, Faslı Ve Endonezyalı Veliler Çocuklarının aldığı Eğitimi Nasıl buluyorlar) Vrije Universiteit, Amsterdam, 1988, Deel 1, Theoretische Achtergrond, s. 32; Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, Allochtonenbeleid, *WRR Rapport 1989*, SDU, 's- Gravenhage, 1989. (Hükümet Politikaları Bilimsel Danışma Kurulu, Yabancılar Politikası Raporu); Domernik, a.g.e., ss. 7-10.

<sup>5</sup> İ. Sevinç, *Hollanda'daki Türk Çocuklarının Eğitim Sorunları*, Ankara, 2003, s. 6.

<sup>6</sup> I. Spalburg, "Moslims in het Voortgezet Onderwijs" *Begrip, Moslims en Christenen* (Orta öğretim Kurumlarındaki Müslüman Öğrenciler), Uitgever/Redactie en administratie, 'Cura Migratorum', 's-Hertogenbosch, 1994, Sayı 121, ss. 5-9; İ. Sevinç, a.g.e., s. 7.

<sup>7</sup> I. Spalburg, a.g.m.

görölmekte ve sadece ebeveyn-çocuk arasında değil eşler arasında da anlayış farklılığına yol açmaktadır.

**Toplumda meydana gelen bu gelişmelerin camiler ve camilerde yürütölen hizmetlere yansımalarına bakıldığında ise; ilk yıllarda ibadet ve din eğitimi amacıyla kurulan camilerin, sonraki yıllarda sosyal ve kültürel alanı da kapsayan çok yönlü hizmetlerin yürütöldüğü merkezler haline geldiğı görölmektedir. Camilerde yürütölen hizmetlerin çeşitliliğı artarken, hizmetlerin sunulduğı hedef kitle profili de değışmektedir.<sup>8</sup> Örneğın; başlangıçta cami cemaati ve cami hizmetlerinin muhatabı birinci kuşak iken zamanla onların yerini ikinci ve üçüncü kuşak almıştır. Birinci kuşak ile ikinci ve üçüncü kuşaklar arasında eğitim, kültür, sosyo-ekonomik düzey, dini bilgi düzeyi vb. yönleriyle oldukça önemli farklılıklar bulunmaktadır. Kur'an ve dini bilgiler kurslarına gelenler önceleri Türkiye'de doğup büyüyen çocuklar iken, günümüzde onların yerini Hollanda'da doğup büyüyen, Hollanda kültürüyle yetişen çocuklar almıştır. Önceleri çocukların Hollandaca dili ile ilgili problemleri söz konusu iken; günümüzdeki çocukların Türkçe konusunda problemi olduğı gözlenmektedir. Diğer yandan camiden hizmet bekleyen gruplar da artmaktadır. İlk yıllardaki hedef kitle olan yetişkin erkekler ve çocuklara bugün için kadınlar, Hollanda'da doğup büyüyen gençler, genç kızlar ve çocukların eklenmesiyle, Hollanda şartlarına göre hizmet sunulması konusunda her biri ayrı uzmanlık alanı olan ve birikim isteyen gruplar oluşmuştur.**

**Camilerde çok yönlü faaliyetler yürütölüyor olmakla birlikte, cami hizmetlerinin temelini din hizmetleri oluşturmaktadır. Bunların başında da aynı zamanda bir eğitim faaliyeti olan vaaz hizmetleri ile Kur'an ve dini bilgiler kursları gelmektedir.**

**Vaazlardan, Türk vatandaşlarının eğitim ve irşat alanındaki taleplerinin yanı sıra Hollandalı yetkililerin de bazı beklentileri vardır. Müslömanların, Hollanda toplumuna uyumuna katkı sağlaması bu beklentilerin başında gelmektedir. Hollandalılar, din görevlilerinin cami hizmetleri aracılığıyla Müslömanlar ile Müslöman olmayan toplum arasında köprü vazifesi görmesini istemektedirler.**

**Camilerde yürütölen din hizmetlerinin bir diğeri olan Kur'an ve dini bilgiler dersleri aracılığıyla Türk toplumu ve Türk çocuklarının kendi ihtiyaçları olan dini bilgiyi edinmelerinin yanı sıra Hollanda**

---

<sup>8</sup> Kadir Canatan, "Sivil Toplum Örgütleri Olarak Hollanda'da İslami Kurum Ve Kuruluşlar", *III. Din Şurası Tebliğ Ve Müzakereleri, 20-24 Eylül 2004, Ankara, DİB Yayınları, Ankara, 2005 ss. 129-137.*



**toplumuna sağlıklı bir şekilde uyum sağlama, farklı kültürler hakkında bilgi edinme ve farklı kültürlerle bir arada yaşama konularında yardımcı olması beklentileri vardır.** <sup>9</sup>

Hollanda’da temel eğitim programlarında Türk çocuklarına verilen Türkçe ve Türk kültürü derslerinin Ağustos 2004 tarihinden itibaren kaldırılması<sup>10</sup>, çocukların Türkçe becerileri ve Türk tarihi ve kültürü alanındaki bilgi ihtiyaçlarının karşılanması konusunda camilerden beklentileri arttırmaktadır.

Problem kısmında ele alacağımız bir diğer konu Hollanda’da görev yapan din görevlilerinin konumudur. Din görevlisi; Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yurtdışında bulunan Türk vatandaşlarına din hizmeti sunmak amacıyla geçici süreyle görevlendirilen personelin unvanıdır.<sup>11</sup> Fakat Hollanda’da görev yapan Müslüman din adamları, Hollanda literatüründe “imam” olarak anılmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığınca yurtdışına gönderilen din görevlilerinin görevleri Başkanlığın Yurtdışı Çalışma Yönergesinde<sup>12</sup> yer almaktadır. Hollanda Eğitim ve Bilim Bakanlığı tarafından hazırlanan bir raporda da Hollanda’da görev yapan imamların genel anlamda görevleri şöyle özetlenmektedir: “İmam, camide günlük ibadetlere önderlik eder, Cuma günü vaaz eder ve hutbe okur, din dersi verir, doğum, evlilik ve ölümlerde dini törenleri yerine getirir ve cemaatinin dini ve ahlaki sorularına cevap verir.”<sup>13</sup> Batı Avrupa’da ve Hollanda’da din adamları, dini lider ve önder olmaktan daha çok manevi rehberliğe doğru yönelmektedir. Buna paralel olarak görev yönünden de manevi rehberlik ve sosyal yönleri, ibadethane içi

<sup>9</sup> Ministerie van Welzijn, Volksgezondheid en Cultuur, *Religieuze voorzieningen voor etnische minderheden in Nederland*, Rapport tevens beleidsadvies van de niet-ambtelijke werkgroep ad. Hoc. (Refah, Sağlık ve Kültür Bakanlığı, Hollanda’da etnik azınlıkların dini ihtiyaçları, Bilimsel çalışma grubunun planlama tavsiye raporu ) Rijswijk, 1983, s. 53.

<sup>10</sup> Çetin Yıldırım, “Hollanda’da Anadil Eğitiminin Dünü Ve Bugünü”, *Anadilde Eğitim Sempozyumu*, İstanbul, 30-31 Mayıs 2009 <http://e-kutuphane.egitimsen.org.tr/pdf/4270.pdf> Alındığı tarih: 20.01.2010.

<sup>11</sup> Din görevliliği ve din görevlisinin görevleri hakkında bkz. *Diyanet İşleri Başkanlığı Görev Ve Çalışma Yönergesi*, “Dördüncü Kısım, Başkanlık Yurt Dışı Kuruluşu”, (Haziran 2005) Alındığı tarih: 02.02.2010.

<sup>12</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi*, Dördüncü kısım, Başkanlık Yurt Dışı Kuruluşu, “Madde 158, Din Görevlisinin Görevleri”, DİB, Haziran, 2005 Alındığı tarih: 02.02.2010.

<sup>13</sup> Adviescommissie Imamopleidingen, *Imams in Nederland: Wie leidt ze op?*, s. 12.

ve dini nitelikli görevlerine göre daha fazla önem kazanmaktadır.<sup>14</sup> Günümüzde Avrupa ülkelerinde ve Hollanda'da gelişen bu tarz din hizmeti anlayışı imamlardan da beklenmekte<sup>15</sup> ve imamların dini ağırlıklı görevlerinin yanı sıra, sosyal yönden de; hastaneler ve hapisanelerde manevi rehberlik, gençlik rehberliği gibi sosyal nitelikli görevlerine de ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>16</sup>

İmamlardan, hitap ettikleri kitlenin Hollanda toplumuna entegrasyonu sürecinde de önemli görevler beklenmektedir. Bu fonksiyonları yerine getirebilmesi için imamların iyi düzeyde Hollandaca bilmesi ve Hollanda hakkında yeterli bilgi birikimine sahip olması gerektiği ileri sürülmektedir. Çünkü özellikle gençler; kendi konularını ve sorunlarını bilen, çözüm önerileri sunan ve bir çeşit sosyal görevli fonksiyonu ifa eden din görevlisine ihtiyaç duymaktadırlar.<sup>17</sup> Fakat Hollanda kamuoyunda imamlar; yeterli Hollandaca bilmemeleri ve Hollanda hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları konusunda eleştirilmektedir. Diğer bir eleştiri konusu da imamların almış olduğu eğitimin niteliği ile ilgilidir. İmamların, kendi ülkelerinde almış oldukları imamlık eğitiminin İslam ülkelerinin şartları için yeterli, fakat Hollanda'nın özel konumu için yeterli olamayacağı ileri sürülmektedir.<sup>18</sup>

**Bu bağlamda araştırmada ele alınan temel problem şudur: “Hollanda’da yürütülen cami eksenli din hizmetlerinin, hedef kitlenin beklentilerini karşılama ve Türklerin, Hollanda toplumuna uyum sağlamasına katkı düzeyleri nedir ve din görevlilerinin mesleki birikimi bu beklentilere cevap vermeye ne düzeyde yeterlidir?”**

## 2. Araştırmanın Hipotezleri

1. Hollanda’da başlangıçta din hizmetleri sunulan hedef kitle ile günümüzdeki kitle arasında yaş, cinsiyet, doğum yeri, Türkiye’de veya Hollanda’da öğrenim görme, eğitim düzeyi, sosyo ekonomik

<sup>14</sup> Arslan Karagül, Kees Wagtenonk, *De Imams, Hun Taak Hun functie en Hun Opleiding*, Uitgave Islamitische Raad Nederland, Den Haag, 1994, s. 16.

<sup>15</sup> “Liderin otoritesi ve sorumluluğu vardır. Yol gösterir, kesin ve somut çözüm önerir, karar vermede belirleyicidir ve öndedir. Rehber ise insanların önünde değil yanında ve beraberindedir, tavsiye verir, karar sürecine yardımcı olur, fakat karar veren olmaz.” Karagül, Wagtenonk, a.g.e, s. 17.

<sup>16</sup> Adviescommissie Imamopleidingen, a.g.e., s. 12.

<sup>17</sup> Welmoet Boender, *Imams in Nederland*, Centrum Voor Islam In Europa (C.I.E.): <http://www.flw.ugent.be/cie/CIE/boender2.htm> Alındığı tarih: 07.02.2010.

<sup>18</sup> Jan Rath- Rinus Penninx, e.a., a.g.e., s. 110.

- düzey ve dini bilgi düzeyleri açısından önemli farklılıklar gösteren nitelikler ortaya çıkmıştır.
2. Din görevlileri Türkiye’den sahip oldukları mesleki tecrübelerini ön plana çıkardıkları hizmet alanlarında kendilerini daha yeterli görmektedir. Ancak dil yetersizliği ve ülke şartlarının bilinmemesi nedeniyle Hollanda’ya özgü sorunlarda kendilerini daha az yeterli görmektedirler.
  3. Din görevlilerinin seçtiği vaaz konuları cemaatin beklentileri ile örtüşmektedir.
  4. Kur’an ve dini bilgiler kurslarında uygulanan öğretim programı kültürel mirasın aktarımı açısından yeterlidir.
  5. Camilerde yürütülen Kur’an ve dini bilgiler kurslarında uygulanan öğretim programı çoğulcu toplum yaşantısına uyum sağlama açısından sorunludur.
  6. Camilerde yürütülen Kur’an ve dini bilgiler kurslarında uygulanan öğretim programında velilerin beklentileri ile programın çerçevesi ve çocukların ilgi ve ihtiyaçları arasında bir örtüşme bulunmaktadır.
  7. Kur’an ve dini bilgiler kurslarının amaçlarının ne olması gerektiği konusunda cemaatin görüşleri cinsiyet, sosyo-ekonomik düzey ve eğitim düzeyine göre farklılaşmaktadır.

### **3. Araştırmanın Amacı**

**Bu çalışmanın amacı, Hollanda’da yaşayan Türk vatandaşlarının cami hizmetlerinden beklentileri, yürütülen hizmetlerin eğitim, uyum ve kimliğin korunması gibi çeşitli sorunlar ile ilgili beklentileri karşılama düzeylerinin, cemaatin hizmetler hakkındaki düşüncelerinin bağımsız değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığının, din görevlilerinin hizmetleri yerine getirme konusunda yeterlilik düzeylerinin belirlenmesidir.**

### **4. Araştırmanın Yöntemi**

Araştırmada Hollanda’da camilerde verilen din hizmetlerinin; verimliliği, Türklerin, Hollanda toplumuna uyum sağlamasına katkısı, farklı din ve kültürlerle bir arada yaşamaya katkısı, cemaatin cami hizmetlerinden beklentileri, hizmete yönelik değerlendirmeler, bu değerlendirmeler ve beklentileri hangi faktörlerin etkilediği ve bunların hangi faktörlere göre farklılaştığı, aralarında anlamlı ilişki olup olmadığı araştırılmıştır. Bu amaçla Hollanda’daki Türklerin konumu, camilerin kuruluşu ve gelişmesi ile ilgili literatür taraması yapılmıştır. İlgili literatür, edinilen gözlemler, din görevlileri ve cemaatle yapılan görüşmelerin yardımıyla din görevlileri ve

cemaate yönelik iki adet ölçme aracı geliştirilmiştir. Bu ölçme araçları, din görevlilerinin nitelikleri, yurtdışı görevine hazırlık durumları, sorunları, yeterlilik alanları ile cemaatin nitelikleri, camilerden beklentilerinin belirlenmesi amacıyla hazırlanmış, elde edilen sonuçlara göre camilerde yürütülen hizmetlerin beklentileri ne düzeyde karşıladığı, cemaatin beklentilerinin çeşitli faktörlere göre farklılaşıp farklılaşmadığı araştırılmıştır.

Araştırmada “*İlişkisel Tarama*”<sup>19</sup> modeli kullanılmıştır.

### **5. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi**

Araştırmanın evrenini Hollanda Diyanet Vakfı şubesi olan ve Diyanet İşleri Başkanlığınca din görevlisi gönderilen camiler ve bu camilerin cemaati ile din görevlileri oluşturmaktadır. Cemaate uygulanan anketler için Amsterdam, Rotterdam ve Den Haag (Lahey) şehirleri ile yakınlarında bulunan camiler seçilmiştir. Bu şehirler Hollanda'nın en kalabalık ve aynı zamanda Türklerin de en yoğun yaşadığı şehirler olduğundan evrenin tamamı hakkında fikir verecek düzeydedir. Örneklem olarak seçilen camilerde din görevlisi bulunmasına dikkat edilmiştir. Din görevlilerine yönelik anket uygulamasında da araştırma döneminde Hollanda'da görevde bulunan 98 resmi din görevlisinin tamamına ulaşılmıştır.

### **6. Veri Toplama ve Analiz Teknikleri**

Hollanda'da cami merkezli din hizmetlerinin verimliliği, uyuma katkısı ve buna etki eden faktörlerin belirlenmesi amacıyla veri elde etmek için din görevlilerine ve cami cemaatine yönelik olmak üzere iki ölçme aracı kullanılmıştır. Üç bölümden oluşan din görevlilerine yönelik ölçme aracının birinci bölümünde din görevlilerinin yaş, eğitim düzeyi, meslekteki kıdem, görev unvanı vb. gibi bireysel niteliklerine ilişkin sorular; ikinci bölümünde vaaz hizmetlerine ilişkin sorular ve üçüncü bölümünde de camilerde düzenlenen Kur'an ve dini bilgiler kurslarına ilişkin sorular yer almaktadır. Cemaate yönelik hazırlanan ölçme aracının birinci bölümünde cemaatin yaş, doğum yeri, eğitim düzeyi, sosyo-ekonomik düzeyi, cinsiyeti gibi bireysel nitelikleri, ikinci bölümünde vaaz hizmetlerine ilişkin düşüncelerini öğrenmeye yönelik sorular, üçüncü bölümünde de çocuklarının din eğitimleri ve camilerde yürütülen Kur'an ve dini bilgiler kurslarına ilişkin görüşlerine yönelik sorular yer almaktadır.

---

<sup>19</sup> Tarama modelleri ve ilişkisel tarama modeli için bkz. Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayıncılık, 14. Baskı, Ankara, 200, s. 77-86.

Ölçme aracında yer alan soruların anlaşılabilirlik düzeyinin ve yoğunlaşılması gereken alanların belirlenmesi amacıyla; cemaatten farklı niteliklerde 12 erkek, 3 bayan ile 6 din görevlisine yönelik olarak pilot uygulama yapılmıştır.

Ölçme araçlarında çoğunlukla nicel veri elde etmeye yönelik soru tiplerinin yanı sıra açık uçlu sorulara da yer verilmiştir. Ölçme araçlarında yer alan nicel ve açık uçlu sorulara verilen cevaplar ile ilgili ayrıntılı bilgi almak için, nitel ölçme aracı olarak hazırlanan yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılarak Amsterdam ve Rotterdam camilerindeki cemaatten 17 erkek 3 bayan ve 6 din görevlisiyle mülakat yapılmıştır.

Anket formları araştırmanın yürütüldüğü tarihte Hollanda'da görev yapmakta olan 98 din görevlisinin tamamına gönderilmiş, bunlardan 53 tanesi din görevlileri tarafından doldurularak geri iade edilmiştir. Cemaate yönelik olarak örneklem olarak seçilen 20 camide 800 adet anket formu dağıtılmış, bunların 483 tanesi cemaat tarafından doldurularak geri iade edilmiştir

Verilerin çözümlenmesinde SPSS tekniği, Pearson Correlation (ilişki) testi, İlişkisiz Örneklem Karşılaştırılması (t-testi) ve Tek Faktörlü Varyans Analizi (Anova) kullanılmıştır. Tespit edilen fark ve ilişkilerin yorumlanmasında açık uçlu sorular, nitel veri toplama aracı ile elde edilen bulgular ve gözlemlerden yararlanılmıştır.

## B. BULGU VE YORUMLAR

### *1. Araştırmaya Katılan Cemaat İle İlgili Bulgu ve Yorumlar*

Bu başlık altında camilerde yürütülen hizmetlerin hedef kitlesi olan cemaate yönelik bulgular yer almaktadır. Bu veriler aynı zamanda cemaatin, camilerde yürütülen hizmetlerdeki beklentileri ve görüşlerinde etkili olan bağımsız değişkenlerdir.

**Tablo 1:** Araştırmaya Katılan Cemaat İle İlgili Sayısal Veriler

<b>Doğum Yeri</b>	Türkiye % 89,4	Hollanda % 9,6		
<b>Yaş Grubu</b>	Genç (30 yaş ve altı) % 10	Orta yaş (31-50 yaş) % 63,7	Yaşlı (51 yaş ve üzeri) % 22,8	
<b>Hollanda'ya Gelme Yaşı</b>	0-12 yaş % 13,4	13-18 yaş %21,9	19-27 yaş % 40,1	28-41 yaş % 7,2
<b>Cinsiyet</b>	Erkek % 83	Kadın %17		

<b>Öğrenim Düzeyi</b> (Türkiye % 71,4)	İlkokul % 31,2	Ortaokul % 31,2	Lise % 24,8	Üniversite %1,9
<b>Öğrenim Düzeyi</b> (Hollanda %55,1)	Meslek okulu % 34,8	Mavo/Vmbo (Ortaokul) % 6,8	Havo/Mbo (lise) % 5,6	Y. okul, Üni. % 5,2
<b>Sosyo-Ekonomik Düzey</b>	İyi, Çok İyi % 35'i	Orta % 57,8	Kötü, çok kötü % 6,8	

Tabloda yer alan verilere göre;

- Araştırmaya katılan cemaatin % 89,4'ünü (432 kişi,) Türkiye doğumlu olup sonradan Hollanda'ya göç edenler oluşturmaktadır. % 8,7'si (42 kişi) Hollanda doğumlu, % 1'i (5 kişi) ise başka ülke doğumludur.
- Yaklaşık % 10'unu (48 kişi) 30 yaş ve aşağısı gençler; % 63,7'sini (308 kişi) 31-50 yaş arası orta yaşlılar; % 22,8'ini (110 kişi) 51 yaş ve üzeri yaşlılar oluşturmaktadır.
- Doğum yeri Türkiye veya başka bir ülke olan kişilerin Hollanda'ya gelme yaşlarının 0-41 arasında değişmekte olduğu ve 13-27 yaşlar arasında yoğunlaştığı görülmektedir. Çocuk yaşta yani 0-12 yaş arası gelenlerin sayısı 65 kişidir.
- Cemaatin % 83'ü erkek, % 17'si ise kadınlardan oluşmaktadır.
- Cemaatin % 71,4'ünün Hollanda'ya gelmeden önce Türkiye'de öğrenim gördüğü, öğrenim düzeylerinin % 31,2'sinin ilkökul; % 18, 9'unun ortaokul; % 24,8'inin lise, % 1,9'unun ise üniversite olarak dağılım gösterdiği,
- Hollanda'da öğrenim gören % 55,1'in (266 kişi); % 34,8'inin (168 kişi) mesleğe yönelik eğitim, % 6,8'inin (33 kişi) ortaokul (Mavo/Vmbo) düzeyi, % 5,6'sının (27 kişi) lise (Havo/Mbo) düzeyi ve % 5,2'sinin (25 kişi) üniversite veya meslek yüksek okulu düzeyinde öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır.
- Araştırmaya katılan cemaatin temsil ettiği ailenin ekonomik durumu itibarıyla % 35'i ekonomik durumunun iyi veya çok iyi olduğunu, % 57,8'lik kısmı ise orta düzeyde olduğunu belirlemektedir. Ekonomik durumunun kötü veya çok kötü olduğunu belirten kişi oranı % 6,8 civarındadır.

Tabloda yer alan veriler önceki yıllarla karşılaştırıldığında cemaat profilinde önemli farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir. İlk yıllarda cami cemaatinin tamamını Türkiye'den işçi olarak giden orta yaş grubu oluşturmakta iken günümüzde 2/3'ünü orta yaş kesimi, 1/3'ünü ise gençler ve yaşlılar oluşturmaktadır. Fakat günümüzdeki orta yaş grubu ile önceki yıllardaki orta yaş grubu arasında eğitim ve sosyo-ekonomik düzeyler açısından oldukça önemli farklılıklar olduğu görülmektedir.

Cemaatin büyük çoğunluğunu (% 89,4) Türkiye doğumlu bireylerin oluşturduğu, Türkiye'den çocuk ve genç yaşta gelenlerin yanı sıra Hollanda'da doğup büyüyenlerin de % 10'a yakın bir oranda öğrenci velisi ve cemaat olarak temsil edildiği görülmektedir. Türkiye doğumlu olan cemaatin 1/3'ünün 18 yaşın altında Hollanda'ya geldiği anlaşılmaktadır.

Öğrenim düzeyi olarak ilkokul mezunu olanların oranında azalma, diğer alanlarda ise artma olmuştur. Hollanda'da öğrenim görenlerde meslek okulu düzeyi ve üniversite düzeyi öğrenim görenlerin oranında artış olduğu görülmüştür. Meslek okulu düzeyinde öğrenim görenlerin oranındaki artış daha fazladır.

Gelir düzeyleri açısından bakıldığında araştırmaya katılan cemaatin yaklaşık 1/3'ünün yüksek gelir düzeyi seviyesine ulaştığı görülmektedir. Önceki yıllarda Türk işçileri, eğitim düzeylerinin düşük olması nedeniyle genellikle diploma gerektirmeyen, kalifiye olmayan işlerde, yerli ve diğer yabancı işçilere göre daha düşük ücretle ve daha kötü şartlar altında çalışıyorlardı.<sup>20</sup> Yüksek gelir düzeyine sahip bir işte çalışma oranı Hollandalılarda % 16 iken, Türklerde bu oran % 0,6 düzeyinde idi.<sup>21</sup> Eğitim ve gelir düzeylerinde ulaşılan durum önceki yıllarla karşılaştırıldığında Türk toplumunun konumunda bu açılardan önemli sayılabilecek düzeyde iyileşme olduğu söylenebilir.

## **2. Din Görevlileri İle İlgili Bulgular**

Yurtdışına gönderilen din görevlileri DİB personeli arasından dini yüksek öğrenim görmüş, belirli hizmet süresini doldurmuş ve görevinde başarılı din görevlileri arasından sınavla seçilerek belirlenmektedir. Bu nedenle din görevlileri için mesleki yeterlilik açısından bir sorun söz konusu olmamaktadır. Fakat din görevlilerinin; ülkenin dili olan Hollandacayı yeterli düzeyde bilmemesi ve Hollanda'daki hizmet alanı hakkında yeterli bilgiye sahip olmaması konularında sorunlar yaşandığı görülmektedir.

Aşağıdaki tabloda araştırmaya katılan din görevlilerinin Hollandaca dil seviyeleri ve Hollanda'daki görev ortamı ile ilgili ön bilgilerinin tespit edilmesi amacıyla yöneltilen soruya verilen cevaplara ilişkin veriler yer almaktadır.

**Tablo 2:** Din Görevlilerinin Hollandaca ve Hollanda'daki Görev Hakkındaki Ön Bilgileri

<sup>20</sup> Domernik, a.g.e., s. 9.

<sup>21</sup> T.C.Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı, Sosyal Planlama Dairesi Başkanlığı, *Yurtdışındaki İşçilerimiz ve Çocuklarımızın Eğitim Sorunları*, Ankara, 1982, s. 10.

Hollandaca dil düzeyi			Görev yeri hakkındaki ön bilgi düzeyi		
	N	%		N	%
İyi	2	3,8	Yeterli Bilgim Vardı	15	28,3
Orta	5	9,4	Az Bilgim Vardı	35	66,0
Az	45	84,9	Hiç Bilgim Yoktu	3	5,7
Hiç Bilmiyorum	1	1,9			
Toplam	53	100,0	Toplam	53	100,0

Tabloda birinci bölümde yer alan verilere göre araştırmaya katılan din görevlilerinin % 3,8'i (2 kişi) Hollandaca düzeyinin iyi olduğunu, % 9,4'ü (5 kişi) orta düzeyde olduğunu, % 84,9'u (45 kişi) az Hollandaca bildiğini, % 1,9'u (1 kişi) ise hiç bilmediğini belirtmektedir.

**İkinci bölümde ise din görevlilerinin yaklaşık 1/3'ü Hollanda'ya gelmeden önce bu ülkedeki çalışma ortamı hakkındaki bilgilerinin yeterli olduğunu, 2/3'ünden fazlası yetersiz olduğunu belirtmektedir.**

#### *a. Din Görevlilerinin Kendilerini Daha Yeterli Gördüğü Alanlar*

Din görevlilerinin kendilerini hangi alanlarda daha yeterli gördüklerinin belirlenmesi amacıyla "Kendinizi görevinizle ilgili hangi alanlarda daha yeterli görüyorsunuz?" sorusu yöneltilmiş, verilen seçenekleri önem sırasına göre işaretlemeleri istenmiştir. Verilen cevaplara göre yapılan değerlendirmeler sonucu oluşan puan sıralaması aşağıdaki tabloya yansıtılmıştır.

**Tablo 3:** Din Görevlilerinin Kendilerini Daha Yeterli Gördüğü Alanlar Puan Sıralaması

Konular	N	Toplam Puan	ss
Çocuk Okutma	53	231,00	,55796
Vaaz Hizmetleri	53	228,00	,50326
Gençlere Yönelik Hizmetler	53	210,00	,75860



Diğer Din Mensuplarıyla İletişim ve İlişkilerde	53	198,00	1,04054
Kadınlara Yönelik Hizmetlerde	53	197,00	1,00723
Yurtdışındaki Vatandaşlarımızın Sosyo-Ekonomik Sorunları İlgili Konularda	53	189,00	,84374
Resmi Kurumlarla ilişkilerde	53	186,00	,95319

Tabloya göre “Çocuk okutma”, “Vaaz hizmetleri” ve “Gençlere yönelik hizmetler” din görevlilerinin kendilerini en fazla yeterli gördüğü alanlar olarak ilk üç sırayı almaktadır. Bunların, din görevlilerinin mesleki tecrübelerinin ön plana çıktığı alanlar olduğu görülmektedir. Din görevlileri Türkiye’de iken yürüttükleri görevlerinde edindikleri tecrübelerini Hollanda’da uygulamaktadırlar. Araştırmaya katılan din görevlilerinin % 50’ye yakını Türkiye’deki görevleri itibarıyla imam ve müezzin olup, cami hizmetlerinden gelmektedir.<sup>22</sup> Cami görevlileri yaz tatillerinde camilerde düzenlenen Kur’an kurslarında görev almakta ve çocuklara ders vermektedir. % 30’u oluşturan vaizler ve bununla birlikte pek çok camide görevli olan imam-hatipler de yine vaaz hizmetinde bulunmaktadır. Diğer yandan, pek çok yerde din görevlileri cami çevresindeki gençlerle iletişim kurmaktadır. Diğer hizmet alanlarının alt sıralarda yer almasının nedenleri de öncelikle dil yetersizliği ve ülke şartlarının bilinmemesi olarak sayılabilir. Din görevlilerinin, kadınlara yönelik hizmetlerde kendilerini daha az yeterli görmeleri de yine mesleki tecrübe eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Türkiye’de camilerde bayanlara yönelik vaazlar, bayan vaizler tarafından yürütülmekte, Kur’an kurslarında da kadınlara yine kadın öğretmenler tarafından ders verilmektedir. Bu nedenle din görevlileri kadınlara yönelik hizmetlerde de kendilerini daha az yeterli görmektedir.

### 3. Vaazlar

Vaaz hizmetlerinin yürütülmesinde en önemli husus, işlenecek konuların ve temaların belirlenmesidir. Bu başlık altında din görevlilerinin vaazlarda en çok üzerinde durduğu konular ile cemaatin en fazla anlatılmasını istediği konuların tespit edilmesi amacıyla din görevlileri ve cemaate yöneltilen sorularda, önemli gördükleri hususların önem sırasına

<sup>22</sup> Din görevlilerinin Türkiye’deki görev unvanlarıyla ilgili dağılımlar için bkz. İrfan Sevinç, Hollanda’da Cami Eksenli Din Hizmetleri, Ankara Üniversitesi SBS, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2010

göre yazılması istenmiştir. Verilen cevapların değerlendirilmesiyle oluşan sıralama aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

**Tablo 4:** Vaaz Konuları

Din Görevlilerinin Vaazlarda En Çok Anlattığı Konular			Cemaatin Vaazlarda Anlatılmasını İsteddiği Konular			
Sıra No:	Konular	N	SUM	Konular	N	SUM
1.	Güncel Konular	53	216,00	Temel Dini Bilgiler (İtikat, İbadet, Siyer)	150	317
2.	İbadetle İlgili Konular	53	212,00	Ailenin önemi, Aile içi ilişkiler	76	165
3.	Peygamberimizin Hayatı-Sahabelerden örnekler	53	193,00	Çocuk Eğitimi ve Gençliğin sorunları	69	156
4.	Fıkhi Konular	53	187,00	Ahlaki Konular	67	131
5.	Hollanda'da Sosyal Yaşantı	53	177,00	Güncel Sorunlar ve İhtiyaçlar	42	102
6.	Diğer Dinler ve İnançlar	53	153,00	Kur'anı Okumak, Anlamak, Eğitim ve Öğretimin Önemi	30	62
7.	Kıssa ve Menkıbeler	53	140,00	Birlik, Beraberlik, Türk İslam Kültürü	19	39

Tabloda yer alan verilere göre din görevlilerinin vaazlarda üzerinde en fazla durdukları konuların başında güncel konular, iki, üç ve dördüncü sırada ibadetle ilgili konular, İslam tarihi, Peygamberimizin hayatı ve sahabelerden örnekler, fıkhi konular sıralaması ile yine dini ağırlıklı konular yer almaktadır. “Hollanda’da sosyal Yaşantı” ve “diğer dinler ve inançlar” konuları ise beşinci ve altıncı sıralarda yer bulabilmektedir. Bunun nedenleri üzerinde din görevlileri ile yapılan görüşmelerde; Hollandaca dil yetersizliği nedeniyle Hollanda gündemini takip edemedikleri, Hollanda sosyal yaşantısı hakkında bilgi sahibi olmadıkları hususları dile getirilmektedir.

Cemaatin vaazlarda anlatılmasını istediği konulara bakıldığında ise temel dini bilgiler konularında olan talepler birinci sırada yer almakla birlikte, ailenin önemi ve aile içi ilişkiler, çocuk eğitimi ve gençlik, ahlaki konular, toplumun güncel ihtiyaçları gibi sosyal sorunların dile getirilmesine

yönelik taleplerin daha fazla olduğu görülmektedir. Buradan hareketle; Hollanda'daki Türk toplumunun, camilerden sağlıklı ve güvenilir dini bilginin yanı sıra, sosyal içerikli ve yaşadıkları toplum içerisinde karşılaştıkları sorunlar hakkında da bilgilendirilmeyi istediklerini söylemek mümkündür.

Din görevlilerinin vaazlarda en çok anlattığı konular ile cemaatin anlatılmasını istediği konular karşılaştırıldığında; her iki bölümde yer alan konular arasındaki örtüşmenin oldukça sınırlı düzeyde kaldığı görülmektedir. Din görevlileri genel anlamda güncel ve dini konulara öncelik verirken; Hollanda'da sosyal yaşantı, diğer dinler ve inançlar konularına daha az yer vermektedir. Cemaat ise; kendilerini ve Hollanda'daki yaşantılarını ilgilendiren aile ve ailenin bir arada tutulması, çocuk eğitimi, topluma uyum gibi konuları daha fazla önemsemekte ve vaazlarda bu konulara daha fazla yer verilmesini istemektedir.

#### **4. Kur'an ve Dini Bilgiler Kursları**

##### **a. Camide Verilen Derslerin Konuları**

Camide düzenlenen Kur'an ve dini bilgiler kurslarında velilerin önemli gördüğü ve çocuklarına öğretilmesini istediği konular ile çocukların bunlardan hangilerini daha iyi öğrendiği üzerinde karşılaştırmalar yapılacaktır. Bu amaçla cemaate yöneltilen sorulara verilen cevaplara göre oluşturulan sıralama aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

**Tablo 5:** Camide Verilen Derslerin Konuları

Sıra no		<b>Cemaatin Çocuklarına Öğretilmesini İsteddiği Konular</b>	<b>Çocukların En İyi Öğrendiği Konular</b>
1	Konular	Diğer dinler ve inançlar hakkında bilgi vererek farklı kültürlerle bir arada yaşamayı kolaylaştırma	Diğer Dinler ve İnançlar Hakkında Bilgi Vererek Farklı Kültürlerle Bir Arada Yaşamayı Kolaylaştırma
2		Yüzünden Kur'an okumayı öğrenme	Gerekli Dini Bilgileri Öğrenme
3		Peygamberimizin hayatını tanıma ve O'nu sevme	Dini ve Kültürel Kimliği Koruma Ve Geliştirme

4		Namaz surelerini ezberleme	Peygamberimizin Hayatını Tanıma Ve O'nu Sevme
5		Gerekli dini bilgileri öğrenme	Kur'an Okumayı Öğrenme
6		Dini ve kültürel kimliği oluşturma ve geliştirme	Namaz Surelerini Ezberleme

Tabloya göre araştırmaya katılan cemaatin Kur'an ve dini bilgiler kurslarına devam eden çocuklara öğretilmesini istediği konuların başında “diğer dinler ve inançlar hakkında bilgi vererek farklı kültürlerle bir arada yaşamayı kolaylaştırma” konulu dersler gelmektedir. “yüzünden Kur'an okumayı öğrenme” ikinci sırada, “Peygamberimizin hayatını tanıma ve O'nu sevme” üçüncü sırada, “namaz surelerini ezberleme” dördüncü sırada, “gerekli dini bilgileri öğrenme” beşinci sırada ve “dini ve kültürel kimliği oluşturma ve geliştirme” altıncı sırada yer almaktadır.

Tabloda yer alan verilere göre; araştırmaya katılan vatandaşların kendilerine seçenek olarak sunulan konu başlıklarının tamamını önemsedikleri anlaşılmaktadır. Diğer bir önemli husus da; “diğer dinler ve inançlar hakkında da bilgi vererek farklı kültürlerle bir arada yaşamayı kolaylaştırma” konusunun birinci sırada tercih ediliyor olmasıdır. Kanaatimize göre bu, araştırmaya katılan cemaat tarafından çok dikkatli ve bilinçlice yapılmış; artık Hollanda'da yaşayan, çevresindekilerin farkında olmak isteyen, bunun için de Hollanda toplumunda var olan dini ve kültürel çoğulculuğun farkında olmak ve onlarla barışık yaşamak isteyen toplumun bir tercihidir. Camiye gelen vatandaşların, camilerden, çocukları ile ilgili çok önemli bir beklentileri vardır. Vatandaşlarımızın büyük çoğunluğu tarafından, Hollanda toplumuna bilinçli bir şekilde uyum sağlamak için gerekli dini bilgileri öğrenme konusunda camiler önemli bir bilgi kaynağı olarak görülmektedir. Kendileriyle bu konu hakkında yapılan görüşmelerde cemaat tarafından; ortaya çıkan bu tercihin, seçeneklerde yer alan diğer konuların önemsenmediği şeklinde algılanmaması gerektiği, çünkü çocukların Kur'an okumayı, namaz surelerini ve dini bilgileri nasıl olsa öğrendikleri, ama çocuklara; farklı inançlara mensup kişilerle birlikte yaşamının da öğretilmesinin gerekliliği dile getirilmektedir.

İkinci bölümde ise “Diğer dinler ve inançlar hakkında da bilgi vererek farklı kültürlerle bir arada yaşamayı kolaylaştırma” boyutu yine birinci sırada yer almaktadır. İkinci sırada “Gerekli dini bilgileri öğrenme”, üçüncü sırada “Dini bilginin yanı sıra kültürel kimliği koruma ve geliştirme” dördüncü sırada “Peygamberimizin hayatını tanıma ve Onu sevmeye”, beşinci sırada “Kur’an okumayı öğrenme”, altıncı sırada da “Namaz surelerini ezberleme” gelmektedir. İki bölümde yer alan veriler karşılaştırıldığında; cemaatin, çocuklarının camiden öğrenmesini istedikleri konular ile en iyi öğrendikleri konular hakkında birinci tercihlerinin tutarlı olduğu görülmektedir. İkinci ve takip eden sıralarda, anne babaların çocuklarının öğrenmesini istedikleri konu tercihleri ile çocukların öğrenmeyi gerçekleştirdikleri konular arasında sıralamanın değiştiği görülmektedir. Buradan hareketle, çocukların içinde yaşadıkları toplumda ihtiyaç duydukları konuları öğrenme konusunda daha seçici olduklarını söylemek mümkündür.

#### ***b. Kur’an Ve Dini Bilgiler Kurslarının Beklentileri Karşılama Düzeyleri***

Camide verilen din derslerinin, cemaatin beklentilerini ne düzeyde karşıladığına yönelik tespitler yapmak amacıyla cemaate: Cami derslerinin; Genel beklentileri karşılama; Çocuklara kültürel kimlik için ihtiyaç duyulan bilgiyi verme; Farklı kültürlerle bir arada yaşamaya katkı düzeylerini belirlemeye yönelik olarak üç farklı soru yöneltilmiştir. Alınan cevapların değerlendirilmesiyle oluşturulan istatistik verileri aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

**Tablo 6:**Camide Verilen Din Derslerinin Beklentileri Karşılama Düzeyleri

	Kültürel Kimliği Oluşturmaya Katkı		Farklı Kültürlerle Bir Arada Yaşamaya Katkı		Genel Beklentileri Karşılama	
	f	%	f	%	f	%
<b>Yeterlilik düzeyi</b>						
<b>Çok fazla</b>	34	7,0	25	5,2	28	5,8
<b>Fazla</b>	129	26,7	94	19,5	134	27,7
<b>Kısmen</b>	139	28,8	195	40,4	180	37,3
<b>Çok az</b>	71	14,7	63	13,0	52	10,8
<b>Hiç</b>	30	6,2	27	5,6	8	1,7
<b>Cevapsız</b>	80	16,6	79	16,4	81	16,8
<b>Toplam</b>	483	100,0	483	100,0	483	100,0

Araştırmaya katılan cemaatin % 33,7'si, kültürel kimlik için ihtiyaç duyulan bilgiyi verme konusunda camide verilen din derslerini oldukça yeterli düzeyde bulmaktadır. % 28,8'i kısmen yeterli bulmakta, % 14,7'si çok az yeterli, % 6,2'si ise hiç yeterli bulmamaktadır. Verilere göre cemaatin 2/3'lük kesimi, camide verilen derslerin, kültürel kimlik için ihtiyaç duyulan bilgiyi verme konusunda kısmen yeterli görüşünden başlayıp, gittikçe artan bir düzeyde memnuniyetsizlik içerisinde oldukları görülmektedir.

Cemaat ile yapılan görüşmelerde memnuniyetsizlik nedeni ve beklentiler ile ilgili bir veli tarafından dile getirilen hususlar özetle şöyledir: "Yıllar önce buradan tekrar anavatanına geri deneceğiz diye geldik. Ama dönemedik. Artık buralıyız. Türkiye ile bağlarımız gittikçe zayıflıyor. Kültürümüzü ve geleneklerimizi unutuyoruz. Çocuklarımız Türkiye'yi ve Türk tarihini yeterince bilmiyor. Onlara yardımcı olamıyoruz. Önceleri okuldaki Türkçe derslerinde, Türkçe okuyup yazmayı az çok öğreniyor ve Türk kültürü hakkında bilgi sahibi oluyorlardı. Ama 5-6 senedir bu dersler kaldırılınca daha zor duruma düştük. Şimdi yeni okula giden çocuklar Türkçeyi anlıyor ve konuşuyor ama yazamıyorlar. Türkçe dersleri kaldırıldıktan sonra bu konuda camilere daha çok iş düşüyor. Camide verilen dersler daha çok dini bilgi ağırlıklı. Bunlar elbette önemli. Ama biz Türkçe, Türk tarihi, kültürü ve geleneklerimiz ile ilgili bilgilerin daha çok yer almasını istiyoruz."

Farklı kültürlerle bir arada yaşamaya katkı konusunda araştırmaya katılan cemaatin % 24,7'si camide verilen dersleri bu konuda oldukça yeterli düzeyde bulmaktadır. % 40,4 oranındaki kişiler ise kısmen yeterli; % 13'ü çok az yeterli; % 5,6'sı da derslerin bu konuda hiç yeterli olmadığı görüşündedir.

Camide verilen din derslerinin, farklı kültürlerle bir arada yaşamaya katkı sağlama düzeyleri konusunda olumlu düşünen oranının düşük çıkmasının nedenleri üzerinde cemaat ile yapılan mülakatlarda; camilerin bu konularda neler yapması gerektiği, Kur'an ve dini bilgiler kurslarında ne tür bilgiler verilirse çocuklar için yararlı olacağı sorusuna cevap aramaya çalışılmıştır. Bu konuda dile getirilen bazı öneriler şunlardır:

"Hollanda çok kültürlü bir toplumdur. Burada inanç özgürlüğü vardır ve herkes birbirine saygı gösterir. O yüzden çocuklarımız başkalarına saygı göstermeyi öğrenmelidir."

"Başkalarının farklı olduğunu öğrenmek kadar, insan kendisinin de farklı olduğunun bilincinde olmalı. Farklı biri olarak başkalarının kendisini kabullenmesini istiyorsa, kendisi de başkalarına farklı oldukları için saygı göstermelidir".

“Çocuklarımız, diğer dinlerin sembolleri, kutsal günleri, kutsal yerleri vs. hakkında bilgi sahibi olmalıdır.”

“Biz artık bu toplumda yaşıyoruz. Bu toplumda yaşayan insanların farklılıkları olduğu kadar ortak kabulleri ve görüşleri de var. Çocuklarımız bunların pek çoğunu okuldan öğreniyor. Ama Hollandalı öğretmenlerin penceresinden ve onların yorumuyla öğreniyor. Bazen de bu durum çocukları olumsuz etkiliyor. Çocuklarımızın toplumda ortak yaşam ile ilgili ihtiyaç duydukları bilgilerin camimizde ve bizim inancımızın yorumuyla verilmesini istiyorum”.

Tablodaki veriler, görüştüğümüz kişilerin kanaatleri ile birlikte tekrar değerlendirildiğinde; camilerde verilen hizmetler konusunda cemaatin büyük çoğunluğunun olumlu düşüncede oldukları anlaşılmaktadır. Fakat onların içinde yaşadıkları ortam hakkında bilgilendirilme beklentileri de vardır.

Genel beklentileri karşılama konusunda araştırmaya katılan cemaatin % 33,5’inin camide verilen derslerin kendi beklentilerini karşılama düzeyi konusunda oldukça iyimser olduğu görülmektedir. % 37,3’ü Kur’an ve dini bilgiler kurslarının, kendi beklentilerini kısmen karşıladığını belirtmektedir. % 10,8’lik kesim çok az karşıladığını, % 1,7’lik bir kesim de hiç karşılamadığını ifade etmektedir.

### c. *Kur’an ve Dini Bilgiler Kurslarının Amaçları*

Camide düzenlenen Kur’an ve dini bilgiler kurslarının amaçlarının ne olması konusunda cemaatin görüşlerinin öğrenilmesi amacıyla cemaate “Size göre yurtdışındaki camilerde verilen “Kur’an ve dini bilgiler kurslarının en başta gelen amacı ne olmalıdır?” Sorusu yöneltilmiştir. Seçeneklerden birden fazla cevap vermek isteyenlerin önem sırasına göre işaretleme yapmaları istenmiştir. Soruya verilen cevapların aldıkları puanlara göre oluşturulan sıralama aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

**Tablo 7:** Kur’an ve Dini Bilgiler Kurslarının Amaçları Hakkında Cemaatin Görüşlerinin Ortalama Puana Göre Sıralaması

Konular	N	Sum	Std. Deviation
Çocuklar Ve Gençlerin Kötü Alışkanlıklardan Korunmasını Sağlamak	257	1152,00	1,84578
Hollanda Toplumuna Bilinçli Entegrasyonu Kolaylaştırmak	203	1109,00	1,88332
Namaz Kılma Alışkanlığı Kazandırmak	269	1029,00	1,47211

Namaz Sure Ve Dualarını Öğretmek	276	936,00	1,31804
Yüzünden Kur'an Okumayı Öğretmek	242	917,00	1,60426
Gerekli Dini Konularda Bilgilendirmek	274	678,00	1,81802
Çocuklara Ve Gençlere Türk Ve Müslüman Kimliği Kazandırmak	334	616,00	1,29437
Bunların Dışında Kalan Amaçlar	33	184,00	2,85077

Tablodaki verileri incelediğimizde, seçeneklerin tamamına katılımın oldukça yüksek olduğu, cemaatin, konuların her birine önem verdiği anlaşılmaktadır. Konu başlıklarından “Çocuklar ve gençlerin kötü alışkanlıklardan korunmasını sağlamak” maddesinin caminin en önemli amacı olmak üzere birinci sırayı aldığı görülmektedir. İkinci sırada “Hollanda toplumuna bilinçli entegrasyonu kolaylaştırmak”, üçüncü sırada da Namaz kılma alışkanlığını kazandırmak olmalıdır görüşü ortaya çıkmaktadır. Bu tercihler, Hollanda’da yaşayan Türklerin, çocuklarının geleceği ile ilgili kaygılarını yansıtmaktadır. Türklerin büyük çoğunluğu, vakitlerinin büyük kısmında Hollanda kültürünün etkisinde olan çocukları ile ilgili olarak bu kaygıları taşımaktadır. Bu kaygılar daha ziyade çocuklar ve gençlerin kötü alışkanlıklardan kapılması konusunda yoğunlaşmakta ve bunun sonucu olarak da bu hususu camilerden en önemli beklenti olarak ön plana çıkarmaktadır. Entegrasyon konusunda da yine cemaatin camiden beklentileri yüksektir. Hollanda’da yaşayan Türkler, topluma belirli bir süreç içerisinde uyum sağlamaktadır. Bu süreçte, hem Hollanda toplumuna uyum sağlamış hem de kendi dini ve kültürel öğelerini muhafaza eden örnekler olduğu gibi, kendi kültürel değerlerini korumayı önemsemeyen kişilere ait örneklerin görülmesi de mümkündür. Görüşülen bazı velilerin, çocuklarının gelecekte Hollanda’da kaybolacağı kaygısını da taşıdığı gözlenmektedir. Bu velilere göre; Hollanda’da yaşayan insanların, Hollanda toplumuna uyum sağlaması zorunludur. Ama burada önemli olan husus, bu uyumun nasıl olması gerektiğidir. Araştırmaya katılan velilerin bu konuda da kaygılı oldukları ve bu nedenle cami kurslarının ikinci sırada amacının Hollanda toplumuna bilinçli uyum sağlamayı desteklemek olması gerektiğini düşündükleri görülmektedir. Gelecek kaygılarının bariz bir biçimde ortaya çıktığı bu iki husustan sonra dini hassasiyetin ortaya çıktığı ve namaz kılma alışkanlığı kazandırmak boyutunun, Kur’an ve dini bilgiler kurslarından beklentilerde üçüncü sırayı aldığı görülmektedir. Araştırmaya katılan cemaat



tarafından bu üç maddenin ilk sıralarda tercih edilmesinin -her ne kadar net bir şekilde ifade edilmese de- kimlik kaygısı olarak yorumlanması da mümkündür.

**d. Kur'an ve Dini Bilgiler Kurslarının Amaçları Hakkında Cemaatin Görüşlerinin Bağımsız Değişkenlere Göre Farklılaşması**

Araştırmada Kur'an ve dini bilgiler kurslarında; cemaatin, çocuklarına öğretilmesini istediği konular; çocukların konuları öğrenme düzeyleri, başarısızlık nedenleri, devamsızlık nedenleri, Kursların amaçları konularında cemaatin görüşlerinin bağımsız değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığı araştırılmıştır. Bu çalışmanın sınırlılıkları içerisinde Kur'an ve dini bilgiler kurslarının amaçları hakkındaki ilişki veya farklılaşmalar yer verilecektir.

Camide düzenlenen Kur'an ve dini bilgiler kurslarının amaçlarının, cemaatin bu kurslardan beklentilerinin hangi bağımsız değişkenlere göre anlamlı bir şekilde farklılaştığını ve hangileri ile aralarında anlamlı bir ilişki olduğunu görebilmek amacıyla oluşturulan bağımsız değişkenler, ilişki testleri ve fark testlerine ilişkin veriler aşağıda (Tablo 8-12) yer almaktadır.

**Tablo 8:** Kur'an ve Dini Bilgiler Kurslarının Amaçlarını Etkileyen Bağımsız Değişkenler Tablosu

Konu	İlişki (P. Cor.) Testi				t Testi				Fark (Anova) Testi
	Yaş	Hollandaya Gelme Yaşı	Cinsiyet	Doğum Yeri	Doğduğu Ülkede Eğitim Görme	Hollanda'da Eğitim Görme	Hollanda'da Aldığı Eğitim Düzeyi	Sosyo-Ekonomik Düzeyi	
Çocuklar Ve Gençlerin Kötü Alışkanlıklardan Korunmasını Sağlamak									x
Hollanda Toplumuna Bilinçli Entegrasyonu Kolaylaştırmak					x			x	x
Namaz Kılma			x				X		

Alışkanlığı Kazandırmak									
Namaz Sure Ve Dualarını Öğretmek	x	x						x	
Yüzünden Kur'an Okumayı Öğretmek	x					X			
Gerekli Dini Konularda Bilgilendirmek						X			
Çocuklara Ve Gençlere Türk Ve Müslüman Kimliği Kazandırmak		x		x					

**Tablo 9:** Kur'an ve Dini Bilgiler Kurslarının Amaçları Konusunda Cemaatin Görüşleri İle Cemaatin Yaşı ve Hollanda'ya Gelme Yaşı İlişkisi

Konu		Cemaatin Yaşı
Yüzünden Kur'an okumayı öğretmek	Pearson Correlation	-,221(**)
	Sig.(2.Tailed)	,000
	N	236
Namaz sure ve dualarını öğretmek	Pearson Correlation	-,122(*)
	Sig.(2.Tailed)	,023
	N	270
Konu		Hollanda'ya Gelme Yaşı
Çocuklara Ve Gençlere Türk Ve Müslüman Kimliği Kazandırmak	Pearson Correlation	,129(*)
	Sig.(2.Tailed)	,016
	N	276
Namaz Sure Ve Dualarını Öğretmek	Pearson Correlation	,128(*)
	Sig.(2.Tailed)	,026
	N	231

**Tablo 10:** Kur'an ve Dini Bilgiler Kurslarının Amaçları konusunda Cemaatin Görüşlerinin Cinsiyet, Doğum yeri, Türkiye'de Eğitim Alıp Almama ve Hollanda'da Eğitim Alıp Almamaya Göre Farklılaşması t-Testi Sonuçları

Cinsiyet					
Amaç	Hollanda'da eğitim alıp almama	Ortalama puan	T	Sd	Sig.
Namaz Kılma	Erkek	3,961	-2,121	265	,035

Alışkanlığını Kazandırmak	Kadın	3,552			
<b>Doğum Yeri</b>					
Çocuklara Ve Gençlere Türk Ve Müslüman Kimliği Kazandırmak	Türkiye	1,793	-2,121	265	,014
	Hollanda	2,400			
<b>Türkiye’de Eğitim Alıp Almama</b>					
Hollanda Toplumuna Bilinçli Entegrasyonu Kolaylaştırmak	Eğitim Alanlar	5,298	<b>-2,659</b>	<b>188</b>	,009
	Eğitim Almayanlar	6,130			
<b>Hollanda’da eğitim alıp almama</b>					
Gerekli dini konularda bilgilendirmek	Eğitim alanlar	2,695	<b>2,779</b>	<b>262</b>	,006
	Eğitim almayanlar	2,053			
Yüzünden Kur’an okumayı öğretmek	Eğitim alanlar	4,108	<b>3,050</b>	<b>228</b>	,003
	Eğitim almayanlar	3,457			

**Tablo 11:** Kur’an ve Dini Bilgiler Kurslarının Amaçları Konusundaki Cemaatin Görüşlerinde Hollanda’da Gördüğü Eğitim Düzeyi, Sosyo-Ekonomik Düzey ve Dini Bilgi Düzeyinin Etkilerine Ait Ortalama Puan Dağılımları

<b>Hol Gör. Eğt. Düzeyi</b>				
		N	Mean	Std. Deviation
Namaz Kılma Alışkanlığı Kazandırmak	Meslek Okulu	102	3,7451	1,51354
	<b>Mavo/Vmbo</b>	<b>21</b>	<b>4,6190</b>	<b>,92066</b>
	Havo/Mbo	20	4,2000	1,43637
	Hbo	11	2,6364	,92442
	Üniversite	9	4,2222	,97183
	Toplam	163	3,8650	1,44237
<b>Sos-ek. Düzey</b>				
Namaz Sure Ve Dualarını Öğretmek	<b>Çok iyi</b>	<b>7</b>	<b>3,1429</b>	<b>1,34519</b>
	<b>iyi</b>	<b>81</b>	<b>3,3827</b>	<b>1,45403</b>
	<b>Orta</b>	<b>172</b>	<b>3,4884</b>	<b>1,26809</b>
	Kötü	16	2,5000	,73030

	Çok kötü	0	.	.
	Toplam	276	3,3913	1,31804
Hollanda Toplumuna Bilinçli Entegrasyonu Kolaylaştırmak	Çok iyi	3	1,0000	,00000
	<b>iyi</b>	<b>68</b>	<b>5,3676</b>	<b>1,88398</b>
	<b>Orta</b>	<b>124</b>	<b>5,6371</b>	<b>1,74996</b>
	<b>Kötü</b>	<b>8</b>	<b>5,2500</b>	<b>2,31455</b>
	Çok kötü	0	.	.
	Toplam	203	5,4631	1,88332
<b>Dini Bil Düzeyi</b>				
Hollanda Toplumuna Bilinçli Entegrasyonu Kolaylaştırmak	Çok İyi	12	6,6667	,77850
	İyi	92	5,3478	1,87191
	Orta	95	5,5053	1,87862
	Az	4	3,5000	2,88675
	Çok Yetersiz	0	.	.
	Total	203	5,4631	1,88332
Çocuklar Ve Gençlerin Kötü Alışkanlıklardan Korunmasını Sağlamak	Çok İyi	15	5,7333	1,27988
	İyi	114	4,3158	1,92016
	Orta	118	4,4746	1,81970
	Az	8	5,0000	1,30931
	Çok Yetersiz	0	.	.
	Toplam	255	4,4941	1,84832

**Tablo 12:** Kursların Amaçları Konusundaki Cemaatin Görüşlerinin Eğitim Düzeyi, Sosyo-Ekonomik Düzey ve Dini Bilgi Düzeyi Algılarına Göre Farklılaşması (ANOVA)

<b>Hollanda'da Gördüğü Eğitim Düzeylerine Göre farklılaşma</b>						
<b>Amaçlar</b>		<b>Kareler toplamı</b>	<b>S d.</b>	<b>Kareler ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>S.S.</b>
Namaz kılma alışkanlığı kazandırmak	Gruplar arası	33,405	4	8,351	4,346	,002
	Gruplar içi	303,626	158	1,922		
	Toplam	337,031	162			
<b>Sosyo-Ekonomik Düzeylerine Göre Farklılaşma</b>						

Namaz Sure Ve Dualarını Öğretmek	Gruplar arası	14,769	3	4,923	2,892	,036
	Gruplar içi	462,970	272	1,702		
	Toplam	477,739	275			
Hollanda Toplumuna Bilinçli Entegrasyonu Kolaylaştırmak	Gruplar arası	64,495	3	21,498	6,562	,000
	Gruplar içi	651,978	199	3,276		
	Toplam	716,473	202			
<b>Dini Bilgi Düzeyi Algılarına Göre Farklılaşma</b>						
Hollanda Toplumuna Bilinçli Entegrasyonu Kolaylaştırmak	Gruplar Arası	34,189	3	11,396	3,324	,021
	Gruplar İçi	682,284	199	3,429		
	Toplam	716,473	202			
Çocuklar Ve Gençlerin Kötü Alışkanlıklardan Korunmasını Sağlamak	Gruplar Arası	28,753	3	9,584	2,867	,037
	Gruplar İçi	838,989	251	3,343		
	Toplam	867,741	254			

Yukarıdaki tabloları incelediğimizde; cemaate göre Kur'an ve dini bilgiler kurslarının öne çıkan amaçlarından *çocuklar ve gençlerin kötü alışkanlıklardan korunmasını sağlamak* boyutunda cemaatin dini bilgi düzeyinin etkili unsur olduğu görülmektedir. Dini bilgi düzeyi çok iyi olanlar Kur'an ve dini bilgiler kurslarının amaçlarından "çocuklar ve gençlerin kötü alışkanlıklardan korunmasını sağlamak" boyutunu ön plana çıkarmaktadır.

*Hollanda toplumuna bilinçli entegrasyonu kolaylaştırmak* boyutunda doğduğu ülkede eğitim görüp-görmeme, sosyo-ekonomik düzey ve dini bilgi düzeyi etkilidir. Doğduğu ülkede eğitim almamış olanlar, sosyo-ekonomik yönden orta düzeyde olanlar ve dini bilgi düzeyinin çok iyi olduğunu belirtenler; Kur'an ve dini bilgiler kurslarının amacı olarak "Hollanda toplumuna bilinçli entegrasyonu kolaylaştırmak" boyutunu ön plana çıkarmaktadır.

*Namaz kılma alışkanlığı kazandırmak* boyutunda cinsiyet ve Hollanda'da aldığı eğitim düzeyi etkilidir. Erkek cemaat ve Hollanda'da Mavo/ Vmbo (ortaokul) düzeyinde eğitim almış olanlar, Kur'an ve dini

bilgiler kurslarının amacı olarak “namaz kılma alışkanlığı kazandırmak” boyutunu ön plana çıkarmaktadır.

*Namaz sure ve dualarını öğretmek* boyutunda cemaatin yaşı, Hollanda’ya gelme yaşı ve sosyo-ekonomik düzey etkilidir. Cemaatten yaşı genç olanlar, Hollanda’ya gelme yaşı yüksek olanlar ve sosyo-ekonomik düzeyi orta olanlar Kur’an ve dini bilgiler kurslarının amacı olarak “namaz sure ve dualarını öğretmek” boyutunu ön plana çıkarmaktadır.

*Yüzünden Kur'an okumayı öğretmek* boyutunda cemaatin yaşı ve Hollanda’da eğitim görme etkilidir. Cemaatten yaşı genç olanlar ile Hollanda’da eğitim alanlar, Kur’an ve dini bilgiler kurslarının amacı olarak “yüzünden Kur'an okumayı öğretmek” boyutunu ön plana çıkarmaktadır.

*Gerekli dini konularda bilgilendirmek* boyutunda Hollanda’da eğitim görme etkilidir. Hollanda’da eğitim alanlar, Kur’an ve dini bilgiler kurslarının amacı olarak “gerekli dini konularda bilgilendirmek” boyutunu ön plana çıkarmaktadır.

Çocuklara ve gençlere Türk ve Müslüman kimliği kazandırmak boyutunda Hollanda’ya gelme yaşı ve doğum yeri etkilidir. Hollanda’ya gelme yaşı yüksek olanlar ile Hollanda’da doğmuş olanlar, Kur’an ve dini bilgiler kurslarının amacı olarak “Çocuklara ve gençlere Türk ve Müslüman kimliği kazandırmak” boyutunu ön plana çıkarmaktadır. İleri yaşta Hollanda’ya gelmiş olanlar Hollanda’da eğitim görme imkanı bulamadıkları için Hollanda eğitim sistemini, kültürünü çok fazla tanıyamamakta, çocuklarını bu kültüre karşı koruma konusunda etkili olamamaktadır. Hollanda’da doğmuş olanlar da ailelerinden almış oldukları bilgileri çocuklarına tam olarak aktarabilme kaygısı duymakta ve çocuklarının dini karakterinin oluşmasında katkı sağlayamadıkları endişesini taşımaktadırlar. Bu nedenle bu iki grupta kimlik kaygısının ön planda olduğu ve camiden bu konuda yardım bekledikleri görülmektedir. Dini bilgi düzeyi iyi olan velilerin de çocuklarının bilinçli birer Müslüman olarak yetişmesini ön plana çıkardıkları söyleyebiliriz.

### C. SONUÇ

Araştırmanın sonuçlarına göre amaçların gerçekleşme düzeyi oldukça yüksek çıkmıştır. Bunda, cemaatin camilerden beklentisinin yoğunluğu ve sorunlarına çözüm bulunması amacıyla yürütülen çalışmalara destek verme çabalarının katkısı büyüktür. Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Hollanda’da yaşayan Türklerin hayatında kurumsal olarak camiinin çok önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Burada göz önünde bulundurulması gereken bir husus, camilerin sadece ibadet edilen birer mekan değil, sosyal, kültürel ve eğitsel alanda çok çeşitli etkinliklerin yürütüldüğü birer toplumsal merkez görünümünü kazandıdır. Camilerde yürütülen

hizmetlerin çeşitliliğinin artması oranında, ulaşılan hedef kitlenin yelpazesi de o düzeyde genişlemektedir.

Bu bağlamda araştırmanın hipotezlerinin değerlendirecek olursak; araştırmanın birinci hipotezi; *Hollanda'da başlangıçta din hizmetleri sunulan hedef kitle ile günümüzdeki kitle arasında yaş, cinsiyet, doğum yeri, Türkiye'de veya Hollanda'da öğrenim görme, eğitim düzeyi, sosyo ekonomik düzey ve dini bilgi düzeyleri açısından önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu durum din hizmetlerine bakışı ve camilerden beklentileri etkilemektedir* şeklinde idi. Bu hipotezi test etmek amacıyla cemaate yönelik ölçme aracımızda yer alan sorulara verilen cevaplara göre:

Araştırmaya katılan cemaatin yaklaşık 2/3'ünü orta yaş, geri kalanını gençler ve yaşlılar oluşturmaktadır. Cemaat arasında gençlerin oranı % 10, yaşlıların oranı ise % 22.7'dir.

Cemaatin büyük çoğunluğu (% 89,4) Türkiye doğumlu, geri kalanı Hollanda ya da başka Avrupa ülkesi doğumludur. Türkiye doğanların yaklaşık 2/3'ü 13-27 yaşlar arasında Hollanda'ya gelmişlerdir.

Araştırmaya katılan cemaatin % 83'ü erkek, % 17'si kadındır. Kadın cemaatin büyük çoğunluğu ilk defa bu tür bir araştırmaya katıldıklarını ifade etmişlerdir.

Cemaatin % 76'sı Türkiye'de öğrenim görmüştür. Öğrenim düzeyleri ilkökul ağırlıklıdır. Yarıdan fazlası (%55,1) Hollanda'da öğrenim görmüştür. Hollanda'da öğrenim görenlerin bir kısmı hem Türkiye'de hem de Hollanda'ya geldiğinde öğrenime devam etmiştir. Hollanda'da öğrenim görenlerin öğrenim düzeyi meslek okulu ve ortaokul ağırlıklıdır. Cemaatin genelinde lise veya üniversite düzeyinde öğrenim görenlerin oranı % 11 civarındadır.

Ekonomik durum olarak; % 35,1'i ekonomik durumunun iyi veya çok iyi olduğunu, % 57,8'lik kısmı ise orta düzeyde olduğunu belirtmektedir. Cemaatin büyük çoğunluğu dini bilgi düzeylerinin orta ya da iyi düzeyde olduğunu belirtmektedir. Yaklaşık 1/3'ü sahip oldukları dini bilgilerini çocuklarına aktarma ve onlara dini bilgi verme konusunda kendilerini yeterli görmekte, 2/3'ü ise bu konuda kendilerini yeterli görmemektedir.

İkinci hipotezimiz; *Din görevlileri, Türkiye'den sahip oldukları mesleki tecrübelerini ön plana çıkardıkları hizmet alanlarında kendilerini daha yeterli görmektedir. Ancak dil yetersizliği ve ülke şartlarının bilinmemesi nedeniyle Hollanda'ya yönelik sorunlarda kendilerini daha az yeterli görmektedirler* şeklinde ifade edilmiştir. Hipotezin test edilmesi amacıyla din görevlilerine, kendilerini hangi alanlarda daha yeterli gördükleri sorusu yöneltilmiş ve önem sırasına göre işaretleme yapmaları istenmiştir. Verilen cevapların istatistiksel analizi sonucunda toplam puana

göre oluşan sıralamada çocuklara ders verme, vaazlar ve gençlere yönelik hizmetler alanlarının ön sıralarda olduğu görülmektedir. Diğer din mensuplarıyla ilişkiler, kadınlara yönelik hizmetler, cemaatin sosyal sorunları, resmi kurumlarla ilişkiler ise daha alt sıralarda yer almaktadır. Sonuçlar üzerinde toplu değerlendirme yapıldığında ilk üç sırada tercih edilen konuların, din görevlilerin genellikle Türkiye'den bir tecrübe birikimine sahip olduğu konuları içerdiği anlaşılmaktadır. Diğer din mensuplarıyla ilişkiler, cemaatin sosyal sorunları, resmi kurumlarla ilişkiler konuları ise Hollanda'ya özgü konulardır. Bu konular da dil yetersizliği ve ülke şartlarının bilinmemesi nedeniyle daha alt sıralarda yer almaktadır. Türkiye'de kadınlara yönelik hizmetler, vaizeler ve Kur'an kurslarında bayan öğreticiler tarafından yürütüldüğünden, kadınlara yönelik hizmetler de daha alt sıralarda yer almaktadır.

Araştırmamızın üçüncü hipotezi; *Din görevlilerinin seçtiği vaaz konuları cemaatin beklentileri ile örtüşmektedir* şeklinde ifade edilmiştir. Din görevlilerinin vaazlarda en çok anlattığı konular sıralamasında ibadet, Peygamberimizin hayatı, fıkhi konular gibi dini konuların ilk sıralarda yer aldığı, Hollanda'da sosyal yaşantı ve diğer dinler ile ilgili hususlara daha az verildiği görülmektedir. Cemaatin istekleri ise temel dini bilgiler başta olmakla birlikte aile, çocuk eğitimi, gençlik ve toplumun ihtiyaçları gibi sosyal ve eğitsel konularda yoğunlaşmaktadır. Sonuçlar karşılaştırıldığında din görevlilerinin anlattığı konular ile cemaatin anlatılmasının istediği konular arasında kısmi bir örtüşmenin olduğu görülmektedir.

Dördüncü hipotezimiz; *Camilerde verilen kurslarda uygulanan öğretim programı kültürel mirasın aktarımı açısından yeterlidir* şeklindedir. Araştırmaya katılan cemaatin % 33,7'si, kültürel kimlik için ihtiyaç duyulan bilgiyi verme konusunda camide verilen din derslerini oldukça yeterli düzeyde bulmaktadır. % 28,8'i kısmen yeterli bulmakta, % 14,7'si çok az yeterli, % 6,2'si ise hiç yeterli bulmamaktadır. Verilere göre cemaatin 1/3'lük kesiminin; camide verilen derslerin, kültürel kimlik için ihtiyaç duyulan bilgiyi verme konusunda iyimser olduğu görülmektedir. 2/3'lük kesiminin ise kısmen yeterli görüşünden başlayıp, gittikçe artan bir düzeyde memnuniyetsizlik içerisinde oldukları görülmektedir. Beşinci hipotez; *Camilerde yürütülen Kur'an ve dini bilgiler kurslarında uygulanan öğretim programı çoğulcu toplum yaşantısına uyum sağlama açısından sorunludur* şeklindedir. Farklı kültürlerle bir arada yaşamaya katkı konusunda araştırmaya katılan cemaatin % 24,7'si camide verilen dersleri bu konuda oldukça yeterli düzeyde bulmaktadır. % 40,4 oranındaki kişiler kısmen yeterli; % 13'ü çok az yeterli; % 5,6'sı da derslerin bu konuda hiç yeterli olmadığı görüşündedir. Cemaatin bu konuda: Hollanda toplumunda çok kültürlülüğün hakim olduğu, bu ortamda yaşayan insanların farklılıkları



olduğu kadar ortak kabulleri ve görüşlerinin de olduğu, çocuklarımız bunların pek çoğunu genellikle okuldan, ama Hollandalı öğretmenlerin penceresinden ve onların yorumuyla öğrendiğini ve bazen bu durumun çocukları olumsuz etkilediğini hissettiklerini, bu nedenle; çocukların, toplumda ortak yaşam ile ilgili ihtiyaç duydukları bilgilerin camide ve kendi inanç ve kültürümüzün yorumuyla verilmesi istekleri ön plana çıkmaktadır.

Altıncı hipotez; *Camilerde verilen derslerde, velilerin çocuklarına öğretilmesini istediği konular ile çocukların ilgi duyduğu ve en iyi öğrendiği konular örtüşmektedir* şeklindedir. Araştırmaya katılan cemaatin çocuklara Kur'an ve dini bilgiler kurslarında öğretilmesini istediği konularda "Diğer dinler ve inançlar hakkında da bilgi vererek farklı kültürlerle bir arada yaşamayı kolaylaştırma" boyutu ön plana çıkmaktadır. Daha sonra dini bilgi alanları, gelmekte, "dini ve kültürel kimliği oluşturma ve geliştirme" konusu ise son tercih olarak yer almaktadır. Çocukların en iyi öğrendikleri konular sıralamasında ise "diğer dinler ve inançlar hakkında da bilgi vererek farklı kültürlerle bir arada yaşamayı kolaylaştırma" konusu birinci sırada yer almaktadır. Daha sonra sırasıyla teorik düzeyde dini bilgi verilmesi amaçlanan "Gerekli dini bilgileri öğrenme" boyutu, üçüncü sırada da "Dini ve kültürel kimliği koruma ve geliştirme" yer almaktadır. Anne babaların, çocukların camiden öğrenmesini istedikleri konular ile çocukların en iyi öğrendikleri konular hakkındaki düşüncelerinde birinci tercihleri aynıdır. Diğer hususlarda anne babaların çocuklarının öğrenmesini istediği konular ile çocukların öğrenmeyi gerçekleştirdikleri konular arasında sıralama değişmektedir. Çocuklar, anne babalarının tercihlerinin aksine içinde yaşadıkları toplumda ihtiyaç duydukları konuları öğrenme konusunda daha seçici davranmaktadır. Yedinci hipotez: *Kur'an ve dini bilgiler kurslarının amaçlarının ne olması gerektiği konusunda cemaatin görüşleri yaş ve Hollanda'ya gelme yaşı ile ilişki göstermekte; cinsiyet, doğum yeri, Türkiye ve Hollanda'da öğrenim görme, sosyo-ekonomik düzey ve eğitim düzeyine göre farklılaşmaktadır* şeklinde ifade edilmiştir. Bu hipotezi test etmek amacıyla veri toplama aracıyla elde edilen verilerin analizi için üç farklı test uygulanmıştır. Bunlar:

1. Cemaatin Kur'an ve dini bilgiler kurslarının amaçları hakkındaki görüşleri ile yaş ve Hollanda'ya gelme yaşı arasında ilişki olup olmadığını belirlemek amacıyla Pearson Corelation testi yapılmıştır.

Buna göre:

*Yüzünden Kur'an okumayı öğretmek* (P= -0,221; P<=0,05) ve *namaz sure ve dualarını öğretmek* (P= -0,122; P<=0,05) boyutlarıyla cemaatin yaşları arasında anlamlı ve negatif bir ilişki; *Çocuklara ve gençlere Türk ve Müslüman kimliği kazandırmak* (P= 0,129; P<=0,05) ve *namaz sure*

ve dualarını öğretmek ( $P= 0,128$ ;  $P\leq 0,05$ ) ile Hollanda'ya gelme yaşları arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki bulunmuştur.

2. Cinsiyet, doğum yeri, Türkiye'de ve Hollanda'da öğrenim görme arasında farklılaşma olup olmadığını test etmek amacıyla ilişkisiz örneklem t-testi yapılmıştır. Buna göre:

*Namaz kılma alışkanlığını kazandırmak* boyutunda erkek cemaatin ortalama puanı (3,961), bayan cemaate göre (3,552) daha yüksek çıkmıştır. Erkek cemaat ile kadın cemaatin görüşleri arasında anlamlı farklılık vardır.

*Çocuklara ve gençlere Türk ve Müslüman kimliği kazandırmak* boyutunda cemaatin görüşünde doğum yerine göre anlamlı farklılık bulunmaktadır. Hollanda'da doğmuş olanların toplam puanı (2,400), Türkiye'de doğanlara göre (1,793) daha yüksektir. *Hollanda toplumuna bilinçli entegrasyonu kolaylaştırmak* boyutunda, Türkiye'de eğitim almamış olanların toplam puanı (6,130), eğitim almış olanların puanına göre (5,298) daha yüksektir. Cemaatin görüşleri Türkiye'de eğitim alıp almaya göre anlamlı farklılık göstermektedir.

*Gerekli dini konularda bilgilendirmek* boyutunda Hollanda'da eğitim alanların toplam puanı (2,695) almamış olanlara göre (2,053) daha yüksek ve *Yüzünden Kur'an okumayı öğretmek* boyutunda Hollanda'da eğitim alanların toplam puanı (4,108) almamış olanlara göre (3,457) daha yüksektir. Cemaatin görüşleri Hollanda'da eğitim alıp almaya göre anlamlı farklılık göstermektedir.

3. Hollanda'da gördüğü öğrenim düzeyi ve sosyo-ekonomik düzeylere göre farklılaşma olup olmadığını test etmek amacıyla tek faktörlü varyans analizi yapılmıştır. Buna göre: *Çocuklara namaz kılma alışkanlığı kazandırma* boyutunda farklı öğrenim düzeylerine mensup gruplar arasında anlamlı fark bulunmaktadır. Bu boyutla ilgili Mavo/Vmbo (ortaokul) düzeyinde öğrenim görenlerin puanı diğerlerine göre en yüksektir (4,6190)

*Namaz sure ve dualarını öğretmek* boyutunda farklı sosyo-ekonomik düzey grupları arasında anlamlı fark bulunmaktadır. Orta düzey grubunda yer alanların ortalama puanı diğer gruplara göre en yüksektir. (ortalama puanı 3,48)

*Hollanda toplumuna bilinçli entegrasyonu kolaylaştırma* boyutunda farklı sosyo-ekonomik düzey grupları arasında anlamlı fark bulunmaktadır. Sosyo-ekonomik düzeyi orta olan grubun puanı (5,36) en yüksek, çok iyi olan grubun puanı en düşüktür (1.00).

## KÖPRÜLÜ FAZIL AHMED PAŞA CAMİİ HAZİRESİ'NDEKİ OSMANLI ŞAHİDELERİ

Gül Tuncel\*

### Abstract

#### The Ottoman Gravestones at Köprülü Fazıl Ahmed Pasha Mosgue Graveyard

Köprülü is one of the most significant places in the Balkans. Fazıl Ahmet Pasha Mosque is one of the most famous places that takes place in Köprülü. In this work, design, decoration, material of six gravestones at Köprülü Fazıl Ahmed Pasha Mosque graveyard have been clarified and it was tried to identify their artistic characteristics and their place in Turkish Art by evaluating and comparing them with other Ottoman gravestones.

**KEY WORDS** : Balkans, Ottoman, Köprülü, gravestone, gravetard.

Makedonya'daki Köprülü Şehrinin Osmanlı döneminde önemli yerleşim merkezlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki tanınmış eserler arasında yer alan Fazıl Ahmed Paşa Camii<sup>1</sup>, Balkanlar'daki kültür varlıkları içinde özel bir konuma sahiptir. Ancak bu caminin haziresindeki mezartaşlarının büyük bir kısmı ilgisizlik, ihmal, cehalet veya bilinçsizlik sonucu büyük ölçüde kaybolmuş ve günümüze ulaşamamıştır. Hâlbuki tarihi birer belge niteliği yanısıra Sanat Tarihi bakımından da değerli malzeme sunan bu kültür varlıklarımızın, titiz bir çalışma ile belgelenmesi sonucu Osmanlı tarihinin pek çok konusunun aydınlığa kavuşacağı bilinmektedir. Her geçen gün süratle yok edilen hazire ve mezartaşlarına yönelik çalışmalarımızın bir kısmını, burada tanıtmaya çalıştığımız Fazıl Ahmed Paşa Camii Haziresi'ndeki mezartaşları<sup>2</sup> oluşturmaktadır.

---

\* Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü.

<sup>1</sup> Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Camisi'nin diğer adının" Paşa Camii" olduğu ve çok zor okunabilen 45 x 105 cm. ebadındaki kitabesinde "Köprülü-zâde Cenab-ı Ahmed Paşa ismi" ve "1179 (1765-66)" tarihin okunabildiği hakkında bkz., E.H. Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri, Yugoslavya, III. Cild, 3. Kitap, İstanbul 1981, s.90-91.

<sup>2</sup> Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Camii Haziresi'ndeki Şahidelerin kitabe metinlerini okuyup, Latin harflerine çeviren sayın Doç. Dr. Abdulkadir Dündar'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Camii Haziresi'ndeki beş başucu, bir tane de ayakucu şahidesi olmak üzere toplam altı adet eser<sup>3</sup>, bu çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Her biri fotoğrafları çekilerek ve ölçüleri<sup>4</sup> alınarak belgelenen eserler, form, bezeme, malzeme, işleniş niteliği ve yazı özellikleri bakımından ayrıntıları ile incelenmiş, ayrıca Anadolu ve Balkanlar'daki Osmanlı mezartaşları ile karşılaştırma ve değerlendirmeleri yapılarak sanat değerleri gün ışığına çıkarılmaya ve Türk Sanatı içindeki konumu belirlenmeye çalışılmıştır.

**Ş.1-** Mezar şahidesinde<sup>5</sup>, paralel kenarlarla uzanan levha görünüşündeki gövde, üstten kavuk biçimi bir başlıkla nihayetlendir (Fotoğraf : 1, 2). Ancak, başlık kırıldığından hazirede, gövdenin yanında yerde durmaktadır.

Eserin gövde bölümü tamamen kitabeye ayrılmıştır. Yazı metni, alt kısmı sivri kemer şeklindeki yüzeysel bir niş içinde, zemine kazınan harflerle yazılmıştır.

Kitabe metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

*Kad intakale*

*El-merhûm el-mağfûr*

*Ez-zaim İbrahim*

*Rûhîçun el-fatiha*

*Sene 1180*

**Ş.2-** Başucu şahidesinde<sup>6</sup> paralel kenarlarla uzanan levha görünüşündeki gövde, yukarıya doğru kademeli şekilde daralan boyun ile, sikke biçimi başlığa bağlanır. (Fotoğraf : 3, 4).

Sikke yüzeyi, üstte merkezde yer alan bir kabardan, oniki profille eşit aralıklı bölümlere ayrılmıştır. Bu profillerden tepeliğin eksenine yerleştirilen dördü, diğerlerine oranla daha uzun tutulmuştur. Sikkenin tabana yakın bölümü, düz yüzeyli yatay doğrultuda uzanan bir bordür ve buna bitişik fisto frizi ile çepeçevre kuşatılmıştır. Eserin boyun kısmında oniki dilimli yıldızdan meydana gelen bir rozet kabartılmıştır.

<sup>3</sup> Haziredeki şahideleri tanımlarken Ş.1, Ş.2..... kısaltmasını kullandık.

<sup>4</sup> Şahide ölçülerinden birincisi yükseklik, ikincisi endir. Yukarıya doğru genişleyen gövdeleri de, önce alt kısmın sonra yukarı kısmın eni olmak üzere iki farklı rakam verilmiş, daha sonra taş kalınlığı ifade edilmiştir.

<sup>5</sup> Şahide ölçüleri : 81 x 25 x 5,8 cm

<sup>6</sup> Şahide ölçüleri : 126 x 38 x 4,5 cm

Yazı metni, üstten çift kademeli üzengiye sahip, yarım daire şeklinde kemerli bir niş içerisinde, birbirine paralel satırlar halinde zeminden kabartılarak yazılmıştır. Ayrıca her iki yandan, ince iki silme arasında uzanan testere dişi şeklindeki süs kuşağı ile konturlanmıştır. Bu bölüm, taş kenarlarını belirleyen burmalı sütuncelerle birleşmiştir.

Kitabe üzerinde yer alan yüzeye, iri birer stilize palmet motifi, karşılıklı simetri teşkil edecek şekilde zeminden kabartılarak işlenmiştir.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

*Hüve'l-bâkî*

*Dergâh-ı âlî kapucu başlarından*

*Sâbıkâ Samako Nazırı Muhammed*

*Râşid Ağa Zâde merhum ve mağfur*

*Samako Nazırı es-Seyyid Muhammed*

*Seyfeddin Beg Efendi'nin*

*Ruhîçun el-fâtiha*

*Sene 1238*

*Fi 13 Rebîyülevvel*

**Ş.3-** Mermer mezartaşında<sup>7</sup>, yukarıya doğru hafifçe genişleyerek yükselen, plaka görünüşündeki gövde, bir boyunla kavuk biçimi tepeliğe bağlanır. (Fotoğraf : 5, 6).

Yazı metni, üstten yatay doğrultuda uzanan, bir çift profil kuşağının orta bölümde meydana getirdiği basık kemer biçimi bordürle, diğer iki yandan ise, içteki daha kalın iki kenar bordürü üzerine oturan testere dişi şeklindeki friz ile kuşatılmıştır. Kitabe, etrafı traşlanan harflerle, soldan sağa meyil oluşturacak biçimde yüzeyden kabartılarak yazılmıştır. Metnin son satırları toprak altında kaldığından okunamamıştır.

Kitabe üzerinde yer alan gövde bölümü, silme bordürü ile konturlanmış ve eksene yerleştirilen üst üste konumlu ve birbirinden yarım daire oluşturacak formda bir çift silme ile ayrılan kompozisyon, her iki yandan "C-S" kıvrımı yapan iri yaprakların, karşılıklı simetri teşkil edecek şekilde zeminden kabartılması ile süslenmiştir.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

<sup>7</sup> Şahide ölçüleri : 106 x 34,5 x 4 cm

*Bu dünyada âh-u vâh*

*İrişince bir sihab iksirini ve teslim-i cân*

*İtme*

*Firar*

*..... iki ecnâb-ı tarihin idub hesab*

*.....*

*..... 1294*

**Ş.4-** Düzgün kesme taş bloklarla dikdörtgen biçiminde çerçevelemiş mezarın, baş<sup>8</sup> ve ayakucu<sup>9</sup> şahideleri mevcuttur (Fotoğraf : 7-10).

#### **Başucu Şahidesi :**

Dikdörtgenler prizması biçimdeki gövde, yukarıya doğru kademeli biçimde daralan bir boyunla, kavuk şeklinde bir başlığa bağlanır. Gövdenin, mezarla birleşen bölümünde, alt-yan kısma, eşkenar üçgen biçimi ufak parçalar eklenmiştir. Beyzi formlu kavuğun üst bölümü profillerle dilimlere ayrılmıştır. Oval görünüşlü sarığın sol tarafı, yatay doğrultuda alt alta sıralı, kazıma çizgilerle hareketlendirilmiş, sağ kısım yüzeyinde süsleyici nitelikte herhangi bir unsura yer verilmemiştir.

Yazı metni, gövdenin ön ve arka yüzeyinin tamamını kaplayacak şekilde, birbirine paralel silmelerle ayrılan panolar içine, yüzeyden kabarık harflerle yazılmıştır. Gövdenin her iki yüzeyi taş kenarlarında düz yüzeyli ince bir profille sınırlanmıştır.

Gövdenin mezarla birleşen kısmının sağ ve sol tarafına eklenen eşkenar üçgen biçimi levhalar, zeminden kabartılan kıvrımlı dal ve yapraklarla süslenmiştir.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

#### **Şahidenin dışa bakan cephesi :**

Hüve'l-bâkî

*Dâderî (?) ayân vakti köprinin hâliya*

*İnleyub âni nişânetir (?) tâûn-ı vebâ*

*Devre muhtaç İbrahimdaşlı (?) bu çarh-ı devre*

<sup>8</sup> Şahide ölçüleri : 75 x 39 x 19,5 cm

<sup>9</sup> Şahide ölçüleri : 154 x (29-32) x 3,5 cm

*Ecyâddan nice kaydı ki ey Ahmet Ağa  
 Çun rivâyetdir şehidin mertebesi bi'l-esâh  
 Gem sana oldu müyesser ol-şehâdet merhaba  
 Nailimden Samaki bu mertebe olsun yâdigâr  
 Sen dahî eyle şefaât rûz-ı mahşerde ona  
 Âh idub tarih-i fevtin guş iden ahibbâyı  
 Didiler ki ol Firdevs cenneti hâvi ona  
 Sene 1329*

### **Şahidenin ayakucu cephesi :**

*Ey felek ey çarh ezlem ey sipehr-i gine-cu  
 Senden ancak intikam alsun Cenâb-ı Kibriya  
 Gençliğine doymayub giden yine bir zâta kim  
 Mislini devrân getürmez bir dahi ey bî-vefâ  
 Handân Samako Râşid Ağa'nın işte kim  
 Eyledin necl-i necîbin hânedânından Cüdâ  
 Hazret-i Bergoççalı Yusuf Paşa'nın olub  
 Haylidem dâmâdı bu mîr-i necâbet inkâ  
 Nazır-ı Samako iken müzeyye me'mur olub  
 Hasbeten li'llah iderdi din için her dem gazâ  
 Hastahâ olmağla sonra müzeden avdet idub  
 Kıldı şehr-i Köprülü'de akıbet terk-i fenâ  
 Acıyub Hayri diye tarih-i tâmın fevtine  
 Mir Seyfeddin itdi genç idi azm-i bekâ*

### **Ayakucu Şahidesi :**

Mermer plakadan yapılan ve yukarıya doğru hafifçe daralarak yükselen taşın üst kısmı yarım daire kemer biçimindedir. Taşın yüzeyine, istiridye formundaki saksıdan yükselen hayat ağacını temsil edici bir hurma ağacı ve meyveleri, zeminden kabartılarak işlenmiştir. Taşın daha yukarıdaki bölümü, iri bir akantus yaprağına benzer bir kavsara gibi dekore edilmiştir. Şahidenin tepesine, üst üste silindirik kademeler

halinde yapılmış fakat mahiyeti tam anlaşılamayan bir taş sonradan yerleştirilmiştir.

Ş.5- Mermer başucu şahidesinin<sup>10</sup>, dikdörtgenler prizması biçimindeki gövdesi, silindirik bir boyunla sarık biçimi bir başlığa bağlanır (Fotoğraf : 11, 12). Sarık yüzeyi, birbirine paralel uzanan kazıma çizgilerle profillendirilmiştir.

Tamamı kitabeye ayrılan gövde yüzeyi, sathi görünüşlü, soldan sağa meyilli düz silmelerle ayrılan panolar içerisine kabartılarak yazılmıştır.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

*Fâtiha*

*İlâhî dârını ona bekâya*

*Şefî kıl Mustafa*

*Ali Beg oğlu Murad Ağa*

*Zâde Mustafa Ağa*

*(Ra)mazan-ı Şerifin fî*

Karşılaştırma ve değerlendirme

Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Camii Haziresi'nde beş başucu (Ş.1-Ş.5), bir tane de (Ş.4) ayakucu taşı mevcuttur. Mezartaşlarından dördü (Ş.1-Ş.4) tarihlidir ve tarih sınırları H.1180/M.1766 – H.1329/M.1911 yılları arasındadır. Bir adet şahidenin (Ş.5) tarihi, alt kısmın toprağa gömülü olması dolayısıyla tespit edilememiştir.

İncelediğimiz mezartaşlarının tamamında mermer malzeme kullanılmıştır.

Form bakımından, eserler değişiklik göstermektedir. Başucu şahidelerinden dördü. (Ş.1, 2, 4, 5) paralel kenarlarla, biri ise (Ş.3), yukarıya doğru hafifçe genişleyerek yükselen plaka görünüşlü bir gövdeye sahiptir. Ayakucu taşı ise yukarıya doğru hafifçe daralan levha biçimindedir. Eserlerden biri (Ş.5) sarık, biri (Ş.2) sikke, üçü de (Ş.1, Ş.2, Ş.4) kavuk biçimi başlıkla taçlanmıştır. Ancak, bunlardan bir tanesinin (Ş.1) kavuğu kırık olduğundan gövdenin yanında yerde durmaktadır.

---

<sup>10</sup> Şahide ölçüleri : 98 x 15 x 10 cm, Sarık çevresi : 71,5 cm



Sarık yüzeyi, eserlerden birinde (§.5) kazıma çizgilerle profillendirilmiştir. Üç eserde (§.1, §.3, §.4) yer alan kavuktan, ikisi (§.1, §.4) paralel özellikler göstermektedir. Dışa taşkın, oval görünüşlü başlıkların üst bölümü birinde (§.1) düz yüzeyli, diğerinde (§.4) profillerle dilimlere ayrılmış bir görünüme sahiptir. Bir başka eserdeki (§.3) kavukta ise yarıya yakın bir bölümü sarık şeklini hissettirecek tarzda kazıma çizgilerle belirginleştirilerek verilmiştir. Bir adet şahidenin (§.2) başlığı sikke biçimindedir ve bu bir Bektaşî taşıdır. Bektaşîliğin sembolü, sikke biçimindeki tepelik ile genellikle boyun veya gövdenin üst bölümü üzerinde görülen teslim taşı şeklindeki oniki kollu yıldızlardır. Tepeliğin zirvesine, merkezi konumda yerleştirilen kabara, Muhammet ve Ali'nin birliğine<sup>11</sup> işaret etmekte ve burası “hakikat noktası” olarak adlandırılmaktadır. Tepelik yüzeyindeki oniki profil ise, on iki imamı sembolize etmektedir<sup>12</sup>. Başlık yüzeyindeki oniki profilden dört tanesi diğerlerine oranla daha uzun tutulmuştur. Bunlarda Bektaşîliğin dört kapısını belirtmektedir. Bunlardan birincisi “şeriat”, ikincisi “tarikat”, üçüncüsü “marifet”, dördüncüsü de “hakikat” kapılarıdır<sup>13</sup>.

Eserlerin dördünde (§.2, §.3, §.4, §.5) yukarıya doğru hafifçe daralarak yükselen, bir tanesinde de (§.1) paralel kenarlarla uzanan bir boyun mevcuttur. Şahidelerin dördünde (§.1, §.3, §.4, §.5) boyun yüzeyinde bezeme görülmezken, sadece bir tanesinde (§.2) on iki kollu yıldız dikkatimizi çekmektedir.

Kitabe, eserlerin üçünde (§.1, §.4, §.5) gövde yüzeyinin tamamını kaplayacak şekildedir. İkisinde (§.1, §.5) soldan sağa meyilli, birinde (§.4) birbirine paralel hatlarla uzanan düz yüzeyli ince silmelerle birbirinden ayrılan panolara zeminden kabartılan harflerle yazılmıştır. İki adet (§.1, §.4) mezartaşında, taş kenarları, düz yüzeyli sathi kenar bordürleri ile sınırlandırılmıştır. Sadece bir adet başucu şahidesinin (§.4) ön ve arka yüzünde kitabe metni yer almaktadır. Her ikisinde de benzer yazım şeması mevcuttur. Eserlerden ikisinin (§.2, §.3) gövde yüzeyindeki yazı metninde paralel özellikler söz konusudur. Her ikisinde de kitabe satırları ince profillerle birbirinden ayrılmadan, birinde (§.2) birbirine

<sup>11</sup> Bkz., C. Sunar, Melamilik ve Bektaşîlik, Ankara 1975, s.72.

<sup>12</sup> Bkz., C. Sunar, a.g.e., s.38, 70.

<sup>13</sup> Bunlardan “Şeriat” kapısı, doğru itikad, “Tarikat” kapısı, tarikatın gerektirdiği işlerde uzun yıllar hizmet vermek, “Ma’rifet” kapısı, Allahı tanımak, başkalarının ayıbını örtmek, “Hakikat” kapısı, hakikat nuru ile insanın kendinden geçip Allah’ın sırrının sırrına ermek anlamlarını ifade etmesi ile ilgilidir. Bkz., C. Sunar, a.g.e., s.166; E. Korkmaz, “Hacı Bektaş Veli Öğretisi Dört Kapı Kırk Makam”, I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, (22-24 Ekim 1998), Ankara 1999, s.207-240 (s.209, 212, 238).

paralel, diğesinde (Ş.3) soldan sağa meyilli, zeminden kabartılan harflerle yazılmıştır. Eserlerden birinde (Ş.3) kitabe, yatay doğrultuda uzanan iki kademeli profil kuşağının orta bölümde meydana getirdiği basık kemer şeklindeki bir bordürle üstten kuşatılmıştır. Yanlardan ise, içteki daha plastik, yarım silindirik kesitli iki profil kuşağına bitişik testere dişi biçimindeki bir friz ile sınırlanmıştır. Diğesinde (Ş.2) ise, yarım daire şeklindeki kemerin, aşağıya doğru kademelenerek inmesi ile üstten konturlanmıştır. Yanlardan ise, dıştaki sathi, yarım silindirik iki profil kuşağı arasında yer alan testere dişi görünümündeki frizin oluşturduğu bir bordürle sınırlanmıştır. Gövde, her iki yandan, balıksırtı şeklinde taranmış sütuncelerle belirginleştirilmiştir.

İki eserde de (Ş.2, Ş.3) Kitabe metni üzerinde yer alan gövde bölümü bezeme programı bakımından değerlendirilmiştir. Birinde (Ş.2) stilize iri iki palmet, uçları aşağı dönük konumlu, simetri teşkil edecek şekilde birleştirilerek zeminden kabartılmıştır. Diğesinde ise (Ş.3) eksene yerleştirilen ve birbirinden yarım daire formlu bir çift silme ile ayrılan yaprak demeti ile bunun iki yanına C-S kıvrımları yapan iri birer dal, uçları yukarı dönük bir kıvrımla, karşılıklı simetri teşkil edecek şekilde birleştirilerek işlenmiştir.

İncelediğimiz mezarların sadece birinde (Ş.4) ayakucu taşı mevcuttur. Bu şahide de yukarıya doğru daralarak yükselen plaka görünüşündeki gövde, yarım daire kemer biçiminde son bulur. Bu bölüm üzerine, ne olduğu anlaşılabilen bir taş, daha sonra yerleştirilmiştir. Eserin gövdesi tamamen süsleme açısından değerlendirilmiştir. Burada bir saksıdan yükselen iri bir hurma ağacı kabartma olarak verilmiş, taşın zirve bölümü ise, akantus yaprağına benzer bir bitkisel tasvirle zeminden kabartılarak süslenmiştir.

İşleniş niteliği, genellikle alçak kabartmadır. Sadece, iki adet şahide de (Ş.2, Ş.3) daha plastik bir görünüş söz konusudur.

Şahidelerin sınırlı sayıda olması, tepeliklerin sarık, kavuk şeklinde verilmesi, gövdenin aşağıya doğru daralıp daralmaması ve taş boyutları gibi unsurlar kronolojik bir tipoloji yapılması açısından yeterli sonuçlar vermemektedir. Sarık, kavuk gibi başlıklarla taçlanan şahidelerin dördünün kitabe metinlerinde geçen İbrahim (Ş.1), Seyfeddin (Ş.2), Ahmet (Ş.4), Mustafa (Ş.5) gibi isimlerden, erkeklere ait mezartaşları olduğunu anlamaktayız. Ancak şahidelerin biri de (Ş.3) kavukla taçlanmış olmakla birlikte yazı metnindeki aşınma nedeniyle tam okunamamış, dolayısıyla isim tespiti yapılamamıştır.

Yazı metninde usta adı ve imzası yer almadığından taşların sanatçılarının kimliğini tespit edebilmek mümkün olamamıştır.

Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Camii Haziresi'nde belirleyebildiğimiz şahideler malzeme, form, teknik ve bezeme özellikleri bakımından Anadolu ve Balkanlar'daki çok sayıda şahide ile paralel özellikler göstermektedir.

İncelememiz kapsamındaki iki şahideden (§.3, §.4) biri yukarıya doğru hafifçe genişleyerek (§.3), diğeri de (§.4) paralel kenarlarla yükselen plaka görünüşünde gövdeye sahiptir ve her ikisi de üstten kavuk<sup>14</sup> biçimi başlıkla taçlanmıştır. Bu tarz mezartaşlarının yakın benzerlerine İzmir Hacı Mahmud Camii Haziresi'nde<sup>15</sup>, İstanbul Sokullu Türbesi Haziresi'nde<sup>16</sup>, Bulgaristan Niğbolu'da<sup>17</sup>, Rusçuk'da<sup>18</sup> ve İtalya Trieste'deki Osmanlı mezarlığında<sup>19</sup> rastlamaktayız.

Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Camii Haziresi'nde yer alan bir şahide (Ş.5), dikdörtgenler prizması biçimindeki gövde, silindirik bir boyunla sarık görünüşündeki tepeliğe bağlanmaktadır. Anadolu'da paralel örnekler Bursa Türk ve İslâm Eserleri Müzesi bahçesindeki bir şahide de<sup>20</sup> ve Üsküp İsa Bey Camii Haziresi'ndeki<sup>21</sup> dört adet eserde

<sup>14</sup> 1828'de fesin, Sultan Mahmud tarafından umumi bir serpuş olarak kabulüne kadar, çok uzun bir zaman diliminde kavuk ve çeşitlerinin ecdadımız tarafından giyilmiş serpuşların en yaygın olduğu hakkında bkz., R.E. Koçu, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967, s.148-151; Ayrıca, C.E. Arseven, Sanat Ansiklopedisi, CII, s.984; kavuk çeşitleri ve kavuklarda bezeme için bkz., H. Çal, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezartaşlarında Başlıklar", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler (28-30 Mayıs 1999). İstanbul 2000, s.206-225 (s.209, 210, 213, 214).

<sup>15</sup> N. Ülker, İzmir-Hacı Mahmud Camii Haziresi Mezar Kitabeleri, XVIII, XIX. Yüzyıl", V. Araştırma Sonuçları Toplantısı I, Ankara 1988, s.11-42 (s.37, Resim No:9, 10).

<sup>16</sup> Bkz., Ö. Barışta. "Eyüp Sultan'dan Bazı Çocuk Mezartaşları", I. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler, (İstanbul), basım yılı yok, s.172-180 (s.178, Foto. 15, 16).

<sup>17</sup> Niğbolu (Nikopol)'deki şahide hakkında bkz., M. Kiel, "Little-Known Ottoman Gravestones from some provincial Centres in, the Balkans Eğriboz/Calkis, Niğbolu/Nikopol and Ruscov/Russe", Cimetieres et Traditions Funeraires dans le Monde Islamique, İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I, Ankara 1996, s.319-332 (s.327, Foto 7).

<sup>18</sup> Bkz., M. Kiel, a.g.m., s.329, Resim 9.

<sup>19</sup> Trieste'deki benzer mezartaşları hakkında bkz., V. Grassi, "Trieste'deki Osmanlı Mezarlığı", Cimetieres et Traditions Funeraires dans le Monde Islamique, İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri II, Ankara 1996, s.201-208 (s.204, Şek. 6, 7; s.205, 9. Mezartaş IV. s. 66-80; Sene:IV, Sayı 17, İstanbul 1930, s.72-80; Sene : V, Sayı 19, İstanbul 1931, s.66-80; Sene : V, Sayı 20, İstanbul 1931, s.57-80; C. Sunar, a.g.e.; A.Y. Ocak, "Bektaşilik", Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi, C.5, İstanbul 1992, s.373-379; B. Temren, "Bektaşî Geleneklerinde Balkanlara İlk Geçiş, Sarı Saltuk Söylencesi", Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi (Yaz – 98/6), Ankara 1998, s.99-105; E.A. Zachariadou (Çev: O. Arkan, E. Güntekin, T. Altınova), Sol Kol, Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia 1380-1699, İstanbul 1999.

<sup>20</sup> Benzer eserlerle ilgili bkz., D. Karaçağ, Bursa'daki 14-15. yüzyıl Mezartaşları, Ankara 1994, s.45-47.

rastlanmaktadır. Ancak İsa Bey'deki sarıkla nihayetlenen şahideler kare prizma biçiminde gövdeye sahiptir ve yazı metni dört cephe de mevcut bulunmaktadır. İncelediğimiz hazirede yer alan şahidelerden birinde (Ş.2), paralel kenarlarla yükselen levha görünüşündeki gövde, kademeli bir boyunla sikke biçimi, tepelikliğe birleşir. Gövde ile başlık arasındaki boyun bölümünde, eksene, oniki kollu yıldızdan oluşan bir rozet zeminden oldukça kabartılarak işlenmiştir. Kitabe metni de birbirine paralel satırlar halinde zeminden kabartılan harflerle yazılmıştır. H.238/M. 1822 tarihli bu taş bir Bektaşî şahidesidir<sup>22</sup>. Bu şahide de Bektaşîliğin sembolü sikke biçimi tepelik ile boyun yüzeyi ile gövdenin üst bölümü arasına kabartılan oniki dilimli teslim taşı görünüşündeki rozet işlenmiştir. Bu Bektaşî mezartaşı, Kalkandelen'deki Harabati Baba Tekkesi<sup>23</sup> ile İzmir Yağhaneler'deki<sup>24</sup> pek çok Bektaşî mezartaşı ile form ve sembollerin işlenişi bakımından paralel özelliklere sahiptir.

### Sonuç

Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Camii Haziresi'ndeki günümüze ulaşan sınırlı sayıdaki şahide, kitabe kayıtlarından öğrendiğimize göre 18. yüzyıldan (M. 1766), 20. yüzyıla (M. 1911) kadar geniş bir zaman dilimine aittir. Günümüze gelen mevcut mezartaşları, bir bütün olarak değerlendirildiğinde mahalli bir üslup yansıtmamakta, Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı merkezlerindeki halen varlığı bilinen pek çok şahide ile benzer özellikler yansıtmakta ve Türk Sanatı'nın genel gelişim çizgisine paralel özellikler sunmaktadır.

<sup>21</sup> Bkz., G. Tunçel, "Üsküp İsa Bey Camii Haziresi'ndeki Şahideler", Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, C.15, S.43 (Mayıs 2005), Ankara 2005, s.59-85 (s.79, Res. 1-4; s.81, 82, Res. 12-15; s.82, 83, Res. 16-18; s.83, Res. 19, 20).

<sup>22</sup> Bektaşîlik hakkında bkz., Y.Z. Yörükan, "Anadolu Alevileri ve Tahtacılar", İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Sene:2, Sayı : 8, İstanbul 1928, s.109-150; Aynı yazar, "Tahtacılar", İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Sene: 111, Sayı 12, İstanbul 1929, s.61-80; Sene : 111, Sayı 12, İstanbul 1929, s.55-80; Sene : IV, Sayı : 14, İstanbul 1930, s.73-80; Sene : IV, Sayı 15, İstanbul 1930.

<sup>23</sup> Kalkandelen Harabati Baba Tekkesi'nde toplam otuzbir adet Bektaşî mezartaşı belirlenmiştir. Tamamı sikke biçiminde tepelikle nihayetlenen şahidelerin sekiz adedi silindirik, yirmiyüç adedi de plaka biçimi gövdeye sahiptir. Bu çalışmamızda yer alan plaka gövdeli Bektaşî şahidesi ile Harabati Baba Tekkesi'ndeki benzer eserler hakkında bkz., G. Tunçel, Kalkandelen (Tetova) Harabati Baba Tekkesi Haziresi'ndeki Mezartaşları", Balkanlar'da Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, (17-19 Mayıs 2000), Şumnu-Bulgaristan, C.II, Ankara 2001, s.697-724 (s.719-724, Resim 10-31).

<sup>24</sup> İzmir Yağhaneler'deki Bektaşî şahideleri hakkında bkz., N. Ülker, "İzmir Yağhaneler'deki Bektaşî Mezar Kitabeleri (XIX ve XX Yüzyıl)", IV. Araştırma Sonuçları Toplantısı (26-30 Mayıs), Ankara 1987, s.1-37.



Fotoğraf : 1, 2 - Köprülü, Fazıl Ahmet Paşa Camii Haziresi, Ş.1



Fotoğraf : 3, 4 - Köprülü, Fazıl Ahmet Paşa Camii Haziresi, Ş.2

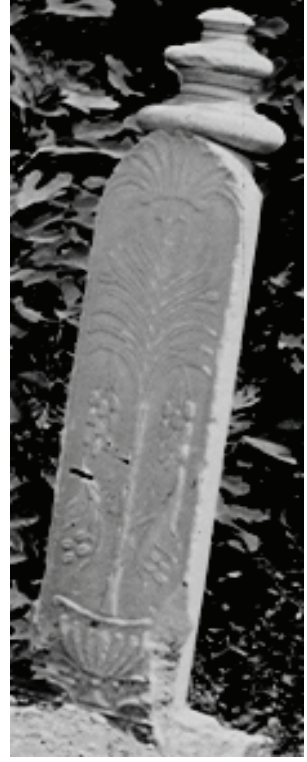


Fotoğraf : 5, 6 - Köprülü, Fazıl Ahmet Paşa Camii Haziresi, Ş.3





Fotoğraf : 7 - Köprülü, Fazıl Ahmet Paşa Camii Haziresi,



Fotoğraf : 10 - Köprülü,  
Fazıl Ahmet Paşa Camii  
Haziresi, Ş.4, Ayakucu



Fotoğraf : 8, 9 - Köprülü, Fazıl Ahmet Paşa Camii Haziresi, Ş.4, Başucu Şahidesi



Fotoğraf : 11, 12 - Köprülü, Fazıl Ahmet Paşa Camii Haziresi, Ş.5



## ÖDEV AHLÂKININ TÜRK DÜŞÜNCESİNE GİRİŞİ VE BAHA TEVFİK'İN KANT HAKKINDAKİ YAZILARI

Harun Anay\*

### Abstract

#### **The Introduction Of Kant's Ethical Philosophy To The Modern Turkish Intellectual Thought And Baha Tevfik's Writings On Immanuel Kant's Philosophy**

This article aims to examine how Immanuel Kant's philosophy and deontological ethics was introduced and influenced modern Turkish thought along with their implications. The introduction of Kant's philosophy to Turkey through which Turkish thinkers and writers are also analyzed by focusing on the thinkers' works after Tanzimat/Reorganization period. It seems that the interest on Kant's philosophy increased significantly especially after the proclamation of the Second Constitutional Period (II.Meşrutiyet) through Baha Tevfik who was one of the leading intellectuals in the period on Kant. Besides Baha Tevfik's, the works of thinkers such as Besir Fuad, Münif Pasha, Ahmed Midhat Efendi, Fatma Aliye Hanım, Filibeli Ahmed Hilmi, İsmail Fenni Ertugrul, Rıza Tevfik, Ziya Gökalp and Mehmet Emin Erişirgil are also examined in the article.

**KEYWORDS:** Ethics, Morals, Duty Ethics, Deontological Ethics, Immanuel Kant, Materialism, Western philosophy, Modern Turkish Intellectual Thought, Baha Tevfik, Ziya Gökalp, İsmail Fenni Ertuğrul, Mehmet Emin Erişirgil.

---

\* *Yrd. Doç. Dr.*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Çağdaş Batı düşüncesinin Türk düşünce<sup>1</sup> hayatıyla ilişkisinin modernleşme tarihimizle paralel geliştiği ifade edilebilir. Bu yüzden, Türk düşüncesinin XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren yapılan ıslahat hareketleriyle birlikte yavaş yavaş çağdaş Batı düşüncesiyle ilişkiye geçmeye başladığı bilinmekle beraber, bu ilişkinin esas yoğunlaşmaya başladığı dönemin XIX. yüzyılın sonlarından itibaren, özellikle de 1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilanından sonra olduğu söylenebilir. Bu dönemden itibaren düşünürlerimiz; düşünce, bilim, ahlâk, iktisat, medeniyet, kültür ve dinî düşünce gibi alanlarda sorgulamalara girişmişlerdir. Bunun sonucunda da özellikle XVII. yüzyıldan sonra Batıda ortaya çıkan akılcılık, maddecilik, pozitivism, ateizm, bilimcilik, idealizm, realizm, yararcılık vb. pek çok felsefe akımını savunan düşünür ve yazarlarımız olmuştur.

Batı filozofları tarafından ileri sürülen görüşlerin çağdaş Türk düşüncesi tarihindeki yeri, gelişimi, etkisi, etkide bulunduğu alanlar, ortaya çıkardığı sorunlar ve yapılan tartışmalar hakkında şimdiye kadar Türkiye içinde ve dışında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Çağdaş Türk düşüncesi tarihi hakkındaki ilk ve en önemli kitap olan Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eseri Batı düşüncesi etkisiyle gelişen Türk düşüncesini konu edinmektedir<sup>2</sup>. Bu değerli çalışmadan sonra bazıları onun danışmanlığı, teşviki veya etkisiyle hazırlanan Türk düşüncesine pozitivism, materyalizm, evrimcilik, sezgicilik, enerjitizm ve pragmacılık gibi akımların tesiri ya da Türkiye'de felsefenin tarihi seyri hakkında araştırmalar yapılmıştır<sup>3</sup>.

Önemli bir kısmı felsefeciler tarafından yapılan bu çalışmalarda, Çağdaş Türk düşüncesine Batı ahlâk düşüncesinin tesiri ve Kant'ın Türk düşüncesi

<sup>1</sup> Bu makalede Türk Düşüncesi ifadesi ile büyük ölçüde İstanbul merkezli olarak gelişen düşünce hayatı kastedilmektedir.

<sup>2</sup> H.Z.Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İst.-2001, Ülken Yayınları.

<sup>3</sup> Çağdaş Türk Düşüncesinin Batı felsefesiyle ilişkisini konu edinen bazı araştırmalar için bkz. Birand, Kâmiran, 'Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri', *Kâmiran Birand Külliyyatı* içinde, Ankara-1998, Akçağ Yayınları; Bolay, Süleyman Hayri, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara-2007, Nobel Yayın-Dağıtım; Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, İst.-1967, Yağmur Yayınları; Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İst.-1986, İnsan Yayınları; Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara-1988, Kültür ve Turizm Bakanlığı; Toku, Neşet, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm)*, İst.-1996, Beyan Yayınları; Karakuş, Rahmi, *Felsefe Serüvenimiz*, İst.-1995, Seyran Yayınları; Karakuş, Rahmi, *Felsefe Tasavvurumuz*, İst.-2003, Değişim Yayınları; Bıçak, Ayhan, *Türk Düşüncesi*, İst.-2010, Dergâh Yayınları, c.2; Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica*, Ankara-2007, Lotus Yayınevi; Günay, Mustafa, *Cumhuriyet Döneminde Felsefe Tarihiçiliği*, Ankara-2005, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları; Kaynardağ, Arslan, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, Ankara-2002, Kültür Bakanlığı Yayınları; Muşta, Muammer G., *Konya Enerjitizm Felsefe Okulu*, Ankara-1990, Kültür Bakanlığı Yayınları.

tarihindeki yeri üzerinde müstakil incelemeler bulunmamaktadır<sup>4</sup>. Buna ilaveten, bu alandaki genel eserlerde de –bunların değerini ve yaptıkları katkıları kabul etmekle birlikte- anılan hususlar yeterince incelenmemiştir. Ahlâk hakkında ilerde yapacağımız çalışmalara bir ‘başlangıç’ olmak üzere bu makalede, Batı ahlâk düşüncesinin büyük dönüm noktalarından biri olan Immanuel Kant (ö.1804)’ın savunduğu ödev ahlâkının Türk düşüncesine girişi konu edinilecektir.

Tanzimat’tan sonra yazılan ve çoğu okullarda ders kitabı olmak üzere hazırlanan ahlâk kitapları ile muhtelif dergi ve gazetelerde yayımlanan ahlâk hakkındaki yazılar; ödev ahlâkıyla ilgili olarak en önemli kaynaklar olmak durumundadır. Ancak bu türe girebilecek irili ufaklı yüzlerce kitap bulunması, makalelerin ise binlerle ifade edilebilecek sayıda olması; bu kaynakların daha geniş bir çalışmada kullanılmasını zaruri kılmaktadır. Bu yüzden bu makalede; ahlâkla ilgili literatür ile Osmanlının son döneminde ve Cumhuriyet döneminin başlarında eski harflerle yazılan hukuk, siyaset felsefesi, uluslar arası ilişkiler, eğitim, sosyoloji, psikoloji ve iktisat ile ilgili kitap ve makalelerdeki bilgiler kaynak olarak kullanılmayacaktır. Bunun yerine; sadece felsefeci olarak tanınan ya da felsefe öğretimi yapan kişilerin genel felsefe mahiyetindeki çalışmalarından örnekler alınarak, Kant felsefesi ve ödev ahlâkının nasıl ele alındığı sorusuna cevap aranacak, kaynaklar buna göre seçilecek ve böylece de konuyla ilgili genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır.

Makalede; XIX. yüzyılın sonlarından 1933 Üniversite Reformu’na kadar düşünürlerimizin Kant felsefesini ve ödev ahlâkını ne kadar tanıdıkları ve nasıl bir kanaat serdettikleri anlatılacaktır. II. Meşrutiyet döneminde geniş çerçeveli bir felsefi yayın faaliyetinde bulunan Baha Tevfik (ö.1881-1914)’in konuya nasıl yaklaştığı üzerinde ise özel olarak durulacaktır. Makalenin sonunda, bu görüşler bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Tanzimat’tan itibaren, özellikle II. Meşrutiyet döneminde, çağdaş Türk düşünürleri tarafından tartışılan akımlar ve bu akımları kuran ya da savunan Dekart (ö.1650), Rousseau (ö.1778), Voltaire (ö.1778), Montesquieu (ö.1755), Darwin (ö.1882), Comte (ö.1857), J.S.Mill (ö.1879) ve John Dewey (ö.1952) gibi Batı filozoflarının büyük bir kısmı Fransız, İngiliz ve Amerikan filozoflarıdır. Bu durum, Batı düşüncesiyle ilişkimizin büyük ölçüde Fransız felsefesine dayandığını, kısmen de İngiliz felsefesiyle ilişkide bulunduğumu göstermektedir. Alman felsefesi ve filozofları da, bunların yanı sıra, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren yavaş yavaş tanınmaya başlanmıştır.

<sup>4</sup> Türkçe’de Kant’tan yapılan tercümelemler ile onun hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Kaynarcağ, Arslan, ‘Türkiye’de Kant’la İlgili Çalışmalar’, *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe* içinde, Ankara-2002, Kültür Bakanlığı Yayınları, s.324-326; Tuzcuoğlu, Nuran, *Kant’ta Ödev Ahlâkının Temellendirilişi*, M.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İst.-2008, s.140-169 (‘Türkiye’de Kant Çalışmaları’).

XIX. yüzyılın sonlarında Batı düşüncesinden en yoğun şekilde etkilenen ilk düşünürlerimizden biri olan ve bu yüzden de 'İlk Türk Natüralisti' olarak adlandırılan Beşir Fuad (ö.1887); Victor Hugo (ö.1885)'nun Kant'a hakaret ettiğini zikrettikten sonra onun müsbet ilimlerde sözü geçen bir filozof (yed-i tülâ sahibi) olduğunu, astronomi alanında keşifler yaptığını ve metafizikte büyük bir devrim meydana getirdiğini zikretmektedir<sup>5</sup>. Aynı dönemde yaşayan, Münif Paşa (ö.1891) Hukuk felsefesiyle ilgili eserlerinde (*Telhis-i Hikmet-i Hukuk*, 1885/1886) ve *Hikmet-i Hukuk*, 1186-1887 baskısı) Kant'a atıfta bulunurken<sup>6</sup>, Ahmet Midhat Efendi (ö.1912) ise 1394/1887 yılında yayımlanan *Schopenhauer'un Hikmet-i Cedîdesi* adlı eserinde kitabına konu edindiği filozofun Kant felsefesi okuduğunu bu yüzden ondan etkilendiğini ifade etmektedir<sup>7</sup>. İlk kadın felsefecilerimizden ve Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı olan Fatma Aliye Hanım (1862-1936)'ın 1317/1890-1900 yılında yayımladığı *Tedkik-i Ecsâm* adlı eserindeki, XIX. yüzyılın başlarında yaşayan meşhur filozoflar arasında Kant'ın da adını anması yine aynı şekilde kısaca işaret etmek şeklindedir<sup>8</sup>.

II. Meşrutiyet döneminde savunduğu materyalist ve immoralist fikirleriyle tanınan ve bu görüşün taraftar bulması için pekçok yayın yapan Baha Tevfik (1884-1914), felsefenin hemen hemen her alanıyla ilgili yazılar kaleme almışsa da esas itibarıyla materyalist düşünürleri tanıtmayı ana hedef olarak benimsemiştir. Özellikle Ludwig Büchner (ö.1899)'den tercüme ettiği *Madde ve Kuvvet* isimli eser, Osmanlı gençleri arasında çok etkili olmuş, etkisine paralel olarak da esere, yazarına ve mütercimine reddiyeler yazılmıştır<sup>9</sup>.

Baha Tevfik'in benimsediği materyalist felsefeyi tanıtmak için yaptığı bütün çalışmalar, dolaylı olarak da olsa Kant'ın felsefesine bir tür reddiye mahiyetinde olduğu söylenebilir. Büchner'den tercüme ettiği ve *Madde ve Kuvvet* adlı eserde savunulan ve kendisinin de benimsediğinden şüphe edilemeyecek olan; maddenin ölümsüz ve sonsuz olduğu<sup>10</sup>, tabiat kanunlarının

<sup>5</sup> Okay, Orhan, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, İst.-2008, Dergah Yayınları, s. 131-132, 166.

<sup>6</sup> Kafadar, Osman, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İst.-2000, İz Yayıncılık, s.151.

<sup>7</sup> Ahmet Midhat, *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedîdesi, Felsefe Metinleri* içinde, yay.Erdoğan Erbay, Ali Utku, Erzurum-2002, Babil Yayınları, s.27. Krş. Ülken, H.Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İst.-2001, Ülken Yayınları, s.119.

<sup>8</sup> Fatma Aliye Hanım, *Tedkik-i Ecsâm*, Konya-2009, Çizgi Kitabevi, s.47.

<sup>9</sup> Baha Tevfik hakkında bkz. Ülken, H.Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İst.-2001, Ülken Yayınları, s.233-246; Uçman, Abdullah, 'Baha Tevfik', *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İst.-1991, IV, s.452-453; Bağcı, Rıza, *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebi ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir-1996, Kaynak Yayınları.

<sup>10</sup> Büchner, Louis, *Madde ve Kuvvet*, çev.Baha Tevfik, Ahmed Nebil, Dersaadet-ts., Dersaadet Kütüphanesi, c.1, s.37 vd., 66 vd.;

değişmezliği<sup>11</sup>, insanın menşeinin tabiat olaylarının dışında bir sebeple açıklanamayacağı<sup>12</sup>, vicdanın duyguların sonucunda oluştuğu<sup>13</sup>, doğuştan fikirler olmadığı için Tanrı fikrinin de bir yanılığdan başka bir şey olmadığı<sup>14</sup>, ruhun maddi bir cevher olduğu<sup>15</sup>, kainatta her şeyin tabiat kanunlarının tesiri altında meydana geldiği<sup>16</sup>, ahlâkın metafizik hiçbir güçle ilişkisinin olmadığı ve ahlâkın tamamen maddeye dayanarak izah edilmesi gerektiği<sup>17</sup>, iyi ve kötünün göreceli olduğu<sup>18</sup>, ahlâkın genel ve özel yararların bir biriyle uzlaşmasından ibaret olduğuna<sup>19</sup> dair fikirlerin Kant'ın hem genel felsefesiyle hem de geliştirdiği ödev ahlâkıyla uzlaştırmasına imkan yoktur.

Büchner'in yanı sıra Baha Tevfik, aynı zamanda Kant felsefesine yönelik eleştirileriyle tanınan Nietzsche'nin felsefesini de benimsemiştir. Ahmed Nebil (ö.1945)<sup>20</sup> ve Memduh Süleyman ile birlikte yayımladığı Nietzsche hakkındaki eser de, tıpkı başka bazı çalışmaları gibi, bu filozof hakkında ülkemizde yapılan ilk çalışmadır<sup>21</sup>.

Fikirlerini benimsediği bu filozofların düşünceleri Kant felsefesine karşı olduğu için, Baha Tevfik hemen hemen her yazısında doğrudan veya dolaylı olarak Kant'ın bir görüşüne temas edip eleştirmektedir. Psikoloji hakkında yazdığı eserde, *Saf Aklın Eleştirisi (Akl-ı Sâfin Tenkidi)* adlı esere atıfta bulunarak Kant'ın aklın doğuştan olduğuna dair görüşlerini ifade ettikten sonra bu görüşlere katılmadığını belirtmek üzere cümlelerin sonunda ünlem işareti koymaktadır<sup>22</sup>. Bununla da yetinmeyip aklın fitrî olmadığına dair; eleştiriler getirmektedir. Buna göre, aklın doğuştan olduğunu söylemek, 'Bu böyledir, çünkü böyledir' demek gibi anlamsız bir cümledir. Ayrıca bu nazariye kabul edilirse, hiçbir tecrübeye sahip olmayan bir insanın beynin de akli esaslar olması lazım gelecektir, bu ise asla mümkün değildir; nihayet, bu nazariye doğru olsa bile son tahlilde tecrübe yardımı olmadan bir işe yaramazlar. Bu yüzden de bu teori hiçbir zaman doğru değildir<sup>23</sup>.

<sup>11</sup> A.e.g., c.1, s.144 vd.

<sup>12</sup> A.g.e., c.2, s.361-362

<sup>13</sup> A.g.e., c.2, s.459.

<sup>14</sup> A.g.e., c.3, s.578.

<sup>15</sup> A.g.e., c.3, s.605.

<sup>16</sup> A.g.e., c.3, s.710.

<sup>17</sup> A.g.e., c.3, s.711.

<sup>18</sup> A.g.e., c.3, s.722.

<sup>19</sup> A.g.e., c.3, s.725.

<sup>20</sup> Ahmed Nebil hakkında bkz. Karakoç, İrfan, 'Türkiye'de Sosyalist Düşüncenin Az Bilinen Bir İsmi Ahmed Nebil', *Tarih ve Toplum Dergisi*, c.32, S.191, s.260-264, İstanbul-1999.

<sup>21</sup> Ahmed Nebil, Baha Tevfik, Memduh Süleyman, *Niçe (Nietzsche), Hayatı ve Felsefesi*, İst.-ts., Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi, 128 s.

<sup>22</sup> Ahmed Nebil, Baha Tevfik, *Psikoloji, İlm-i Ahvâl-i Rûh*, Dersaadet- ts., Sühûlet Kütüphanesi, s.134.

<sup>23</sup> A.g.e., s.134-135;

Baha Tevfik'in ahlâkla ilgili yazılarında en çok üzerinde durduğu konulardan biri de Kant'ın ahlâk felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan vicdan'dır. Her türlü değeri ve kavramı madde ile izah etmeye çalıştığı için bu konudaki açıklamalarında da Kant felsefesine eleştiriler yöneltmektedir. Baha Tevfik'e göre, vicdan eğitim öğretimin sonucunda oluşur. Çevre şartlarını, dolayısıyla da eğitim ve öğretimimizi kendimiz oluşturmadığımız için de vicdanın oluşumunda herhangi bir seçim şansımız yoktur. Dolayısıyla değişmez ve ahlâk kanununa temel olacak bir vicdan bulunmamaktadır. Kant'ın bahsettiği gibi bir ahlâk kanunu olsa bile, insanın böyle bir kanuna itaat etmesi insana hiçbir meziyet sağlamaz ve onu bir belirlenim (mecburiyet) altında bırakır<sup>24</sup>. Baha Tevfik'e göre, yeni doğan bir çocukta, doğuştan bir adalet duygusu, adalet ve hakkâniyet ihtiyacı olduğunu savunmak 'bir cür'ettir'<sup>25</sup>. Bu yüzden de, Kant'ın insanda doğuştan bir ahlâk bulunduğunu iddia etmesine hayret etmektedir<sup>26</sup>. Sonuç olarak, ona göre, vicdan tecrübelerin bir sonucu olup onu oluşturan şey terbiyedir. Bu yüzden de vicdan fitrî değil, kazanılarak elde edilir<sup>27</sup>.

Baha Tevfik'in Kant ve ödev ahlâkı hususunda çağdaş Türk düşüncesine yaptığı en önemli katkılardan biri de 1913 tarihinde çıkardığı *Felsefe Mecmuası*'dır. Dergide ve onun eki olarak verilen 'Mekteb Dersleri' başlığı altındaki felsefe derslerinde Baha Tevfik'in, Batı felsefesinde ele alınan temel konuları tanıtmaya çalıştığı görülmektedir<sup>28</sup>. Bu dergide başta kendisinin benimsediği materyalist görüşe mensup filozoflar olmak üzere bazı Batı filozoflarına daha fazla önem verilmiş ve haklarında müstakil makaleler kaleme alınmıştır. Bu filozoflardan biri de Kant'tır. Derginin 'Çağdaş Felsefe (Felsefe-i Hâzıra)' başlıklı bölümünde birinci sayıdan başlayıp dokuzuncu sayıda tamamlanan bu yazı serisinin<sup>29</sup>, o zamana kadar Türkçe'de Kant hakkında yayımlanan en geniş çalışma olduğu söylenebilir. Makalelerin yayımlandığı

<sup>24</sup> Baha Tevfik, *Teceddüd-i İlmî ve Edebî*, Dersaâdet- ts., Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhânesi, s.48-50.

<sup>25</sup> A.g.e., s.51.

<sup>26</sup> Son cümlelerin metni şu şekildedir: 'Hatta Kant, o büyük Alman feylesofu... dimağ-ı beşerde cibillî bir ahlâkın mevcûdiyyetini o kadar iddia etmiş ki hayret olunur.' (Baha Tevfik, *Teceddüd-i İlmî ve Edebî*, s.51).

<sup>27</sup> Baha Tevfik, *Teceddüd-i İlmî ve Edebî*, Dersaâdet- ts., Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhânesi, s.66-67, 79. Ayrıca bkz. Baha Tevfik, 'Maksad ve Meslek', *Felsefe Mecmuası*, S.2, s.17, İst.-1329/1913; a.yz., 'Tenkid-i Felsefi: İlm-i Ahlâk, Muharriri: Ali Kemal Beğ', *Felsefe Mecmuası*, S.4, s.53, İst.-1329/1913; a.yz., *Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar*, haz.Faruk Öztürk, Ankara-2002, Kültür Bakanlığı Yayınları, s.31-32.

<sup>28</sup> *Felsefe Mecmuası* hakkında bkz. Alkan, Mehmet Ö., 'Türkiye'nin İlk Felsefe Dergisi: Felsefe Mecmuası', *Tarih ve Toplum Dergisi*, XI, S.66, s.49-56, İst.-1989.

<sup>29</sup> Baha Tevfik, 'Felsefe-i Hazıra: Kant', *Felsefe Mecmuası*, c.1, S.1, s.6-8, S.2, s.20-23, S.3, s.33-36, S.6, s.87-90, S.7, s.106-109, S.9, s.145-150, İst.-1329/1913. Bu makaleler, tarafımızdan ayrı bir yazıda neşredilip daha geniş bir şekilde değerlendirilecektir.

yıllarda, ülkemizdeki Türkçe literatürde, pek az Batı filozofu hakkında bu genişlikte bilgi bulunduğu dikkate alındığında Baha Tevfik'in yaptığı çalışmanın büyüklüğü kendiliğinden anlaşılır. Öte yandan, Kant felsefesinin ülkemizde nasıl anlaşılmaya başlandığı, materyalist bir düşünürün onun felsefesine bakışı ve kavramlarını Türkçe'de nasıl karşıladığı bakımından da son derece önemlidir.

Makale serisinin birincinde Baha Tevfik, felsefe tarihine genel bir giriş yaparak Kant felsefesinin tarihî arka planını vermeye çalışmaktadır. On göre; felsefe, orta çağın cehalet ile örtülmüş hasta kuramlarından yavaş yavaş kendini kurtarmış, bunun sonucunda da Dekart, Francis Bacon (ö.1626), Spinoza (ö.1677) ve Leibnitz (ö.1716) gibi filozoflar yetişmiştir. Ancak bu filozoflar, maddeci olmalarına rağmen gerek düşüncelerinin büyüklük ve genişliği, gerekse yöntemlerinin sağlamlığıyla çağdaş felsefeye büyük hizmette bulunmuşlardır. XVIII. asırda Almanya'da parlak bir şekilde ortaya çıkan felsefe böyle bir esasa dayanmıştır<sup>30</sup>. Bu giriş bilgilerinden sonra çok kısa bir şekilde Kant'ın hayatı hakkında bilgi verilmektedir.

Kant felsefeni anlatmaya, saf akıl (akl-ı mücerred) ve ilmin imkanı bahsiyle devam etmekte ve bu konular üçüncü sayıda tamamlanmaktadır<sup>31</sup>. Ardından 'Metafizik Mümkün müdür (Mâ fevka't-tabî'yyât Mümkün müdür?)' başlığı altında Kant'ın metafizik görüşleri ve eleştirileri anlatılmakta, özel olarak da irade, determinizm ve Tanrı hakkındaki görüşleri ele alınmaktadır<sup>32</sup>. Makale serisi, 'Amelî Aklın Tenkidi ve Ahlâk'<sup>33</sup> ile 'Kant Nazarında Sanat'<sup>34</sup> başlıkları altında işlenen konularla sona ermektedir.

Görüldüğü gibi makaleler, kısa hacmine rağmen, Kant felsefesinin bütününi özet olarak içine alacak şekilde tasarlanmıştır. Baha Tevfik diğer kitap ve makalelerinde olduğu gibi bu yazılarında da Kant felsefesine eleştiriler yöneltmektedir. Örnek olarak, 'Metafizik Mümkün müdür?' başlıklı kısmın sonuna hüküm cümlesi olarak yazdığı şu satırları doğrudan kendi dilinden aktarmakta fayda vardır:

'Kant'ın bu mebâhise yeni bir şey tesis etmiş olmak meziyetinden ziyade eskileri, eski hataları yıkmış olmak meziyeti vardır. Değilse ihdas etmiş olduğu nazariyyât-ı cedîde eski Yunan nazariyyâtından çok aşağı ve olanca iddiasına rağmen fenden pek çok uzaktır.'<sup>35</sup>

Kant'ın sanat hakkındaki görüşlerini anlattıktan sonra onun bu alandaki görüşlerin yeni bir inceleme alanı açtığına dair takdirlerini ifade etse de, bu

<sup>30</sup> Baha Tevfik, 'Felsefe-i Hazıra: Kant', *Felsefe Mecmuası*, c.1, S.1, s.6;

<sup>31</sup> A.g.e., c.1, S.1, s.7-8, S.2, s.20-23, S.3, s.33-34.

<sup>32</sup> A.g.e., c.1, S.3, s.34-36, S.6, s.87-90, S.7, s.106-109.

<sup>33</sup> A.g.e., c.1, S.9, s.145-148.

<sup>34</sup> A.g.e., c.1, S.9, s.149-150.

<sup>35</sup> A.g.e., c.1, S.7, S.109. Benzer bir hüküm için bkz. Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, İst.-1331, Tefeyyüz Kitabhanesi, s.231.



takdirlerden hemen sonra gelen makale serisinin son paragrafı ve cümlelerinde, Baha Tevfik, Kant felsefesi hakkındaki nihai hükmünü vermektedir:

‘Kant’ın felsefesinde en büyük hata, hürriyeti ve iradeyi ulvî ve esrareniz bir üs olmak üzere göstermesi ve zaman ve mekandan hâric ebedî, gayr-ı kâbil-i fehm bir suretde telakkî etmesidir. Kant bir takım itikâdât-ı bâtilayı yıkan ilk büyük feylesofdur. Bununla beraber kendi felsefesi bu kabil itikâdâtdan tamamıyla kurtulamamış ve eski mâ fevka’t-tabiiyâtçıların cevherleri, müsülleri yerine o da bir takım mahiyetler, mer’iyyetler vaz etmekten kendini alamamışdır; vazifeden bahs ederken bunu dahi esrâreniz bir hale sokar. Kant’ın halefleri bu felsefe-i tenkîdiyeyi yavaş yavaş bulunduğu mevki-i hayâliden indirerek tabîi ve insanî bir felsefe yapmağa sa’y etmişlerdir.’<sup>36</sup>

Bu cümleler Baha Tevfik’in Kant felsefesine niçin bu kadar önem verdiği delili kabul edilebilir. Ona göre, Kant’ın metafizik, ahlâk, bilgi ve din gibi alanlardaki eleştirileri, materyalist felsefeye alan açmış, zemin oluşturmuştur. Bu yüzden de, Kant’ın felsefesine özel ilgi göstermektedir. Başka bir açıdan ise, Kant felsefesi de dahil olmak üzere benimsediği materyalist filozoflardan önce yaşayan filozofların görüşlerini bir tür ‘modası geçmiş fikirler’ olarak kabul etmekte ve onların yerini pozitif bilimlere dayanan bir felsefeye terk ettiği düşünmektedir.<sup>37</sup>

Baha Tevfik’in anlatılan bu yazılarından ve eleştirilerinden sonra Türk düşüncesinde Kant felsefesine ilgi hep devam etmiştir. Hüseyin Cahid Yalçın (ö.1957)’in *Estetik* başlıklı yazısı<sup>38</sup> ile Halil Nimetullah Öztürk (ö.1957)’ün *Dârülfünûn’da Felsefe Dersleri* adlı 1330/1914 yılında taş baskısı olarak yayımlanan eserindeki konuyla ilgili kısımlar<sup>39</sup> kısa da olsa atıfta bulunmaya değer bilgiler vermektedirler.

Bu düşünürlerin sınırlı çerçevedeki atıflarının ve ilgilerinin yanı sıra, Kant felsefesine daha geniş olarak yer veren düşünürlerimiz de bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Filibeli Ahmed Hilmi (ö.1914), yaşadığı dönemde başta Baha Tevfik ve Ahmed Nebil olmak üzere bazı düşünürler tarafından savunulan materyalist felsefe akımlarıyla girdiği fikir münakaşalarında Kant’ın felsefesinden istifade etmiştir. Bu çerçevede; Kant’ın *Saf Aklın Tenkidi*’nde kullandığı eleştiri yönteminin materyalizm ve safdil realizmden kurtaracağını ifade etmektedir. Ona göre, bu eserde Kant, ruh, âlem ve Tanrı hakkında bilgi edinemeyeceğimizi göstermekle birlikte bu sonuç onu şüpheye ulaştırdı. Kant’ın eleştirilerinden varılan sonuç; aklın yalnız fenomenleri bilebileceği, akıl ile mutlak arasında hakiki bir bağlantının kurulamayacağı ve dolayısıyla da

<sup>36</sup> Baha Tevfik, ‘Felsefe-i Hazıra: Kant’, *Felsefe Mecmuası*, c.1, S.9, s.150.

<sup>37</sup> Baha Tevfik, ‘Bizde Felsefe’, *Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası*, Yıl.1, S.1, Mart 1328, s. 19.

<sup>38</sup> ÜIKEN, H.Z., *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.142.

<sup>39</sup> Halil Nimetullah, *Dârülfünûnda Felsefe Dersleri*, yay.Ali Utku, Uğur Koroğlu, Konya-2011, Çizgi Kitabevi, s.123-124.



metafiziğin imkansız olduğu şeklinde özetlenebilir. Ahmet Hilmi daha sonra bu sonuçları da tahlil ve tenkit etmektedir. Ona göre, Kant'ın eleştirilen yöntemini bütün sonuçlarıyla kabul etmek doğru değildir, bu yüzden de onun yöntemi, fenomenler alanında doğru olmakla birlikte, tecrübe dışı olan akledilebilir alanda doğru değildir<sup>40</sup>.

Kant'a daha yoğun olarak ilgi duyan başka bir düşünürümüz ise vahdet-i vücud felsefesini savunan İsmail Fenni Ertuğrul (ö.1946)'dur. Materyalizme reddiye yazan düşünürlerimizden biri olan İ.F.Ertuğrul; Tanrı'nın varlığının ispatıyla ilgili delilleri sayarken gaye-sebep delili üzerinde özellikle durur. Bütün âlemde bir gayelilik bulunmakla birlikte, böyle bir düşünceyi eleştiren Batılı düşünürler de bulunmaktadır. Bunlar arasında *Saf Aklın Tenkidi* adlı eserinde gayeci görüşün imkansız olduğunu savunan Kant da zikredilebilir se de *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserinde iç gayelilik ile dış gayeliliği ayırmış, organik sistemlerde bir iç gayenin bulunduğunu kabul etmiştir. Gayelilik fikrinden hiçbir şekilde vazgeçilemeyeceğini düşünen İsmail Fennî'nin ruhun ölmezliği, mutluluk ve hürriyetle ilgili görüşleriyle Kant'ın bu konudaki görüşleri arasında benzerlikler vardır<sup>41</sup>.

İsmail Fennî Ertuğrul'un Kant felsefesi hakkındaki bilgisinin en iyi görülebilecek eseri, 1341/1922-1923 yılında yayımladığı *Lugatçe-i Felsefe* adlı felsefe sözlüğü olduğu söylenebilir. Fransızca kavramlar esas alınarak hazırlanan bu sözlükte; analytique, a priori, criticisme, critique, determinant, determinisme ve dogmatisme gibi pekçok madde başlığının altında Kant'ın söz konusu kavramlar hakkındaki görüşleri anlatılmaktadır<sup>42</sup>.

II. Meşrutiyet döneminde genel olarak felsefeye, özel olarak ise Kant felsefesinin ülkemizde tanınmasına -farklı seviyelerde olsa da- en çok katkıda bulunan düşünürlerimizden biri de Filozof Rıza Tevfik (ö.1949)'tir. H.Z.Ülken; Türkiye'de felsefe öğretiminin onunla başladığını belirterek, onun 1914 yılında özel bir lisede felsefe dersi okutmasını büyük bir yenilik olarak kabul etmektedir<sup>43</sup>.

Rıza Tevfik'in felsefeyle ilgili makale ve kitaplarında Kant'ın felsefesini değişik vesilelerle anlatmaktadır. Söz gelimi; Bergson'un felsefesini anlattığı 1337/1921'de basılan eserinde ve *Ontoloji Mebahisi* başlıklı 1336/1920'de yayımlanan risalesinde onun determinizm ve mantık görüşleri hakkında bilgi

<sup>40</sup> Ülken, H.Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.291-292;

<sup>41</sup> A.g.e., s.297.

<sup>42</sup> İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İst.-1341, Matbaa-i Âmire, 36-38 (analytique), 48-49 (a priori), 156-157 (criticisme), 157-159 (critique), 180 (determinant), 181-182 (determinisme), 201-202 (dogmatisme).

<sup>43</sup> Ülken, H.Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.259.

vermektedir<sup>44</sup>. Rıza Tevfik'in felsefenin en çok ilgilendiği alanlarından biri olan estetikle ilgili eserinde (*Estetik*, 1336/1920) geniş sayılabilecek şekilde Kant'ın bu konudaki görüşlerini anlatarak onun 'On sekizinci asrın şüphesiz en büyük dehâ-yı felsefisi..' olduğunu ifade etmekte, 1781 yılında yazdığı *Saf Aklın Eleştirisi (Tenkîd-i Akl-ı Sırf)* başlıkla kitabında transandantal estetik adıyla estetiğe özel bir bölüm ayırdığını ifade etmektedir<sup>45</sup>.

Anılan felsefe çalışmalarının yanı sıra Rıza Tevfik, İsmail Fenni Ertuğrul'un yukarıda bilgi verilen *Lugatçe-i Felsefe*'sinin yanı sıra, Türkçe felsefe sözlüğü hazırlayanlardan da biridir. Malesefe tamamlanamayan *Mufassal Kamus-ı Felsefe* adlı bu sözlük Fransızca kavramlar esas alınarak hazırlanmıştır<sup>46</sup>. Pek çok madde oldukça geniş bir şekilde yazıldığı için - İ.F.Ertuğrul'un *Lugatçe-i Felsefe* isimli sözlüğüyle karşılaştırıldığında- Kant hakkında verilen bilgiler de yer yer geniş bir şekilde verilmektedir. Ancak yazarın ilgisi daha çok estetik, mantık, metafizik ve bilgi felsefesi gibi konular olduğu için Kant'ın görüşlerine de daha çok bu alanlarda yer vermektedir<sup>47</sup>.

Kant'ın ahlâk görüşlerini ele alıp tartışan düşünürlerimizden biri de, Ziya Gökalp (ö.1924) olup 1919-1921 yılları arasındaki Malta sürgünü sırasında arkadaşlarına verdiği felsefe derslerinde işlediği konular arasında Kant felsefesi ve ödev ahlâkı da bulunmaktadır. Z.Gökalp, derslerinde Kant'ın hüküm tasnifi<sup>48</sup>, mutlak fikri<sup>49</sup>, âlem anlayışı<sup>50</sup> hakkında bilgi vermesinin yanı sıra, ahlâkta yöntem, ödev ahlâkının özgünlüğü, pratik akıl, saf pratik akıl, duygu, vicdan, görev, görevin hangi şartlarda uygulanabileceği, saygı ve ruh gibi konuları işlemektedir. Bu özellikleriyle Z.Gökalp'in bu eserinde son derece planlı ve derli toplu bir şekilde hem genel felsefe, hem de ahlâk konularını işlediği söylenebilir<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında, Henri Bergson ve Felsefesi*, yay.Erdoğan Erbay, Ali Utku, Konya-2005, Çizgi Kitabevi, s. 46-47; a.yz., *Dârül fûnûn Felsefe Ders Notları*, Konya-2009, Çizgi Kitabevi, s.156.

<sup>45</sup> Rıza Tevfik, *Dârül fûnûn Felsefe Ders Notları*, s.170.

<sup>46</sup> Rıza Tevfik, *Mufassal Kamus-ı Felsefe*, İst.-1330, Matbaa-i Âmire, c.1-2. Yayımlanan en son maddesi 'classification (ilim tasnifi)' olup âdetâ bir ansiklopedi maddesi gibi hazırlanmıştır (Bkz. A.g.e., c.2, s.328-400).

<sup>47</sup> Örnek olarak bkz.A.ge., 1, s.224 (Analyse), 225-226 (Analystique Transcendentale), 274 (Anticipation), 278-280 (Antinomie), 332-33 (A priori), 417-419 (Assertorique, Proposition).Rıza Tevfik'in Kant felsefesine yaptığı atıflar için ayrıca bkz. Rıza Tevfik, *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyesi*, haz.Abdullah Uçman, İstanbul-1984, İ.Ü.Edebiyat Fakültesi Yayınları, s.78, 99, 150; Uçman, Abdullah, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Estetikle İlgili Yazıları*, İstanbul-200, Kitabevi Yayınları, c.1, s.11, 72.

<sup>48</sup> Gökalp, Ziya, *Felsefe Dersleri*, Konya-2006, Çizgi Kitabevi, s.85.

<sup>49</sup> A.g.e., s.105.

<sup>50</sup> A.g.e., s.127.

<sup>51</sup> A.g.e., s.277-278, 313-316;

Türkiye’de idealist felsefeye, dolayısıyla da Kant felsefesine ve ödev ahlâkına en çok ilgi duyan düşünürlerimizden biri olduğu bilinen Mehmet İzzet (ö.1930), pragmatizm ve bergsonculuk gibi felsefe akımlarını ‘moda akımlar’ olarak kabul edip öğrencilerine bunlar yerine Kant felsefesine dayanan felsefeyi tavsiye etmiştir. Kant’ın Pratik Felsefesi başlıklı 1335/1919 yılında formalar halinde Darülfünûn Yayınları arasında basılan bir eserinin de olduğu kaydedilmekte ise de şu ana kadar bu eser bulunamamıştır<sup>52</sup>.

Darülfünun Edebiyat Fakültesi’nde felsefe tarihi hocalığı yapan Mehmet Emin Erişirgil (1891-1965), Cumhuriyet öncesinde Türkçe’de Kant hakkındaki bilinen ilk kitabı 1923 yılında *Kant ve Felsefesi* başlığı altında yayımlamıştır<sup>53</sup>. Daha sonra pragmacı felsefeyi benimsemekle birlikte<sup>54</sup>, felsefe tarihi çalışmalarına Kant ile başlayan<sup>55</sup> ve yaşadığı dönemde Kant’a en çok ilgi duyan düşünürlerimizden biri olan M.E.Erişirgil eserinde, Kant felsefesini bütünlüğü içinde ele alınmaya çalışılarak; Kant’ın Zamanı ve Hayatı, Eleştiri Döneminden Önceki Eserleri, Saf Aklın Eleştirisi, Tabiat Felsefesi, Ahlâk Felsefesi, Hukuk Felsefesi, Fazilet Nazariyesi, Terbiye Nazariyesi, Tarih Felsefesi, Din Felsefesi ve nihayet Kant Felsefesini Nasıl İncelemeli gibi ana başlıklara yer vermektedir. Bu başlıklardan da anlaşılacağı üzere eserde Kant felsefesi geniş bir açıdan ele alınmaya çalışılmıştır. Özellikle ‘Ahlâk Felsefesi’ ve ‘Fazilet Nazariyesi’ başlıklı kısımlar<sup>56</sup> göz önüne alındığında, bu eserin 1923 yılına kadar ödev ahlâkı hakkında yapılan yayınlar içinde en geniş bilgiyi içerdiği söylenebilir.

Bu çalışmalara Mustafa Rahmi Balaban (ö. 1953)’ın 1933 yılında yayımladığı Kant’ın Pedagojisi başlıklı eserini de eklemek gerekir<sup>57</sup>. Eserin baş kısmında Kant’ın kısaca hayatı anlatıldıktan sonra, genel olarak eğitim, bedenî ve rûhî terbiye gibi konular işlenmektedir. Bu küçük kitap, muhtemelen Türkçe’de Kant’ın eğitim felsefesi hakkındaki ilk müstakil çalışmadır.

1933 yılında Üniversite Reformu’nun yapılması ve bunun akabinde İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünde öğretim faaliyetinde bulunan Almanya menşeli felsefe hocalarının ve onların öğrencilerinin yaptıkları çalışmalara kadarki dönemde, buraya kadar anlatılan incelemelerin dışında, ülkemizde yarım kalmış projeler olduğu anlaşılmaktadır. Bu projelerden

<sup>52</sup> Değirmencioğlu, Coşkun, *Mehmet İzzet*, İst.-1987, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.26; a.yz., *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*, Ankara-2002, Kültür Bakanlığı Yayınları, s.43; Ülken, H.Z., *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İst.-2001, s.434.

<sup>53</sup> Erişirgil, M.Emin, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul-1339/1923, T.B.M.M. Hükümeti Maarif Vekaleti Neşriyatı, 413 s. Bu eserden sonra Kant hakkında ikinci bir çalışma daha yayımlamıştır. Bkz. Erişirgil, M.Emin, *Kant’tan Parçalar*, İstanbul-1935, Mf.V. Yayınları, 30 s.

<sup>54</sup> Bkz. Ülken, H.Z., *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.426 vd.

<sup>55</sup> A.g.e., s.428;

<sup>56</sup> Erişirgil, M.Emin, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul-1339/1923, s.198-237, 260-274.

<sup>57</sup> Balaban, M.Rahmi, *Kant’ın Pedagojisi*, İzmir-1933, Cumhuriyet Matbaası, 84 s.

tespit edilenlerden biri, Telif ve Tercüme Heyeti tarafından 1925 yılı planlamasında tercüme edilecek eserler listesinde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserine de yer verilmesidir<sup>58</sup>. Ancak bu tercümenin yaptırılıp yaptırılmadığı, eğer tercüme yapıldı ise şu ana kadar niçin basılmadığı hakkında hiçbir bilgiye ulaşılamamıştır. Verilen bu bilgilerden anlaşılacağı üzere, mevcut bilgilerimize göre ve başta tespit ettiğimiz kaynak sınırlaması çerçevesinde, düşünürlerimizin II. Meşrutiyet dönemine kadar düşünürlerimizin Kant hakkındaki yazıları oldukça sınırlıdır. Kant felsefesine esas ilgi 1908 yılından itibaren başlamış, bu alanın öncülüğünü ise materyalist görüşlere sahip olan ve pek çok konuda onun felsefesine karşı olan Baha Tevfik yapmıştır. Baha Tevfik, gerek kitapları ve makaleleri, gerekse Kant felsefesi hakkında yazdığı müstakil makale serisi ile Türkiye'de Kant felsefesinin tanınmasına katkıda bulunmuştur. Kant'tan bahsettiği hemen her yazısında onu eleştirmekten geri kalmayan Baha Tevfik'in bu tavrında elbette savunduğu materyalist felsefenin etkisi vardır. Başka bir deyişle, Kant'a yönelttiği eleştirilerin tamamı materyalist açıdan yapılmıştır. Öte yandan onun bu eleştirilerinde –materyalist filozoflara hayranlığını ve eleştiri oklarını onlara pek yöneltmemesini görmezden gelirsek- hemen her konuya eleştirel gözle bakmasının da katkısının olduğu söylenebilir. Bu eleştirel tavrın ve dünya görüşünün kendisinden sonraki felsefi düşüncemize olumlu veya olumsuz yönden katkılarda bulunduğu şüphe yoktur.

Baha Tevfik'ten sonra Kant felsefesine ilgi duyan yazarlarımızın; onun metafizik, bilgi felsefesi, mantık ve sanat gibi alanlardaki görüşlerine olduğu kadar ahlâk felsefesine ilgi göstermedikleri anlaşılmaktadır. M.E. Erişirgil'in *Kant ve Felsefesi* adlı eserinin yayımlanmasına (1923) kadarki dönemde, yukarıda adları anılan düşünürlerimizin Baha Tevfik'in bahsettiği kadar ödev ahlâkıyla ilgilenmedikleri rahatlıkla ifade edilebilir.

Baha Tevfik de dahil olmak üzere yukarıda kısaca çalışmalarından bahsedilen düşünürlerimizin Kant felsefesini anlayışları, hangi konulara ilgi duydukları, ne kadar doğru anlattıkları, kullandıkları kaynaklar, türettikleri kavramlar ve getirdikleri eleştiriler hakkında yapılacak yeni çalışmalar, düşünce tarihimize büyük katkıda bulunacaktır. Öte yandan; bu makalede kaynak olarak kullanamadığımız ahlâk, eğitim, hukuk, iktisat vb. alanlardaki metinler üzerinde yapılacak yeni çalışmalar, genel olarak Batı düşüncesi ve felsefesinin, özel olarak ise Kant felsefesi ve onun geliştirdiği ödev ahlâkının düşünce hayatımıza etkisinin boyutlarını da gösterecektir.

---

<sup>58</sup> Kayaoğlu, Taceddin, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, İst.-1998, Kitabevi yayımları, s.242.