

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak -Haziran 2012, Cilt:15, Sayı: 40

ISSN: 1301-966-X

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 15 Sayı: 40
Ocak – Haziran 2012
Altı ayda bir çıkar
Fiyatı: ₺ 25

Yayın Türü
Yaygın ve Süreli

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11 Yenimahalle / ANKARA
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32

Basım Tarihi
Haziran 2012
ANKARA

Yönetim Yeri
Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

Redaksiyon
Arş. Gör. Fatma Kenevir

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

İrtibat Telefonu
Arş. Gör. Fatma Kenevir
O 546 433 50 38
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: 40 TL, Öğrenci: 30 TL (Yıllık)
Yurt dışı: 30 Euro (Yıllık)

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.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına

Mahmut TÜLEK

Editör

Prof. Dr. Recep Kılıç

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Cemal Tosun

Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu

Prof. Dr. Abdulkadir Dündar

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ali İsra Güngör, Prof. Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. Engin ERDEM,
Yrd. Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Dr. Rabiye Çetin, Dr. Tuğrul Yürük,
Ar. Gör. Şahin Kızılabdullah, Ar. Gör. Fatma Kenevir, Ar. Gör. Ayşe Ersoy

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (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 (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Asım YAPICI (Çukurova 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 Gökçalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökçalp (Çukurova Üniv.)

İÇİNDEKİLER

5 • ARSLAN KARAGÜL

Manevi Bakım : Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)
Spiritual Care: It's Meaning, Significance, Method, and Training (The Netherlands Case)

28 • RABİYE ÇETİN

Ahlaki Bilinç Oluşturma Açısından Teolojik Önermeler
Theological Propositions in Terms of Moral Awareness

47 • REMZİYE EGE

Duygusal Zeka Ve Din Öğretimi: İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Ve Duygusal Zeka Gelişimi İlişkisi
Emotional Intelligence And Religious Education: The Relation Between Religious Culture And Ethics Course In The Primary School And Emotional Intelligence Development

65 • HASAN TANRIVERDİ

Vahdet-i Vücûd - Panteizm Karşılaştırması
A Comparison Of Wahdat-i Wujud And Pantheism

90 • KAMİL SARITAŞ

Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine
On The Problem of The Source of Al-Kindi's Theory of Nous

112 • MEHMET KALAYCI

Eşarilik Ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâciüddin Es-Sübki Ve *Nânîyye* Kasidesi
Attempts at Reconciliation Between Ash'Arism And Maturidism: The Case of Tâj Al-Dîn Al-Subkî and His Al-Qasida Al-Nânîyya

132 • HALİDE ASLAN

Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı-Avusturya Arasındaki Hediyeleşmelerin Entelektüel/Kültürel Boyutu
In Light of The Archives Documents The Intellectual and Cultural Dimensions of Ottoman-Austrian Gift Givings

156 • YAŞAR ÜNAL

Kelâm-Akaid İlişkisi Üzerine
On The Relationship Between Kalam and Akaid

178 • HALİSE KADER ZENGİN

T.C. Diyanet İşleri Başkanlığının Çocuk Kitapları Yayınlarından "İnanıyorum Serisi" Üzerine Bir İnceleme
An Analysis on The Children's Books by the Department of Religious Affairs of Turkey (From The Series, "I Believe in ...")

203 • YASİN YILMAZ

Hz. Peygamber Dönemi Eğitime Genel Bir Bakış
An Overview of the Period of Education of the Prophet

222 • SEVİNÇ EREN

Trabzon Gülbahar Hatun Camii Haziresi'ndeki Erkek Mezar Taşları
The Male Tombstones At The Graveyard Of Gulbahar Hatun Mosque

MANEVİ BAKIM: ANLAMI, ÖNEMİ, YÖNTEMİ VE EĞİTİMİ (HOLLANDA ÖRNEĞİ)

Arslan Karagül*

Öz

Hollanda, bir milyon civarında Müslümanın yaşadığı, yaklaşık 17 milyonluk küçük ve müreffeh bir Kuzey Avrupa ülkesidir. Parlemonter krallık ve laik bir devlet yapısına sahip olan bu ülkede resmi kurumlarda, kanun güvencesine alınmış olan Manevi Bakım meselesi müslümanlar için de geçerlidir. Avrupa'da Manevi Bakım, hastane, hapisane ve askeriye gibi resmi kurumlarda, dini ve dini olmayan inançla ilgili her türlü manevi yardım ve desteğe verilen isimdir. Burada bu hizmetlerin Hollanda'da nasıl organize edildiği, içeriği, diğer mesleklerden farkı, model, metod, kanuni durumu ve bu görevi yapanların eğitim, istihdam durumları özellikle müslümanlar açısından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hollanda Müslümanları, Manevi Bakım, Hastane, Hapishane, Askeriye

Abstract

Spiritual Care: It's Meaning, Significance, Method, and Training (The Netherlands Case)

Netherlands is a small and prosperous Northern Europe country where live about one million Muslims from 17 million people. A matter of spiritual care legalized within official institutions in this country that have Parliamentary monarchy and secular state structure also applies to Muslims. Spiritual Care in Europe is a name given to all kinds of spiritual help and support concerning religious and non-religious belief within official institutions as hospital, prison and army. In this paper will be taken how to be organized and contents and difference in other jobs and models and methods and legal status and education and employment status of these services in the Netherlands.

Keywords: Dutch Muslims, Spritual Care, Hospital, Prison, Army

* Doç. Dr., Amsterdam Vrje Üniversitesi Teoloji Fakültesi, İslam İlahiyat Merkezi, a.karagul@vu.nl

Giriş

Hollanda’da maddi bakım’a olduğu kadar Manevi Bakım’a da önem verildiğini söyleyebiliriz. Bunun en açık kanıtı Manevi Bakım’ın Anayasa’da yerini alan din ve vicdan özgürlüğü çerçevesinde hapishane ve askeriye gibi kurumlarda temel bir hak olarak, ‘sağlık kalite kanunu’ çerçevesinde sağlık kurumlarında kanunla düzenlenerek temel sağlık sigortası kapsamına alınmış olmasıdır. Bu düzenleme içinde Hollanda’da Manevi Bakım hizmetleri devlet tarafından finanse edilmektedir. Avrupa’da Manevi Bakım’ı anlatmada Hollanda örneğini seçmiş olmamızın sebebi Hollanda kurumlarında Manevi Bakım hizmetlerinin Müslümanlar açısından, belki de, Avrupa’nın hiç bir ülkesinde gerek kapsam, gerekse kanuni ve finansal düzenleme açısından bu kadar gelişmiş olmamasından kaynaklanmaktadır. Kapsam itibariyle Manevi Bakım’dan sadece dini olan grupların değil, dini olmayan grupların da istifadesi söz konusudur. Kanuni düzenleme ve finans açısından Manevi Bakım Görevlilerinin tamamı devlet memuru konumundadırlar. Hem devlet memuru, hem de kendi dini temsil organları adına atanmış olma durumları söz konusudur. Hukuken tanınmamış temsil kurumlarının bu sahaya Manevi Bakım görevlisi atayabilmesi mümkün değildir. Meseleye Manevi Bakım’ın organizasyonu konusunda tekrar dönülecektir.

Hollanda’da Manevi Bakım eğitimi yüksek okul ve üniversite düzeyinde verilmektedir. Bu hizmette istihdam edilen Manevi Bakım Görevlileri, gerek eğitimi sırasında gördükleri staj, gerek mesleğin icrası sırasında aldıkları meslek içi gelişim kurslarıyla eğitilmektedir.

Manevi Bakım konusunda bu tür bir uygulamanın Müslümanlar açısından gerek Avrupa’nın diğer ülkelerinde gerekse geldikleri ülkelerde, tam olarak, bu şekilde uygulandığı söylenemez. Burada hemen şunu da belirtmek gerekir: Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, Hollanda’da da sadece din (inanma) hürriyeti değil, dinsizlik (inanmama) hürriyeti de, anayasal bir hak olarak teminat altındadır. Bu nedenle Hollanda’da her hangi bir dine mensup olmadan kurumsallaşmış bulunan Humanistlerin de Manevi Bakım Görevlileri hastane, hapishane ve askeriye gibi kurumlarda istihdam edilmektedir. Hollanda’da Manevi Bakım konusundaki bu uygulama, kanuni altyapısı, organizasyon ve finansı ve eğitimi açısından incelenmeye değer bir örnektir. Bu sebeple aşağıda Hollanda’da Manevi Bakım üzerinde durulacaktır.

1. Manevi Bakım İstatistiği

Yaklaşık 17 milyon nüfusu ve 41.526 kilometrekarelik alanı bulunan Hollanda’da 2011 yılı itibariyle bir milyona yakın Müslüman ve iki milyon civarında yabancı bulunmaktadır. Dolayısıyla Hollanda’da yabancıların yarısını Müslümanlar oluşturmaktadır. Ülkedeki hastane, hapishane ve askeriye

gibi kurumlarda Müslümanların sayısının artmasına paralel bir şekilde bu kurumlarda Manevi Bakım Görevlisine duyulan ihtiyaç da her geçen gün artış göstermektedir.

Hollanda'da 2011 yılı itibariyle yaklaşık 100 bakım kurumunda¹ 850 kadar Manevi Bakım Görevlisi çalışmaktadır. Bunlardan sadece 12'si Müslümandır. Diğerleri Katolik, Protestan ve Hümanist Manevi Bakım Görevlileridir. Yaklaşık 100 hapishanede ise 250 Manevi Bakım Görevlisinin 60'ı Müslüman Manevi Bakım Görevlisi/ İmamdır.² Hapishanedeki Müslüman Manevi Bakım Görevlilerinin 7'si kadındır. Ayrıca askeriyede 2008'den bu yana 2 Müslüman Manevi Bakım Görevlisi görev yapmaktadır.³ Resmi kurumlardaki Müslüman Manevi Bakım Görevlilerinin sayısı henüz yeterli rakama ulaşabilmiş değilse de, mevcut çalışanlar diğer Manevi Bakım Görevlileriyle eşit haklara sahip bulunmaktadırlar. Bir fikir vermesi açısından bu sayısal verileri belirttikten sonra şimdi bir meslek dalı olarak Manevi Bakım'ın neliği üzerinde durabiliriz.

2. Manevi Bakım Nedir?

Manevi Bakım, bir din ve inanç desteğidir. İnsanların acılı, sıkıntılı, üzüntülü, korkulu, yalnızlık ve ümitsizlik hallerinde, ani değişmelerle gelen (has-talık, ameliyat, mahkumluk, askerlik, sakatlık, afet, yaşlılık gibi) kriz drumlarında, onların yanında olmak; onlara din ve inanç açısından destek olabilmek, varsa soru ve sorunlarına danışmanlık etmek; adet ve ibadetlerini yerine getirebilmelerinde rehberlik, varlıklarına bir mana, hayatlarına yeni bir anlam verebilmede eşlik edebilmektir. Bütün bunları resmi ve profesyonel, uzman bir şekilde yapabilmektir. Hastane, hapishane, askeriye ve bakım kurumları gibi resmi kurumlarda bu işi uzman bir şekilde yapan kişiye Manevi Bakım Görevlisi denir.

Manevi Bakım Görevliliği yapanlara Türkçe literatürde, genelde, *dini danışman* veya *manevi rehber* gibi isimler de verilmektedir. Halbuki bu tabirler, bize göre, bu mesleği yapanların daha çok fonksiyonunu ifade ettiğinden,

- 1 Hollanda' da bakım kurumu denilince hastaneler, hasta ve yaşlı bakım evleri, psikiatri, gençlik bakım, zihinsel özürlüler ve revalidasyon merkezleri anlaşıl-maktadır.
- 2 www.gevangenisimam.nl, info: Mohamed Ajouau, Hoofd IGV bij het Ministerie van Veiligheid en Justitie (Bilgi: M.Ajouaou, Adalet Bakanlığı İslam Manevi Bakım Daire Başkanı). (14.05.2012)
- 3 http://www.defensie.nl/actueel/nieuws/2011/12/01/46191408/Defensie_erkent_Con_tactorgaan_Moslims_en_Overheid (14.05.2012)

biz bu mesleği icra edenlere *Manevi Bakım Görevlisi* demeyi tercih ediyoruz. Çünkü onlar yukarıda belirtilen kurumlarda bu mesleği icra etmek üzere, gerek ‘gönderici kurum’ (zendende instantie: atama kurumu), gerek istihdam edici kurum tarafından resmen ‘memur statüsünde’ görevlendirilmektedirler.

2.1. Manevi Bakım Ne Değildir?

Manevi Bakım ne bir psiko-terapi ne de sosyal bakımdır. Kendine ait bir içerik, model, metod ve eğitimi vardır. Bu itibarla Manevi Bakım Görevlisi bir psikolog, psikiyatrist ve sosyal bakımcıdan meslek olarak ayrılır. Şimdi bütün bunların ne anlama geldiğini Manevi Bakım’ın isminden başlayarak daha geniş bir şekilde izah etmeye çalışalım.

2.2. İsmi

Manevi Bakım tabiri, esasen İngilizce ‘spiritual care’ (‘spirit’, maneviyat, ruh; ‘care’, bakım) tabirinin tercümesidir. Almancası ‘seelsorgen’ (Seele, ruh, nefis; sorgen, bakım) olan bu tabirin Hollandaca karşılığı ‘geestelijke verzorging’ dir. ‘Seele’ veya ‘geest’, ruh, nefis; ‘sorgen’, ‘zorg’ veya ‘verzorging’ bakım anlamına gelmektedir. Burada *bakım* (*care*) kelimesinin İngilizce ‘*cure*’ denen ‘*tedavi*’den farklı belirtmek için kullanıldığını özellikle vurgulamamız gerekir. ‘*Cure*’ ‘biyolojik sağlığa tekrar kavuşmayı, iyileşmeyi’ (genezing) ifade eder. ‘*Care*’ ise, ilgi, ihtimam, alaka içeren *Bakım*’dır. Bu da hemşirelerin hastaya yaptığı maddi bakım’dan tutun da insanların görünmeyen akli, ruhi, psikolojik (duygu) yönlerine de gösterilmesi gereken her türlü ilgi ve alakayı ifade etmektedir. Dini ilgi ve alakayı kapsayan Manevi Bakım da buna dahildir.

Görüldüğü gibi Manevi Bakım tabiri Batılı dillerde hemen hemen aynı kelimelerle ifade edilmektedir. Türkçe’ye bu tabir, tercüme yoluyla, yeni yeni girmektedir. Ancak maneviyat deyince Türkçe’de ilk akla gelen din ve ahlak olmasına rağmen, yabancı literatürde bunun anlam ve kapsamı daha geniş tutulmaktadır. Maneviyat sadece din ve ahlak anlamında değil, aynı zamanda din-dışı inanç, düşünce ve duyguyla ilgili her şeyi kapsayan bir kavramdır. İslami literatürde maneviyat kelimesi genelde dinle özdeşleştirildiği için, bazen sanki, dini inancın dışında bir maneviyat veya ahlak anlayışı yoktur gibi de düşünülebilmektedirler. Batıda böyle bir ayırım yapılmamakta, bir dinsizin ve ateistin de maneviyatı, ilham aldığı bir kaynağı ve ahlak anlayışı (etiği) olduğu normal görülmektedir. Burada Manevi Bakım tabirini bu geniş anlamında kullandığımızı belirtmemiz gerekiyor. Bunun yanında Dini Bakım tabirinin, belli

dinlerin ahlak esaslarına bağlı olarak kullanılan daha dar bir anlam taşıdığını da vurgulamak yerinde olur.

Avrupa ülkelerinin bir çoğunda halen hıristiyanlığa ait dini bakımı içeren birimler için ‘pastoral care’, ‘pastorale zorg’, ‘Seelcorge’ gibi tabirler kullanılmaktadır. Örneğin hastanelerdeki bu işle ilgili bölümlerde yer yer bu tür ‘pastoraat’ veya ‘pastorale centrum’ (katolik veya protestan papazların çalıştığı dini bakım merkezleri) gibi isimler halen bir şekilde muhafaza edilmektedir. Bu esasen, eskiden bu merkezlerde sadece Hıristiyan din görevlileri bulunduğu için yapılmış bir isimlendirmedir. Bu sebeple de halen, sadece Hıristiyan din görevlilerinin olduğu kurumlarda yine böyle kullanılmaktadır. Ancak, artık gittikçe globelleşen ve ‘müli kültürel’ bir toplum haline gelen ülkelerin söz konusu resmi kurumlarında, dinden daha geniş bir anlam ifade eden maneviyatla ilgili daha kapsamlı kelimeler tercih edilmektedir. İleride bu mesleğin Hollanda’daki gelişim tarihinde de açıklanacağı gibi, Hollanda’da bu sahada, ikinci dünya savaşından sonra, Humanistlerin de yer almasıyla, Dini Bakım’dan (pastoral care) daha geniş bir anlam ifade eden ‘manevi’ (spiritual/geestelijk) kelimesi kullanımı tercih edilmiştir. Nitekim Hollanda’da gerek sağlık kurumlarında çalışan Manevi Bakım Görevlilerinin meslek kuruluşlarının adı (VGVZ)⁴, gerekse hapishane, askeriye gibi kurumlardaki bu bölümlerin adı artık Hollandaca tabiriyle, ‘Dienst Geestelijke Verzorging’⁵ gibi isimlendirmelerle yapılmaktadır. Bu bölümler içinde Müslümanlarla ilgili olan bölüme ‘İslami Manevi Bakım’ ve bu görevi yapanlara ise ‘İslami Manevi Bakımcı’, İmam (Islamitische Geestelijke Verzorger)⁶ veya bizim tercih ettiğimiz tabirle, Müslüman Manevi Bakım Görevlisi, (Moslim Geestelijke Verzorger) denmektedir. Diğer Din ve Manevi Bakım Görevlileri için de bu gibi tabirler kullanılmaktadır.⁷

Bahsi geçen bu isimlendirme Hollanda’da, söz konusu kuruluş (VGVZ) tarafından 40 yıl kadar önce yapılmış olup halen kullanılmaktadır. Ancak son yıllarda bu isimlendirmeden de tatmin olmayanlar vardır. Örneğin, dini vakıflarca kurulan hastanelerde ‘pastoral’ ve ‘geestelijk’ kelimeleri yanyana kullanılırken ‘geestelijk’ kelimesi de, esasen, kiliseye (dine) ait bir terim olarak görüldüğünden, secular bir akım olan humanizm gibi dini olmayan akımları daha açık ifade edebilmek için, buna, ‘Hayat Yönelişleri’ (Levensorientatie) diye

4 Vereniging van Geestelijke Verzorgers in Zorginstellingen (Sağlık Kuruluşları Manevi Bakım Görevlileri Derneği, kuruluşu 1971).

5 Adalet Bakanlığı Manevi Bakım Hizmetleri (Dienst Geestelijke verzorging bij Justie).

6 www.gevangenisimam.nl; www.iofc.nl/node/41437. (05.04.2012)

7 www.iofc.nl/node/41437. (05.04.2012)

yeni bir tabir eklemeyi tercih edenler de vardır. Nitekim Hollanda'nın Utrecht şehrindeki Akademi Hastanesinde (UMC-Utrecht) bu bölümün adı bu sebeble 2009'dan itibaren (Beleidsplan 2009-2014:40) 'Levensorientatie & Geestelijke Verzorging' şeklinde değiştirilmiş bulunmaktadır.⁸ Amsterdam'daki Protestan bir mezhebe ait VUMC hastanesindeki bu bölümün adı ise (Dini/Papazlığa ait ve Manevi Bakım) anlamında 'Pastoraat & Geestelijke Verzorging'dır. Burada çalışan Hıristiyan görevliler hernekadar 'geestelijk' kelimesini daha geniş anlamda kullanıyorlarsa da kendi geleneklerine ait tarihi bir anlam da ifade ettiği için 'pastoral' (papazlık) kelimesinden vazgeçememişlerdir. Bu da dini ve dini olmayan (seculer) bir temele dayalı iki hastane arasındaki anlayış ve değişik tutum farkını göstermektedir.

Özetlemek gerekirse, Hıristiyanlıkta Dini Bakım'ın tam karşılığı 'pastoral care' olarak ifade edilirken; hem dini, hem din dışı Manevi Bakım daha çok 'spiritual care' kavramıyla ifade edilmektedir. Bu demektir ki her dini bakım, Manevi Bakım'ı içerdiği halde, her Manevi Bakım dini bakımı içermez. Çünkü bir insan her hangi bir dine bağlı olmadan da, gerek tabiattan, gerek insanlar arası ilişkilerden, gerek değişik düşünce ve hislerden aldığı ilhamla varlığına, hayatına bir yön verebilir. Dinsizin (ateist, hümanist) de inancı, netice itibarıyla bir inançtır. Onun da kendini hayata bağlayan ilkeleri doğrultusunda bir maneviyatı, değer yargıları vardır. Bizim burada bahis konusu ettiğimiz hümanistler ateist hümanistlerdir. Bu ne demektir, önce buna değinelim.

2.2.1. Hümanizm ve Hollanda'da Hümanistler

Hümanizm klasiğinden modernine, dinlisinden dinsizine kadar birçok çeşitleri olan⁹ felsefi bir akımdır. Dini akımlardan farkı dinlerin tarif ettiği gibi insan üstü bir Yaratıcı gücü (God, Allah) kabul etmemek (ateist) veya en azından böyle bir gücün varlığı konusunda bilinemeci (agnost) bir tavır takınmaktır. Bu sebeble hümanizm, kısaca, insanın kendi gücüne inanmak ve hatta bunu ilahlaştırmaktır şeklinde de tarif edilebilir. Anlatmak istediğimiz hümanizmin başlı başına bir hayat ve inanç felsefesi olduğudur. Konumuz olan Manevi Bakım sahasında onlar da, mensuplarına, manevi yardım ve destekte bulunmayı amaç edinirler. Bu bakımdan biz burada 'hümanist' veya 'hümanizm'den bahsederken, kelimenin yalın anlamıyla ve Türkçe'deki ifadesiyle ilk akla gelen 'insana insan gibi davranmak, insancıl ve insan sever olmak' gibi bir anlamdan daha ziyade, çoğunluğunu ateistlerin oluşturduğu bir akımı kast ettiğimizi vurgulamak istiyoruz.

8 www.humanistischecanon.nl/ (05.04.2012)

9 www.umcutrecht.nl/levensorientatie(05.04.2012)

Tarihi itibariyle Batı'daki bugünkü modern hümanizm, esasen Hıristiyanlıktaki 'ilah' (god) anlayışına bir tepki olarak, 19. Yüzyıl Fransız Aydınlanması filozoflarıyla doğmuş bir akımdır. Hayat felsefelerinin özü, insanın kendi dışında bir (Yaratıcı) güce ihtiyaç duymadan, insanın kendi kendine yetebileceği (autonomi) inancına dayanır. Biz burada bunun ayrıntılı felsefi analizine girmeden Hollanda'da bu felsefe ve hayat görüşüne dayalı grup olan Hümanistlerin, resmi kurumlarda, toplam Manevi Bakım Görevlilerinin üçte biri nisbetinde görevlilerinin bulunduğunu belirtmek istiyoruz.

Hümanistlerin Hollanda'daki 'Humanistische Verbond' (Hümanist Dayanışma) isimli kuruluşları; hastane, hapishane ve askeriye Manevi Bakım Görevlisi atama, okullara Hümanist eğitim/etik (vorming) dersi veren öğretmen atama gibi yetkileri olan bir kuruluştur. Hernekadar bu kuruluşun 10 bin kadar üyesi mevcut ise de Hollandalıların % 40'nın hümanist insan ve dünya görüşünü paylaştığı araştırmalarda belirtilmektedir.¹⁰ Savundukları insani değerler açısından hümanistlerin, insan haklarını, aklı, etik davranışı, adalet ve eşitliği, sorumlu ve teloranslı davranmayı hedef alma ve öne çıkarma gibi özellikleriyle dinleri geride bıraktıkları bile söylenebilir. Manevi Bakım sahasında da etkili olmalarının sebebi bizce budur.

Hollanda'da eğitim, politika ve sanat gibi sahalarda oldukça etkili olan Hümanistlerin her ne kadar Hıristiyanlar ve Müslümanlar gibi kendilerine ait ilk ve orta okulları yoksa da Utrecht şehrinde, 1989'dan bu yana bir üniversiteleri bulunmaktadır.¹¹ Eğitim açısından, Hollanda'da eğitim sisteminin üçte birini kapsayan (gerisi devletce finanse edilen vakıf okulları) devlet ilkokullarının birçoğunda 'Humanistische Vorming' (Hümanist Eğitim) isimli etik dersleri mevcuttur. Bu dersleri vermeye, daha önce belirttiğimiz gibi, kendi kurumlarınca atanan öğretmenler yetkilidir. İşte hastane, hapishane ve askeriye gibi yerlere Manevi Bakım Görevlileri de, bu üniversite mezunları arasından seçilir.

Hollanda Anayasasında belirtilmiş olan din özgürlüğünün aynı zamanda, din değiştirme veya herhangi bir dine inanmama, dinsiz veya ateist olma özgürlüğünü de içermekte olduğunu burada belirtmemiz gerekir. Bugün birçok İslam ülkesinde hala bir tabu olan bu durum, Hollanda'da en doğal bir insan hakkı olarak kabul edilmekte ve uygulanabilmektedir. Bizce İslam'da bu özgürlük zaten vardır. Zira Kur'an'a göre insana inanma ve inanmama özgürlüğünü veren Allah'tır (Kehf /18, 29). Avrupa'da sık sık kullanılan 'İslami

10 www.humanistischecanon.nl; www.humanistischverbond.nl (05.04.2012)

11 www.uvh.nl.(05.04.2012)

hümanizm' tabirinden de anlaşılması gereken herhalde bu olmalıdır. Yoksa insanı ilahlaştıran bir 'İslami hümanizm'den bahsedilemez. Hümanizm hakkındaki bu kısa bilgi ve değerlendirmeden sonra şimdi Manevi Bakım'ın tanımını üzerinde durabiliriz.

2.2.2. Manevi Bakım'ın Tanımı

Manevi Bakım; hastalık, mahpusluk, askerlik gibi zor ve hayatın anlamının değiştiği anlarda, hayatına ve varlığına yeni bir anlam verme ameliyesinde, insanlara inançları istikametinde resmi ve profesyonel bir şekilde yardım, danışmanlık ve rehberlik yapabilmektir, şeklinde tanımlanabilir. Gayesi, hayatın değişik safhalarında, ani değişikliklerle gelen acı, üzüntü, korku, hayal kırıklığı ve ümitsizlik gibi hallerde insanlara ilgi ve alaka göstererek hayatlarına yeni bir anlam ve yön verebilmelerine yardım edebilmektir. Sağlıklı bir yaşama manevi bir destekle katkıda bulunarak insanın huzur ve mutluluğuna hizmet etmektir. Bu noktada Manevi Bakım'ın dini boyutu daha geniş bir perspektif kazanmaktadır. Buna İslami açıdan kısaca değinelim.

Dînî amacı: İslam'da Manevi Bakım'ın getireceği mutluluktan kastedilen sadece bu dünyadaki geçici bir mutluluk değil, hem dünya hem de ahiret mutluluğudur. İslami Manevi Bakım'ın özelliği de budur: *Dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmeyi amaçlayarak varlığı sonsuzlukla anlamlaştırmaktır*. Kur'an'daki ilahi mesajda geçen "dünyadaki nasibini (gecici mutluluğunu) unutmadan ahiret yurdunu (ebedi mutluluğunu) ara" (Kasas /28, 77) düsturunda anlatılan da bu olmalıdır. Nitekim bu hedef Hz. Peygamberin dilinde "*hiç ölmeyecek gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışın*" Münavi (2/212) şeklinde ifadesini bulmuştur. Bu sebeble İslam'da Manevi Bakım, sadece beşikten mezara değil, "*ezel'den ebede*" şeklinde ifade edilebilir. Üstelik insanın şu veya bu şekilde, sonsuz mutluluk arayışı insanlığın başlangıcından beri üzerinde durulan bir konudur. İnsana ebedi canlılık verebilecek bir hayat suyu (*âb-ı hayat*) arayışı da buna dahildir. Nitekim ilk Müslüman filozoflar da bu konularda eserler vermişlerdir.¹²

Manevi Bakım'ın değişik açılardan farklı tarifleri yapılabilir. Bize göre en kısa tanımı 'Her insanın içinde saklı bulunan manevi gücü harekete geçirmektir' şeklinde yapılandır (Buuren, 152). En uzun tanımı ise, Hollanda'da 2002 yılında yukarıda adı geçen meslek kuruluşu (VGVZ) tarafından yapılan

12 Bkz. *Farabi'nin Üç Eseri, Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's Saade), Eflatun ve Aristo Felsefesi*, Çev., H. Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1974.

tanımdır. Bu tarif aynı kuruluş tarafından 1976'da yapılan ilk tariften daha geniştir. Bu birinci tarife göre Manevi Bakım; insanlara, hayat ve ölümlle ilgili sorularında, din ve hayat anlayışları istikametinde, profesyonel bir şekilde yardım ve rehberlik etmektir'. 1978'de tekrar düzeltilen ve hemen hemen aynı olan bu tarife, profesyonel sıfatının yanına, bir de 'resmen' (official) kelimesi eklenmiştir.¹³ Buradaki 'resmen' kelimesi Manevi Bakım Görevlisi'nin devlet tarafından 'resmen' tanınmış bir dini veya felsefi (üst) temsil organı tarafından atanması gerektiğine işaret etmek içindir.

Daha uzun ve son tarifte ise Manevi Bakım'ın kapsadığı hemen her alan daha detaylı bir şekilde zikredilmiştir. Adı geçen meslek kuruluşu tarafından 2002'de yapılan ve halen de her yerde kullanılmakta olan bu son tarifin önce İngilizce'sini verelim sonra da tercüme ve izahına geçelim.

Tarifin İngilizcesi:

Professional and official guidance of and caregiving to people in the process of seeking meaning for their existence, from and on the basis of religious and existential convictions, and professional consultation in ethical and philosophical aspects of caregiving and management.¹⁴

Türkçesi:

İnsanlara, varlıklarına anlam verme sürecinde, din ve hayat görüşlerine dayalı olarak ve buradan hareketle, profesyonelce ve resmen, yardım ve eşlik etmek; etik ve/veya dünya görüşü konularında bakım ve bakım politikasını belirlemede profesyonel bir danışmanlık yapmaktır.

Tarifte de görüldüğü gibi Manevi Bakım'da profesyonellik iki defa vurgulanmıştır, hemen bunun yanına da, az önce yukarıda belirtilen sebeple (bu son tarifte de) 'resmen' tabiri aynen muhafaza edilmiştir. Resmi kurumlarda çalışan Manevi Bakım Görevlileri ancak bu şekilde resmi memur statusünde, maaşlı olarak çalışabilmektedirler. Tarifte bahsi geçen profesyonelliğin ölçüsü ise lisans seviyesinde İlahiyat eğitimine ilave olarak alanda yüksek lisans yapmış olmaktır. En azından Manevi Bakım Görevlilerinin meslek kuruluşları genelgesinde bu nitelik, şart koşulmaktadır.¹⁵

13 Verzamelde Nota's van de Werkgrup (van UMC-Utrecht), Februari 1999, p. 25.

14 <http://www.vgvz.nl/userfiles/files/Professional%20Standard%20Spiritual%20Counsellors%202005.pdf>.(05.04.2012)

15 www.vgvz.nl/over_de_vgvz.(05.04.2012)

Tarifte bahsi geçen üçüncü önemli husus Manevi Bakım Görevlisinin etik konusunda hem şahıslara hem de kurumlara profesyonel bir şekilde yardımcı olmasıdır. Bu noktada Hollanda'da bahsi geçen kurumlarda MBG olarak çalışabilmenin birinci şartı Hollandaca bilmektir. Zira Hollandacayı iyi bilmeyen bir Manevi Bakım Görevlisinin, ne doktor, ne hemşire, ne de yönetimle iyi bir iletişim kurabilmesi mümkündür. Bu yüzden Hollanda'da MBG olarak çalışmak isteyen imamların mutlaka Hollanda'da bir Üniversite'den mezun olması beklenmektedir. Bu güne kadar adı geçen resmi kurumlarda Müslüman Manevi Bakım Görevlilerinin çok az veya hiç görev alamayışının en önemli sebeplerinden biri de budur. Bu konuya daha sonra 'Manevi Bakım Eğitimi' başlığında tekrar değineceğiz. Bu tanımlardan sonra Manevi Bakım'ın içeriği üzerinde durabiliriz.

3. Manevi Bakım'ın İçeriği ve Önemi

Manevi Bakım inançla ilgili olduğu için, kişilerin inançları istikametinde onlara ilgi, destek, yardım ve rehberliği içermektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi buradaki 'inanç' kavramı, dini ve dini olmayan duygu, düşünce ve hayat anlayışını ifade etmektedir. Bu da kişilerin fayda ve önemine inanarak yerine getirdikleri ibadet vb. ritüellerin, dua ve sembollerin Manevi Bakım'da önemli bir yerinin olduğunu gösterir. Bu itibarla MBG, her din ve akımda, doğumla başlayan ve ölümle biten ibadet vb. ritüelleri, dua ve sembolleri iyi bilmek ve yeri geldiğinde uygulanmasına rehberlik ve eşlik etmek durumundadır. Bu ritüellerin en belirginleri, örneğin Hıristiyanlıkta doğan çocuğun vaftiz edilmesi, ölmekte olan insanın başının yağlanmasıdır. Hıristiyanlıkta olduğu gibi hemen her din ve akımda benzer ibadetler ve ritüeller söz konusudur; bunları yapmak, insanın manevi gelişimine bir şekilde etki etmekte ve anlam kazandırmaktadır. Nitekim İslam'da isim verme esnasında çocuğun kulağına okunan ezanın ve kametin ruhi ve psikolojik etkisinin hayat boyu devam ettiğine inanılır. Ölürken getirilen şehadet vs. ile bu tamamlanır. Ezan ve şehadet arasındaki ibadetlerin Müslümanın manevi hayatının gelişmesindeki anlam ve etkisi inkar edilemez. Bir müslümanın yiyeceği ve içeceği tutun da göreceği tıbbi tedavi şekline kadar her şey manevi yaşamını etkiler ve bu konularda hangi durumda ne yapacağı konusunda yardım ve destek bekler; teselli, moral ve alaka ister. Manevi Bakımın önemi de buradadır.

Amerika'da yakın tarihte manevi destek alan hastalarla almayan hastalar arasında ilginç farklar tespit edilmiştir. Örneğin Ameliyat geçiren kalp hastalarında ölüm oranının, dini destek almayanlara nispetle, üç kat daha fazla olduğu tespit edilmiştir. İbadet yapan hastalarda kan basıncının yapmayanlar-

dan 5 mgr. daha düşük olduğu, daha sağlıklı ve daha az depresif oldukları tespit edilmiştir. İntihar oranlarının da dinden, maneviyattan uzak insanlarda 4 kat daha fazla olduğu görülmüştür. Kalça ameliyatı geçirmiş ibadetine düşkün kadınların, böyle olmayanlara nispetle daha erken yürüyebildiği ve daha az depresif oldukları, ayrıca ibadetinde devamlı olan insanların bazı hastalıklardan (coronair-arteriële) ölüm oranlarının, ibadetle meşgul olmayanlara göre % 50 oranında daha az olduğu tesbit edilmiştir. Harward Üniversitesinde 30 ay boyunca yapılan gözlem ve araştırmalarda dindar insanların daha sağlıklı olup, daha erken tedavi olabildikleri gözlemlenmiştir. Netice itibariyle ibadet, meditasyon gibi manevi desteğin insanlarda stres hormonlarına, bunun da kan basıncına (tansiyona), kalp atışına ve rahat nefes alabilmeye etki ettiği bildirilmektedir (Bouwer, 13).

Bu örneklerden de istifade ederek kısaca ‘bakım’ (*care*) kavramı ile ‘tedavi’ (*cure; kür*) kavramı arasındaki ilişkiyi biraz daha açabiliriz. İngilizce’de ‘care’ kelimesi, ilgi, alaka, özen gösterme gibi anlamlara gelmektedir ki Manevi Bakım’dan kast edilen de esasen budur. İnsanın maddi yönüne (bedenine, maddi ihtiyaçlarına) olduğu kadar, manevi yönüne (ruhuna, duygularına) de özen, ilgi, alaka gösterilmesi ve değer verilmesinin vurgulanması ile ilgilidir. Buna mukabil ‘cure’ kelimesi ise tedavi, çare, ilaç, şifa ile ilgili bir kavram olup tıp dilinde fiziki tedavi ile doğrudan alakalıdır. Her ne kadar manevi bakımdan da neticede manevi bir şifa beklenirse de bu fiziki iyileşme gibi, örneğin bir yaranın iyileşmesiyle aynı değildir. Bu sebeple manevi bakım meselesi, bir ‘cure’ değil, ‘care’ meselesidir denir. Manevi Bakım’da sadece ‘care’i değil ‘cure’ü de hedef alanlar da yok değildir. Nitekim özellikle Amerikalı Hıristiyan ilahiyatçıların ‘pastoral terapi’ (therapy) adı altında yaptıkları da budur. Bu tür tedavinin esası Hıristiyanların mukaddes kitabında anlatılan Hz. İsa’nın (ruhi) ‘hastalık’ları iyi etme ameliyesine dayandırılmaktadır. Hıristiyanların kilise içi veya dışı gruplarında, ruh çağırma, cin çıkarma vs. seanslarla yapmaya çalıştıkları bir takım tedavi uygulamaları da halen görülmektedir.

İslam dünyasında da bu gibi cin çıkarma (cincilik) vs. yollarla tedavi şekilleri de görülmeyen olaylardan değildir. Ancak bunların konumuz olan (resmi kurumlarda) Manevi Bakım’la alakası yoktur. Bu gibi işlerle meşgul olanlara ne Üniversitelerde bu konuda bir eğitim, ne de kurumlarda resmi görev verilir. Aksine Manevi Bakım’da insanlar bu gibi (batıl) ‘inanç’ şarlatanlarının elinden ve etkisinden kurtarılmaya çalışılır. Kur’anda da çizilen hedef budur: Görünen (insan) ve görünmeyen (cin) şerhilerden, kötü düşünce ve zararlı etkilerden, Allah’a sığınarak, kurtulmak.¹⁶ Bu nedenle Manevi Bakım Görev-

16 Felak (113) ve Nas(114) sureleri

lilerinin muhatapları ile yaptığı dini, manevi konulardaki konuşmaların (counseling) da benzer şekilde bir tedavi etkisi gösterdiği inkar edilemez.

Manevi Bakım; acı, keder, sıkıntı, üzüntü ve ümitsizlik veren manevi problemlerini, insanları teselli ederek, onlara destek olarak, iyi ahlak ve davranışa yönelebilmeleri konusundaki arayışlarına eşlik ederek (hırs, tamah, korku, kıskançlık gibi manevi hastalıklardan) kurtulabilmelerine yardımcı olabilmektir. Bu da bir çeşit terapi (inanç terapisi), inanca bağlı değerler vasıtası ile kurtuluş, değişim olarak da yorumlanabilir. Neticede bu da bir yöntemdir. Herhangi bir uzvu yaralanmış bir insanın tedavisine yönelik olarak o yaranın temizlenip sarılması, tıbbi tedavi ile fiziki/biyolojik acısının dindirilmesi yoluyla sağlığına hizmet edildiği gibi bozulmuş morallerin, incinmiş duyguların, kötü düşünce ve hayatı darmadağın eden çeşitli görünmez (manevi) etkenlerin insanın içinde (gönlünde/kalbinde/ruhunda) açtığı derin yaraların da temizlenip sarılması, dolayısıyla manevi (görünmez) acıların giderilmesi yoluyla da sağlığa hizmet edilebilir. Bu açıdan Manevi Bakım Hizmeti de, aslında, bir sağlık hizmetidir. Çünkü sağlık, Dünya Sağlık Örgütüncü de vurgulandığı gibi, sadece hasta olmamak değil, insanın *fiziki, sosyal, ruhi ve manevi* yönden uyum içinde olmasıdır.

4. Manevi Bakım'ın Çıkış Noktası (Felsefesi) ve Önemi: İnsana Bütüncül Yaklaşım

Manevi bakımın felsefesi insana *bütüncül (holistic) yaklaşım ilkesine* dayanır. Her şeyden önce insanın sadece maddi değil manevi, ruhi yönünün de olduğu esastan çıkışla gerek fiziki, gerek psikolojik ve sosyal, gerekse manevi (spiritual) ihtiyaçlarının da olduğu kabul edilir. Bugünün modern dünyasında bu sahaların her birinin bir uzmanı vardır. Fiziki, tıbbi tedaviyi doktor yapar; psikolojik rahatsızlıklara psikolog veya psikiyatri uzmanı bakar; (maddi) sosyal işlere ait bir sosyal bakım görevlisi vardır. Peki, manevi sahanın da bir uzmanı olması gerekmez mi?

Burada Maslow'un 'ihtiyaçlar' teorisini hatırlamakta yarar vardır. Maslow insanın *beş kademeli* bir ihtiyacıdan bahseder. Bunlar sırasıyla; 1. Biyolojik ve Fiziki ihtiyaçlar (yeme, içme, uyku, giyinme ve barınma ihtiyacı), 2. Emniyette olma (güvenlik) ihtiyacı, 3. Aidiyet ihtiyacı (aşk, sevgi, sosyal ilişki, bir yere bağlılık), 4. Takdir olunma ihtiyacı (itibar, şöhret, kendine değer biçme), 5. Kendini geliştirme, gerçekleştirme (self realisation), kendi imkan ve kabiliyetini kullanma ihtiyacı.

Maslow her ne kadar bu sıralamada, insanın manevi ihtiyaçlarını, fiziki ihtiyaçlarından sonraya koymuşsa da, manevi ihtiyaçlar insanın hastalık, afet,

musibet, ruhi sıkıntı gibi durumlarında, şahsi gözlemlerimize göre, öne geçmektedir. Demek oluyor ki, yerine göre, maddi ihtiyaçlarla, manevi, ruhi ihtiyaçlar yer değiştirmektedirler. Hatta maddi ihtiyaçlarının öne geçtiği yerlerde bile, manevi, dini, duyguları kuvvetli olan insanlar, maddi ihtiyaçların esiri olmaktan kolayca kurtulabilmektedirler. Bir insanın, açlıktan kırılrsa bile, dini, ahlaki duyguları nedeniyle, hırsızlık yapmaya yönelmemesi başka türlü izah edilemez. İçinde bulunduğu durumdan memnun olabilen, elindeki kanaat getiren, belalara sabredebilen ve ümidini yetirmeyen bir insanın sağlık durumuyla, bunları yapmayan bir insanın sağlık durumu arasındaki fark kolayca görülebilecektir.

Çoğu zaman manevi boşluktan gelen stres ve mutsuzluğun insanın sıhhatine olumsuz etkisi artık bilimsel çalışmalarda da sık sık dile getirilmektedir. Bu da gösteriyor ki sahip olduğuna razı olamayan insanın, Kur'anın tabiriyle, kalbini Allah duygusuyla (zikriyle) yumuşatamayan insanın (Rad/13, 28) kolayca manevi boşluğa düşmesi, maddi sağlığının kaybolmasına da sebep olabilmektedir. İşte İslam açısından da, insanın bu dört yönünü (fiziki, psikolojik, sosyal ve manevi) hesaba katan bütüncül yaklaşımdan hareketle Manevi Bakım'a da en az maddi kadar önem verilmesi gerektiği söylenebilir. Bunu bir arabanın 4 tekerleğine veya bir atın 4 nalına benzetmek de mümkündür. Bu dördün biri eksik kalınca arabada da, atta da, insanda da arıza başlamış demektir. Modern dünyada bunun önemi iyi kavrandığı içindir ki, bu sahaların her biri artık ayrı bir uzmanlık dalı haline gelmiştir.

4.1. Psikolojik ve Sosyal Bakım'dan Farkı

Manevi Bakım mesleği, Hollanda'da hastane, hapisane ve askeriye gibi yerlerde verilen dini ve manevi hizmetlerin adıdır. Bu itibarla bu hizmet, kilise ve cami gibi ibadet yerleri dışındaki dini manevi inanç hizmetlerini ifade eder. Bu yönüyle manevi bakım tıp, psikoloji, psikiatri, sosyal hizmetler gibi diğer mesleklerden (disiplinlerden) ayrılır.

Hollanda'da Manevi Bakım ile psikolojik tedavi (terapi) veya sosyal (maddi) bakım bir birinden ayrı olarak icra edilen, ancak genelde bir birini tamamlayan ve destekleyen ayrı birer meslek dalıdır. Manevi Bakım'ın çıkışı noktasında görüldüğü gibi bunlar bir birinden tamamen kopuk değil ancak farklı mesleklerdir. Manevi Bakım'ın sahası inançla ilgili olduğu için daha çok ilahiyatı ilgilendiren bir sahadır. Psikolojinin sahası ise psikoloji ve psikiatri bilim dalıyla ilgili (bilimsel) bir sahadır. Her ne kadar başlangıçta bu ikisi arasında bir fark gözetilmemiş veya gözetilememişse de, 19. yüzyıldan itibaren,

Batı'da psikoloji ve psikiatri sahasındaki gelişmeler bu iki pratik ilim dalını bir birinden saha itibariyle ayırmıştır. Zaman zaman sahalara (meslekler) birbirinin zıttı (rakibi), paraleli veya tamamlayıcısı olarak da görülmüştür. Zaman zaman teoloji ve psikoloji arasındaki 'ilim' 'bilim' tartışmaları da bu cümledendir. Halbuki iyi bir Manevi Bakımcı, iyi bir psikolog; iyi bir psikolog da iyi bir teolog olabilir. Manevi Bakımcı'nın yaptığı işle, psikoterapist'in yaptığı iş arasında şöyle bir fark belirtilmektedir. Manevi Bakımcı, kişinin inanç yönünü öne alır, psikolojik (bilimsellik, metodik) yönünü arka plana koyar; psiko-terapist ise işin bilimsel ve metodik yönünü (kişinin psikolojik yönünü) öne alır, inanç yönünü arka plana koyar (Mooren, 29). Ancak, her ikisi de uygulamada bir mesleği diğerine karıştırmadan icra etmek zorundadır.

5. Manevi Bakım ne değildir?

Yukarıdaki tariftten de anlaşılacağı gibi MBG (pastor, pandid, iman), ne psiko-terapi ile meşgul olan bir psikolog, ne sosyal işlerle meşgul olan bir sosyal hizmetler görevlisi, ne de tıbbi bir tedaviçi/doktordur. Bütün bu mesleklerin kendilerine has özel metod ve uygulamaları vardır. Cincilik, büyüçlük gibi meşguliyetler de bu mesleğin tamamen dışında olan işlerdir. Diğer mesleklerin birbirinden farkı zaten açık olduğu için, biz burada sadece, bazen birbirine karıştırılan iki sahaya (ilahiyat ve psikoloji'ye) bakacağız.

Her ne kadar dini-manevi bakıma esas teşkil eden ilahiyat ilmi ile psikolojinin veya bir ilahiyatçı ile psikoloğun, gri saha denilen, ortak bir sahalara varsa da, bu onların ne birbirilerine rakip olmasını, ne de birinin sahasını diğerinin tamamen işgal etmesini gerektirir. Bunlar artık bugünün modern dünyasında bir birinden tamamen ayrılmış müstakil iki çalışma şekli olan iki ayrı meslektir. Bunlar her ne kadar teoride bir birine çok yakınlarsa da uygulamaları birbirlerinden tamamen farklıdır. Bu fark, az önce de belirtildiği gibi, genelde teolog için ön planda gelen şeyin yani inancın psikolog için ikinci planda geldiği ve psikoloji için ön planda gelen şeyin yani terapi ve tedavinin, teoloji için ikinci planda geldiği şeklinde de ifade edilebilir. Bu fark, Hollanda'da, sosyal hizmetler için de geçerlidir. Hemen her kurumda ama özellikle hastane ve hapisanelerde mevcut Sosyal Hizmet Görevlileri, sosyal ve maddi bakımdan zor durumda olanların, maddi ihtiyaç ve sosyal sorunlarıyla meşgul olurlar. MBG ise sosyal ve maddi ihtiyaç içinde olan kişileri, bu sorunların çözümünü için Sosyal Görevliye veya varsa Psikolojik sorunların çözümü için Psikolog veya Psikiyatrist'e sevk eder. Manevi konularda sorunlar olduğu zaman onlar da muhataplarını, Manevi Bakım Görevlilerine sevk eder ve bu şekilde disiplinler arası birlikte çalışma (inter-disciplinair) gerçekleşir. Bu karşılıklı havale etme işi, örneğin, bir Manevi Bakım Görevlisi ile cinci ve büyüçü arasında

görülmez. Zira ne bu sonuncuların Manevi Bakım Görevlileriyle ve bu görevle bir ilişkileri vardır, ne de Manevi Bakım Görevlilerinin onlara güveni. Esasen, bize göre, Manevi Bakım Görevlisinin görevlerinden biri de insanları bu gibi şarlatanların pençesinden kurtarmaktır. Misyonerliğe gelince, bunun yukarıda belirtilen resmi kurumlarda zaten yeri yoktur. Manevi bakımda amaç misyonerlik değildir. Her grup kendi inanç grubuna hizmet eder. Ayrıca psikoterapi'nin kendine has bir çalışma düzeni, belli seansları vs. olması gerekirken, manevi bakımın muhataba belli seanslar ve sürede verilmesi şart değildir. Muhatapla her tanışma ve konuşma bir Manevi Bakım'dır, destektir. Uzun veya kısa, az veya çok. Psiko-terapi'de ise muhatabın düzenli bir kişilik analizi yapılarak, problemleriyle beraber yaşamaya alışması veya zararlı hareketlerinin kontrolü hedef alınırken, Manevi Bakımda, bir adım daha ileriye gidilerek kişinin inançlarına temel teşkil eden yönüyle (insan, Allah, dünya, ahiret) ilişkileri üzerinde durulur ve ona bu açıdan yardım edilir.

Profesyonel bir MBG, insan psikolojisini de iyi bilmeli ve psikolojik metotlardan, verilerden istifade edebilmelidir. Buna karşın her psikolog da kişinin inançla ilgili düşünce ve davranışlarını dikkate almalıdır. Neticede her ikisi de insanın, esası tam olarak bilinmeyen, ruh ve nefis (kişilik) sağlığını esas almaktadır. Nitekim Arapça'da psikolojinin adı, ilmün-nefis (nefis: kişilik ilmi) iken, Manevi Bakım'ın adı: 'ri`âyatı'r- ruhiyye' yani ruhi (manevi) bakım şeklinde ifade edilmektedir. Arapça'da 'ri`âye' çobanlık demektir. Bunun Hıristiyanlıktaki tam karşılığı 'pastor' kelimesidir. Pastor (papaz) kelime anlamı itibariyle 'çoban' demektir. İslami literatürde çok kullanılan 'hepiniz birer çobansınız' hadisinde(Buhari, ankam:1) de bu 'ri`âye' kelimesi geçer. Tek fark, Hıristiyanlıkta özel çobanlar (pastor/clericus) vardır, İslamda ise herkes çoban'dır; bir birinin çobanı, sorumlusu.

Konu ile ilgili olarak şunu da belirtmemiz gerekir: Psikolojik tedavi yapan psikolog, psikoterapist veya psikiyatrist, unvanı korunmuş bir meslek dalıdır. Her önüne gelen, diploması olmadan, bu hizmeti sunamaz. Bunların meslek kodları vardır. Bunun gibi Manevi Bakım dalı da artık Batı'da kendine ait kodları olan bir meslek dalıdır.¹⁷ Bunun için bu meslek dalının Hollanda'da Yüksek Okul ve Üniversite master düzeyinde eğitimi verilmektedir.

6. Manevi Bakım'da Model ve Metotlar

Manevi Bakımda başlıca üç model vardır (Heitink, 43-85). Anlaşılmasında kolaylık için bu modelleri MBG açısından ele alalım.

¹⁷ www.vgvz.nl/over_de_vgvz/beroepsstandaard (English version of the Professional Standard Spiritual Counsellors-VGVZ) (05.04.2012)

i. *Tebliğ ve İrşad modeli*: Bu bilinen klasik modeldir. Tebliğci merkezdedir, liderdir, nasihatçı'dır. Tek taraflıdır. Muhatapı ona tabidir. Karşılıklı konuşma, diyalog yoktur. Önemli olan mesaj'ın iletilmiş olmasıdır.

ii. *Terapi (tedavi) modeli*: Bu model aslında psiko-terapi modelidir. Muhatapı (hastayı) merkeze alarak, onun ihtiyaçlarından yola çıkarak (client-centered) yapılan konuşmayla tedavi (counseling) metodu uygulanır. Öncüleri Amerikalı (humanist psikoloji öncüsü) Psikolog Carl R. Roger ve Maslow'dur. Hastaya kesinlikle herhangi bir emir ve tavsiye vermeden, onun inisiyatifine bırakılan bir metotla terapi yapılır. Bu model daha sonra yine Amerikalı Anton T. Boisen, Seward Hiltner ve ve H.J. Clinebell gibi Hıristiyan ilahiyatçı terapistlerce Manevi Bakım'da terapi (tedavi) modeli olarak kullanılmıştır. Burada da muhatap istek ve ihtiyacı istikametinde (client-centered) karşılıklı konuşma (counseling) esas alınır. Psikoloji'de uygulanan değişik iletişim metot ve prensipleri (muhatapı şartsız kabul, empati, aktif dinleme, direktif verme veya vermeme yoluyla) aynen burada da kullanılır. Ancak bu metod tamamen kişinin kendine yöneldiği, aşırı sorguya alındığı v.b. gibi gerekçelerle tenkit edilerek buna karşın sadece hastayla değil, hastanın eşi, ailesi ve dahil olduğu grubuyla da konuşmayı (relation-centered model) esas alan bir dini konuşma (pastoral counseling) modeli geliştirilmiştir (Heitink, 60).

iii. *Teselli ve tefsir modeli (hermönetik)*: Bu model ilk iki modelin birleşiminden doğmuş üçüncü bir modeldir. Karşılıklı konuşarak anlama, açıklama (tefsir/hermönetik) yorumlama (te'vil/interpretation) ve anlamlandırma esasına dayanır. Bir başka deyişle kişinin hayat hikayesini dinleyip, yorumlayıp onu teselli edebilmektir. Biz buna bu sebeple kısaca *Teselli modeli* diyoruz. Çünkü bu modelde netice itibarıyla MBG bir tesellidir. Bu modelde, terapide olduğu gibi counselling metodu kullanılır. Counseling aslında konuşma, tavsiye ve teselli etme anlamlarına gelir. Örneğin Hz. İsa bir tesellici'(the Counselor) dir (Heitink, 230). Hz. Muhammed'i de 'alemlere rahmet' olan bir tesellici olarak görmek mümkündür. Bu modelde MBG kişinin hayat tecrübesi (hikayesi) ile geleneği (traditon) arasında bir köprü, bir tercüman olma durumundadır. Amaç bunlardan hareketle muhatapın hayatına, varlığına yeni bir anlam verebilmesinde ona yardımcı olmak, teselli etmektir. Tesellinin içinde yeni bir ışık, yeni bir anlam, yeni bir ümit vardır. Kendini, olayları, varlığı yeniden anlama (keşfetme) ve anlamlandırmaktır. Hollandaca tabiriyle buna 'zingeving' (hayatı, varlığı anlamlandırarak, hayattan zevk alabilme) denmektedir. Tefsir ve teselli modeli dediğimiz (Hermenötik) model (yaklaşım) buna yardım eder. Hermenötik demek de zaten (mukaddes) kitabı açıklamak (tefsir), yorumlamak

(te'vil) ile ilgilidir. Burada insan da yaşayan bir kitap (living human document) olarak düşünülür.

Hermenötik, Hıristiyanlıkta Mukaddes Kitabı açıklama ve yorumlamada bir metodur. Bu tabiri Kur'an'ın açıklama ve yorumu için de (tefsir ilminde) sık sık kullananlar vardır. Kontekste bakarak teksti (metni, mesajı) veya tekste bakarak konteksti anlama, açıklama, yorumlama ve anlam vermeyle ilgilidir. Bunun Manevi Bakımda revaçta olmasının sebebi, insanın da anlaşılıp yorumlanmaya muhtaç bir kitap (document) gibi görülmesi ve ona kendini anlamada ve hayatını yeniden yorumlayarak ona yeni bir anlam vermesinde yardımcı olunmak istenmesidir. Bu modelin doğuşunda ve geçerlik kazanmasında, Batı dünyasında daha açık görülen ve adına dinden, kiliseden uzaklaşma anlamında 'sekülerleşme' (sadece dünyaya önem verme, dinden kopma) denilen sürecin de önemli bir etkisi vardır.

Bu üçüncü modelde insanların küçük hayat hikayelerini, tecrübelerini, his, duygu ve düşüncelerini dikkatle dinleyerek kişilerin hayatının bundan sonrasını nasıl inşa edeceği konusunda onlarla fikir alışverişinde bulunarak, özellikle inanca dayalı (manevi) konularda sohbet ederek, muhatabın istek ve ihtiyacına göre dini, manevi soru ve sorunlarının ele alınmasında onlara yardımcı olmak esas alınır. Bu da kişilerin günlük tecrübeleriyle, inanç ve gelenekleri arasında bir nevi köprü kurarak gerek insanlarla, gerek Allah'la olan bağlarını güçlendirmede, düzeltmede, barıştırmada yardımcı olmakla olur.

Bugün artık modern dünyada geçmişte kalmış büyük hikayelerin, insanların değişik ideolojilerle kurtarma çabalarının fayda vermediği görüldüğünden büyük hayallerin peşinde koşmak yerine insanların günlük hayat tecrübelerine, küçük hikayelere önem verme devri başlamıştır. Bu yaklaşım Manevi Bakım'da da başarılı bir şekilde kullanılmaktadır. Bunda insana değer vermek, ilgi göstermek, ona değer verildiğini, yalnız olmadığını hissettirmek ve yanında olarak, ziyaretinde bulunarak, derdine, sırrına güvenli bir ortak olabilmek önemlidir. Amaç insana, içinde bulunduğu sıkıntılı durumu göğüslemesinde etkin bir şekilde moral desteği verebilmektir. Başına gelen olayları olumlu bir şekilde yorumlayıp, hayattan tekrar zevk almasına, hayatının geri kalan kısmının anlam kazanmasına yardımcı olmaktır. Manevi Bakım Görevlisinden beklenen de budur.

Bunu yaparken MBG olarak kendi kafasında olan mesajı, idealinde olanları muhataba vermeye çalışmayacak; muhatabının kafasında olan mesajı almaya çalışarak, muhatabı meşgul eden bu tip soruların arka planında neler olduğunu anlamaya ve ona bunu tekrardan yorumlayıp anlatmaya gayret edecek-

tir. MBG'den beklenen, bir kitap olarak kabul edebileceğimiz insanı okuyup, yorumlayıp, onu yine kendisine anlatmak, ondaki sırları çözebilmek; ayeti ayetle açıklamak gibi, onun bir tecrübesini diğer bir tecrübesiyle açıklayarak, aralarında bağlantılar kurarak, onu kendi kendisiyle konuşmaya sevk edebilmektir. Böylece muhataba hayatında yeni bir yol, sağlıklı bir program, yeni bir hamle yapmasına yardım etmiş, onu cesaretlendirmiş ve destek olunmuş olur. Bu modelde gaye, kişinin pozitif düşünerek, ümidini kesmeyerek, kendini ve başkalarını affetmesini öğrenerek, kendisiyle inancı arasında yeniden bir köprü kurarak, kendi kendine yardım edebilmesine yardım etmektir. Modern psikolojide olduğu gibi Manevi Bakım'da da yardım etmeden beklenen budur. Hümanist psikoloji denen modern psikolojide de hedef budur. Bu anlamda MBG, her konuda bir fikri olup tavsiyelerde bulunan veya muhatabının ihtiyacını bir çırpıda halletmeye çalışan biri olarak değil, muhatabı anlamaya ve onun kendi kendisine yeni bir yol çizmesine destek olan kişidir. Bu desteğe, muhatabın ihtiyaç duyduğu her türlü dini- manevi hizmeti vermek dahildir.

Manevi Bakım uygulamasında ise genelde psiko-terapide kullanılan metodlardan istifade edilmektedir. Profesyonel bir MBG'den beklenen bu metodları bilmesi ve uygulamsıdır. Bu metodların başında da 'conseling' denilen samimi, aktif konuşma ve dinleme metodu gelir.

6.1. Counseling (konuşma, tavsiye ve teselli) Metodu

Counseling, yukarıda da belirtildiği gibi, kelime anlamı itibariyle tavsiye etmek veya teselli etmek demektir (Heitink, 230). Bu da muhatabı dikkatli bir şekilde ilgiyle dinleyerek, uygun sorularla derinlemesine konuşturarak, problemini kendine çözdürme metodu şeklinde tarif edilebilir. Esasında psiko-terapi'de kullanılan bir methoddur. Manevi Bakımda da bundan istifade edilmektedir. Zira profesyonel bir MBG, esasen bir problem çözücü veya nasihat edici değil, alternatifler göstererek muhatabının doğru bir seçim yapmasına, hayat yolu çizmesine yardımcı olabilir. Amerikalı Eğitimci John Dewey'in eğitimde 'yaparak öğrenme' (learning by doing) denilen pragmatik yaklaşımını esas alan Hiltner, konuşarak insanlara yardım etmeyi (counseling), 'kişilerin kendilerine yardım etmelerini sağlamaktır' diye tarif eder (Heitink, 56). Bu yaklaşımı esas alan MBG, hem kendi yükünü azaltır, hem de muhatabını aktif hale getirir. Eğer muhatabı dua etmeye önem veriyorsa ona nasıl dua edebileğini öğretir ama dua edip geçmez. Muahatabı ibadete önem veriyorsa ona ibadeti öğretir, yapılmasında yardımcı olur, eşlik eder; bunun muhatabı için ne anlama geldiği konusunda onunla konuşur. Aslında her ibadet bir psiko-terapidir; manevi bir tedavidir. Bunu birisi ibadette bulurken bir

diğeri müzikte, şiirde veya bir sembolde (mum yakmak gibi) bulabilir. Önemli olan yaptığı şeyin kendisi için ne anlama geldiği, kendisine ne faydasının olduğudur.

Counseling’de bir takım aktif dinleme, anlama, öğrenme, öğretme metodları vardır. Manevi Bakım eğitiminde bunlar hem teoride öğretilir, hem de pratikte uygulanır. Supervisi ile öğrencinin gerek meslek tecrübesi, gerek metod bilgisi gerekse kişiliğinin geliştirilmesi sağlanır. Bu itibarla Manevi Bakım’da model ve metod bilgilerinden habersiz olan bir Manevi Bakım Görevlisinin profesyonelliği (bu işe ehil oluşu), söz konusu değildir.

Bu model ve metodların yanında bir de, psikoterapi’de olduğu gibi, Manevi Bakım Görevlisinin de esas alması gereken temel prensipler vardır. Bunların başında yine psikoterapide kullanılan muhatabı merkeze almak (patient-centered), empati göstermek, ön yargılı olmamak, herkesi olduğu gibi kabul ederek ona yaklaşmak, onunla samimi bir diyaloga girmek gibi prensipler gelir. Burada diyalogun anlamı kişileri iknaya çalışmak değildir. Diyolog esasen tartışma ve iknadan farklı bir şeydir. Profesyonel bir MBG, hiç bir zaman muhatabıyla tartışmaya girmez. Çünkü hedefi ikna değil, yardım etmektir. Muhatabıyla diyaloga girmek demek, muhatabı bir eşya gibi (obje) değil, kendi gibi insan (subje) olarak görüp ona ‘insan’ gibi davranmasıdır (subject-subject relation). Bu metod Sokrat metodu olarak da bilinir. Muhataba uygun sorular sorarak, ona sorusuna, problemine kendisinin çözüm bulmasını öğretmek, bir çeşit ebelik (doğurtma) yapmak olarak tarif edilir.

Manevi Bakım ilişkisinde amaç daha önce de belirtildiği gibi kişilerin kendi kendilerini değiştirmesinde ve geliştirmesinde yardımcı olmaktır. Bütün bunları yapabilmek ise iletişim tekniklerini (iyi soru sormayı, yorum yapmayı, sözlü, sözsüz, konuşmayı yürütebilmeyi) iyi bilmekle olur. Hiç bir mesleğin (profesyonelliğin) eğitimsiz kazanılması mümkün olmadığı için bu mesleğin de en iyi bir şekilde, ancak üniversite düzeyinde, verilecek akademik bir öğretim ve eğitimle verilmesi söz konusudur. Bu sebeple Batı’da artık MBG yetiştirme konusu, yüksek eğitimde ayrı bir branş olarak yerini almıştır.

7. Hollanda’da Manevi Bakım Eğitimi

Hollanda’da yüksek öğrenim seviyesindeki ilahiyat eğitimleri, esasen, kiliselerdeki yüksek seviyedeki din görevlilerine (prister) yardımcı eleman yetiştirir. Çünkü kilise’de prister’lik yapmak, özel bir eğitim ve Kilise tarafından resmen, manevi bir görevle (wijding) görevlendirilmekle olur; bunun da, kilise tarafından belirlenen, özel şartları vardır. Örneğin, Katolik Kilisesinde kadın prister olamaz. Bu en azından birçok kilisede tartışma konusudur. Ama prister

yardımcısı olabilir. Kilise dışında eğitim görenler de prister yardımcısı olabilirler. Pristerlerin, nikah kıyma, hastanın başını yağlama, vaftiz etme gibi özel görev ve yetkileri vardır. Yardımcıları bunları yapamaz ama kilisedeki diğer hizmetlere yardım ederler.

Üniversite seviyesinde Manevi Bakım sahasında yapılan mastır eğitiminde ise resmi kurumlara MBG yetiştirilir. Zira Manevi Bakım Meslek kuruluşları artık bu görevlilerin üniversite seviyesinde akademik bir eğitimden geçmesini şart koşmakta, resmi kurumlar da buna önem vermektedirler. Bu maksatla Hollanda’da hem yüksek okul, hem üniversite seviyesinde bu eğitim verilmektedir.

İçerik itibarıyla üç yıllık akademik eğitim sonrasında bir veya iki yıllık mastır eğitimi olarak verilen bu akademik meslek eğitiminde Manevi Bakımın teorisi yanında, pratiği (stajı) da yaptırılmakta; 4-6 aylık bir stajdan geçen öğrencilere staj sırasında ayrıca supervisi denilen özel bir uygulama ve iletişim teknikleri dersi de verilmektedir. Ayrıca din psikolojisi dersleri de alan öğrenciler, Manevi Bakım sahasında 40-50 sayfalık bir bitirme tezi hazırlamakla yükümlüdürler. Bu sebeble staj ve supervisi bu eğitimin olmazsa olmazlarıdır. Staj yapılan yerde öğrenci, görevli bir Manevi Bakım Görevlisinin kontrolünde çalışır; neticede ondan olumlu (yazılı) onay almak zorundadır. Haftada ez az iki gün takip ettiği stajda öğrenci tecrübelerini rapor haline getirip bunun supervisor’u ile analizini yaparak tecrübe ile öğrenmede mesleki gelişimini sağlar.

8. Organizasyon: Manevi Bakım Görevlisi Atama Kurumları

Hollanda’da resmi kurumlara MBG atamak için her din ve inanç grubuna ait ‘zendende instantie’ (gönderici, atayıcı kurum) denilen temsil kurumları vardır; Kiliselerin temsil kurumu, Yahudilerin temsil kurumu, Hümanistlerin temsil kurumu gibi. Temsil kurumları devlet tarafından resmen ‘tanınmış’ olmadan atama yapamazlar. Bunlar ancak devlet tarafından resmen tanındıktan sonra (eğitim, manevi bakım gibi sahalara) atama yapma yetkisine sahip olurlar. Hollanda’da bugün artık sadece kilise ve hümanistlerin değil, Hinduların, Budistlerin ve Müslümanların da birer ‘atama kurumu’ vardır. Müslümanlar adına, camilerin üst kuruluşlarından oluşan CMO (Devletle İlişkiler Organı), 2007 yılından bu yana devlet tarafından resmen (atama kurumu olarak) tanınmış tek kuruluştur. Müslümanların Manevi Bakım Görevlileri, hastane, hapisane, askeriye gibi yerlere prensipte bu kurumca atanmaktadır. Her ne kadar bazı hastaneler (atama işlerinde serbest olduklarından) bu kurum adına

atanmış olmayı, henüz, şart koşmuyorlarsa da hapishane ve askeriye bu ‘atama’ kurumlarının onayı olmadan bir atama yapılma imkanı bulunmamaktadır. Bundan daha önemlisi Manevi Bakım’ın finansıdır. Manevi Bakım’da finans meselesi, Hollanda’da Manevi Bakım kanunuyla 1996’dan itibaren tam olarak halledilmiştir. Zira bu kanunla Manevi Bakım Görevlilerinin maaşı artık (eskiden olduğu gibi dini kuruluşlar tarafından değil), hastane, hapishane ve askeriye gibi kurumlar tarafından ödenmektedir. Bu da Manevi Bakım’ın resmi kurumlarda entegrasyonunu sağlamıştır.

9. Manevi Bakımda Hukuki Durum

Manevi Bakım, Hollanda’da tarihi, dini ve kültürel alt yapısı itibariyle, orta ve yakın çağda, hep Kilise kurumunun yetki ve desteğinde yürütülmüştür. Ancak İkinci Dünya Savaşından sonra kısmen devlet desteğini almış, 1996 yılında yüzde yüz devlet desteği kanunla kesinleşmiştir. Konu 1985-95 yılları arasında on yıl tartışıldıktan sonra Sağlık Kalite Kanunu içinde ve temel sigorta kapsamında halledilmiştir. Sağlık Kalite Kanunu’nun 3. maddesi şöyledir: *‘Devlet, sağlık kurumlarında 24 saatten fazla kalan hastalara, mümkün mertebe, kendi din ve inançlarından olan görevlilerce, Manevi Bakım hizmeti verdirmekle yükümlüdür’*.¹⁸ Hapishane ve Askeriye’de konuyla ilgili amir kanunlar daha eski tarihlere dayanır. Bizim burada vurgulamak isteğimiz husus, Hollanda’nın söz konusu kurumlarında Manevi Bakımın gayri resmi veya gönüllülük esasına dayalı bir meslek olmadığıdır. Manevi Bakım, kanuni altyapısı olmadan, finans desteği sağlanmadan ve eğitimi verilmeden hiç bir ülkede istenen başarıya ulaşamaz. Bu durum Türkiye için de geçerlidir. Şimdi Türkiye’deki durumu Manevi Bakım açısından kısaca değerlendirelim.

10. Türkiye’de Manevi Bakım

10.1. Hapishanelerde

Türkiye’de, yer yer, hastane ve hapishanelerde, dini danışman, imam veya vaiz adı altında Diyanet İşleri Başkanlığınca (bazı yerlerde belediyelerce) geçici veya devamlı din görevlisi istihdam edilse de bunun ne özel bir kanuni alt yapısı, ne de kurumlarda yaygınlığı ve devamlılığı, vardır. Her ne kadar 1950’den bu yana Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı işbirliğinde ‘ceza evi vaizleri’ (Seyyar, 73) haftalık tebliğ ve irşad görevi yapıyorlarsa da, bu hizmet, Hollanda’da yapıldığı gibi mahkumlarla birebir veya grup halinde konuşmalar şeklinde ve tam mesai ile yapılan bir hizmet değildir.

18 [\(9.04.2012\)](http://www.vgvz.nl/over_de_vgvz/beroepsstandaard)

10.2. Askeriyede

Askerlik mecburiyeti olmayan ama buna rağmen 75.000 sivil ve asker personeli olan Hollanda ordusunda 150 adet, Katolik, Humanist vs. Manevi Bakım Görevlisi yanında (2008'den bu yana) iki tane de Müslüman Manevi Bakım Görevlisi, aynı şekilde tam mesai ile çalışmaktadırlar.¹⁹ Bunların hepsi de Yüksek tahsillidirler. Üstelik askeriye'de çalışan, hangi din'den olursa olsun Manevi Bakım Görelilerinin tamamı Subay rütbesindedir. Yani askerin yanında asker, Albayın yanında Albay rütbe ve yetkisinde hareket eder. Türkiye'de ise 'Osmanlı Ordusunda alaylarda müftülükler ve taburlarda da tabur imamları' varken ve yaklaşık 1000 kişiye bir imam, 3000 kişiye bir müftü görevlendirilirken, Cumhuriyetle birlikte bu kaldırılmış ve artık bir milyonluk Türk Ordusunda, 2009 yılı itibariyle sadece, 10 tane 'Din İşleri Subayı' bulunmakta olup, onlarda zorunlu olan, Din Kültürü ve Ahlak dersi öğretmenliği yapmakta oldukları bildirilmektedir.²⁰

10.3. Hastanelerde

Türkiye'de hastanelerde Manevi Bakım Görevlisi ile ilgili hukuki alt yapısı hazırlanmış bir düzenleme bulunmamaktadır. Nitekim konuyla ilgili yapılmış bir araştırmaya göre Türkiye'de, hastanelerde, 'din ve moral' hizmetlerinin yürütülmesi için 1995'te Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı işbirliğiyle başlatılan uygulama, 11 ay kadar sürmüştü; 'doktorlar karşı çıkıyor' gibi gerekçelerle, Danıştay kararıyla kaldırılarak resmen sona ermiştir (Altaş, 600). Bizce bu başarısızlığı 'doktorlar hastane imamına karşı' gibi gerekçelerle doktorlara yüklemek haksızlık olur. Zira yapılan araştırmalarda da belirtildiği gibi, 'hastanelerde din ve moral hizmeti veren görevliler hiçbir (hastaneyle ilgili) formasyona sahip olmadan bu görevlere atanmışlardır. Hatta bazı yerlerde atanan görevliler Fakülte mezunu bile olmayıp imam, müezzin, kayyım gibi görevlilerdir' (Seyyar, 73).

Kanaatimizce Türkiye'de bu konuyla ilgili eş zamanlı olarak yapılması gereken üç husus bulunmaktadır: Bir taraftan İlahiyat Fakültelerinde bu mesleğin stajlı mastır eğitimi organize edilmeli, diğer taraftan hukuki alt yapı hazırlanmalı, öbür taraftan da Diyanet İşleri Başkanlığı uygulamayı başlatmak üzere gerekli adımları atmalıdır.

19 www.humanistischverbond.nl/diensten/geestelijk/krijgsmacht.(09.04.2012)

20 www.adnantanriverdi.com/index.php/askeri-konular/yukse-askeri-sura-karar-lari/irtica-yorumlari/238-din-isleri-icin-10-subay-yeter-mi-25-temmuz-2009.html(09.04.2012)

Kaynaklar

- Altaş, Nurullah (1999). “Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)”. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Beleidsplan (2009-2014). ‘Zin in de toekomst’. Universitair Medisch Centrum Utrecht, Dienst Voor Levensoriëntatie & Geestelijke Verzorging.
- Bouwer, J.(1998) *Grondslagen van geestelijke zorgverlening als wetenschappelijke discipline*.
- Buuren, A. Van (1996). “Opzoek naar een nieuwe (werk) definitie van geestelijke verzorging. Enkele persoonlijke kantekeningen”. in: J.J.A. Doolaard (red.), *Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok.
- *Buhari (1982). İstanbul*
- Heitink, Gerben (1998). *Pastorale Zorg*. Theologie Differentiatie Praktijk. Handboek Praktische theologie, Kampen: Kok.
- Mooren, J.M.H (1989). *Geestelijke Verzorging en Psychotherapy*. Baarn, 1989.
- Münavi, Zeynüddin Muhammed `Abdürâûf (1972) *Feyzü'l Kadîr, Şerhu'l Camii's-Sağîr*, Beyrut.
- Seyyar, Ali (2008). *Manevi Sosyal Hizmetler*. İstanbul.
- Verzamelde Nota's van de Werkgrup (van UMC-Utrecht) (1999). *Geestelijke Verzorging in Multicultureel Prespectief. Identiteit, Amtelijkheid en Professionalisering*. Februari.
- www.gevangenisimam.nl, info: Mohamed Ajouau, Hoofd IGV bij het Ministerie van Veiligheid en Justitie (Bilgi: M.Ajouau, Adalet Bakanlîğı İslam Manevi Bakım Daire Başkanı). (14.05.2012)
- http://www.defensie.nl/actueel/nieuws/2011/12/01/46191408/Defensie_erkent_Con_tactorgaan_Moslims_en_Overheid (14.05.2012)
- www.gevangenisimam.nl; www.iofc.nl/node/41437. (05.04.2012)
- www.iofc.nl/node/41437. (05.04.2012)
- www.humanistischecanon.nl/ (05.04.2012)
- www.umcutrecht.nl/levensorientatie (05.04.2012)
- www.humanistischecanon.nl; www.humanistischverbond.nl (05.04.2012)
- www.uvh.nl. (05.04.2012)
- <http://www.vgvz.nl/userfiles/files/Professional%20Standard%20Spiritual%20Counselors%202005.pdf>. (05.04.2012)
- www.vgvz.nl/over_de_vgvz. (05.04.2012)
- www.vgvz.nl/over_de_vgvz/beroepsstandaard (English version of the Professional Standard Spiritual
- www.vgvz.nl/over_de_vgvz/beroepsstandaard. (9.04.2012)
- www.humanistischverbond.nl/diensten/geestelijk/krijgsmacht. (09.04.2012)

AHLAKÎ BİLİNÇ OLUŞTURMA AÇISINDAN TEOLOJİK ÖNERMELER

Rabiye ÇETİN *

Öz

İnsanın ve insan davranışlarının olduğu her yerde ve durumda ahlak zorunlu olarak vardır. Ahlak ve ahlaki eylemin neliği felsefe ve dinin ortak konusunu oluşturur. Felsefe ve din, ahlak konusunda insana uyması ve kaçınması gereken ahlaki değerler sunan bu iki alandır. Bu alanlar arasındaki temel fark, sundukları ahlaki değerler bakımından değil, söz konusu değerleri elde etme yöntemlerinden kaynaklanır. Felsefi düşünce de ahlakın kaynağı akıl, sezgi, duyu, haz, korku gibi terimler iken, din ile temellendirilen ahlak teorilerinde temel hareket noktası Tanrı'nın varlığı ve O'nun gönderdiği mesajdır. Özellikle ilahi dinlerin merkezinde insanın ahlaki olarak eğitilmesi bulunmaktadır. Her iki alan da insanda davranış değişikliği gerçekleştirmeyi hedeflediği için değer yüklü ifadeler kullanır. Bu ifadeler önerme şeklinde sunulmaktadır. Felsefe, ahlaka ilişkin metafiziksel önermeler koyarken din, teolojik önermelerle insanda ahlaki bilinç oluşturmaya çalışmaktadır. Bu çalışmada ahlaka ilişkin teolojik önermeler, bu önermelerin işlevi ve metafiziksel önermelerden farkı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Din, Felsefe, Teolojik Önerme, Metafiziksel Önerme

Abstract

Theological Propositions in Terms of Moral Awareness

The moment we refer to human kind we necessarily refer to morality, too. Morality is the common topic of both ethics and religion. These two are the main sources hat propose humans do's and don'ts. The main distinction between these two is not their successive values but the method of obtaining them. In philosophical or ethical thought the sources of morality are reason, intellect, intuition, affection and fear, whereas in religion existence of God exercises all of them promptly and at the same time via his revealed message. It goes without saying that the main goal of this revealed message is to train and educate people with exact moral values both religion and philosophy are value-oriented as they want to transform the current situation of both people and soci-

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı,
rgecdogan@gmail.com

ety and the statement are presented under the form of some propositions. So we come to metaphysical propositions of philosophy and theological propositions of religion in this regard. In this study we intend to study the ethical nature of theological propositions and their distinction from philosophical ones.

Keywords: Morality, Religion, Philosophy, Theological Propositions, Metaphysical Propositions

Giriş

Arapça “hulk- huluk” kelimelerinin çoğulu olan ahlak, *seciye*, *tabiat*, *huy*, *din*, *davranış* ve *karakter* anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur 1119: II/1246). Terim olarak ahlak, insanın kendi dışındaki tüm varlıklarla belirli normlara göre gerçekleşen ilişkiler bütünü, insanın söz konusu ilişkileriyle bu varlıklara yönelen eylemlerini düzenleyip anlamlandıran norm, ilke, kural ve değerler bütünüdür (Cevizci 2002: 3). Bu yönüyle de ahlakın içine girmeyen herhangi bir insan davranışından bahsetmek mümkün değildir.

Yaşamak için eylemde bulunmak zorunda olan insanın, eylemde bulunabilmesinin temel şartı yapacağı eyleme ilişkin bilgi sahibi olmak, karar vermek ve değerlendirme yapmaktır (Kuçuradi, 2002: 25). Söz konusu süreç herhangi bir eylemin gerçekleştirilmesinden önceki aşamayı içermektedir. “Bir bütün halindeki bu süreci kendi içinde bölmlediğimizde şöyle bir sıralama karşımıza çıkmaktadır: 1.Duyu organlarıyla algılamının gerçekleştiği tecrübî düzey, 2.Algıladıklarımızı anlamaya ve açıklamaya çalıştığımız zihinsel düzey, 3.Önerme haline getirdiğimiz açıklamalarımızın doğruluk ya da yanlışlığını test ettiğimiz aklî düzey ve 4. Rasyonel olduğuna karar verdiğimiz bilginin bize bir sorumluluk yüklediği bilinç ve farkındalıkla fiilde bulunma düzeyi” (Düzgün 2011: 102). Bu son aşamada insanı belirli bir eylemde bulunmaya iten etkenin ne olduğu sorusunun cevabı önemlidir. Bu soruya verilen birbirinden farklı birçok cevap bulunmaktadır. Bunlardan bazıları korku, ümit, haz, sevgi, sosyal çevre, dindışı ve din temelli olan cevaplardır. Bu kavramlardan hangisi temel alınırsa alınsın, insan eylemlerini anlamlı hale getiren, değerler sistemidir. Ahlak da bu değerlerin başında gelmektedir.

İnsan eylemlerini ahlaki açıdan sınıflandıran değerler, söz konusu eylemleri ve bu eylemlerin sahiplerini iyi-kötü, suçlu-suçsuz, güzel-çirkin, haklı-haksız, adaletli-adaletsiz, ahlaklı-ahlaksız vb. biçimlerde sınıflandırmamızı sağlar. Eylemlerimize ilişkin sınıflandırmalarımız o eylemin değerinin ifadesidir. Herhangi bir eylemin, yapıldığı koşullar içinde başka eylem olanakları

bakımından durumu, o eylemin değeridir. Başka bir deyişle, bir eylemin değeri, o eylemin insan için ifade ettiği anlamdır (Kuçuradi 1999: 17). İnsan eylemlerine ilişkin değerlerin oluşturduğu değerler sistemi olmasaydı eylemler arasında farklılıktan bahsedilemeyeceği için bütün eylemler ahlaki açıdan eşit olurdu ki, bu ahlakın yokluğu anlamına gelirdi. Dolayısıyla insanın ve insan davranışlarının olduğu her yerde ve durumda ahlak zorunlu olarak vardır.

Bu açıklamalardan hareketle çalışmamızda din temelli açıklamayı temel alıp, ahlaka ilişkin Kur'an'dan çıkarılan teolojik önermelerin korkuyu, ümidi, sevgiyi, sosyal çevreyi, adaleti merkeze alan değerler sistemini ele alacağız. Ayrıca ahlaki davranışa ilişkin belirlemede bulunmaları açısından teolojik önermeleri ele alırken söz konusu önermelerin metafiziksel önermelerden farkına değineceğiz.

Felsefe ve Dinin Ortak Konusu Olarak Ahlak

Ahlak ve ahlaki eylemin neliği felsefe ve dinin ortak konusudur. Felsefe, en yüksek iyiyi, en doğru bilgiyi ve en temel varlığı sürekli araştırıp soruşturmanın bir ifadesi olarak tanımlandığında, ahlak, zorunlu olarak felsefenin konusu içine girer. Özellikle Eski Yunan Felsefesi *fizik*, *etik* ve *mantık* olmak üzere üç bilimden oluşuyordu ve *ahlak*, özgürlüğün yasalarını belirleyen değerler sistemi olarak tanımlanıyordu (Kant 1999: 2). Felsefede ahlak din dışı görüşlerle temellendirildiği gibi din düşüncesi ile de temellendirilmektedir. Din dışı ahlak temellendirmesinde, ahlak akılla, sezgiyle, duygu ile temellendirilmektedir. Din ile temellendirilen ahlak teorilerinde temel hareket noktası Tanrı'nın varlığı ve O'nun gönderdiği mesajdır. Söz konusu teoriler de kendi içinde ahlak ilkelerinin belirlenmesinde vahye verdikleri işleve göre değişmektedirler (Kılıç 1996).

Felsefe ahlaka *kural koyucu* ve *analitik* olmak üzere iki şekilde yaklaşmaktadır. Ahlakı kural koyucu tarzda ele alan, ahlak olgusu üzerinde düşünen ve felsefe yapan Eflatun, Aristo ve Kant gibi filozoflar, bir takım ahlak ilkeleri koymuşlar ve bu ilkelerin doğruluğunu akılla delillendirmeye çalışmışlardır. Böylece ahlak temelli bir yaşam felsefesi sunan bir ahlak teorisi geliştirmişlerdir. Ahlakı analitik tarzda ele alan Hare, Ayer, Nowell-Smith gibi filozoflara göre ise filozofun görevi, herhangi bir değer hükmünde bulunmak değil sadece ahlaki kavramları analiz etmektir. Onlara göre ahlak filozofunun görevi, ahlaki kavramların mantıksal, bilişsel ve semantik incelemeye yönelik sorularla açıklamaya çalışmaktır (Kılıç 1996: 5).

Ahlaki konu edinen diğer bir alan da dindir. Din; insanın hem Allah, hem insan hem de âlemle yani varlıkla ilişkisini düzenlemek üzere, Allah tarafından konulmuş değerler bütünüdür. Bu yönüyle dinin işlevi “dünyayı açıklamak değil, somut yaşantılardan esinlenerek dünyaya anlam kazandırmak, insanın çevre ile baş edebilmesini, kendi var oluşunu omuzlayabilmesini, başkaları ile birlikte yaşayabilmesini sağlamaktır” (Ana Britanica 1987: 7/281). İlahi ya da insan kaynaklı olsun her dinin ahlaki boyutu olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Özellikle ilahi dinlerin merkezinde insanın ahlaki olarak eğitilmesi bulunmaktadır. Bu yönüyle din, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu hedefler ve bunun gerçekleştirilmesini ahlakî eylemlere bağlar. Allah, insanı muhatap kabul ederek, göndermiş olduğu dinle insanlara doğru yolu göstermeyi, ahlaka, ahlaki olana ilişkin bilinç yaratarak bireylerin ve bu bireylerin oluşturduğu toplumların ahlaki düzeyini yükseltmeyi amaçlamaktadır. İnsanlar arasındaki ilişkinin temelini ahlak oluşturduğu gibi insanın Tanrı’yla olan ilişkisinin yani imanın temelini de ahlak oluşturmaktadır. Çünkü iman; herhangi bir sözü ve önermeyi gönülden, benimseyerek tasdik etmek ya da onaylamaktır (Atay 1995: 68). Bu yönüyle iman, bireyi gönülden bağlılıkla ahlaki davranışa yönelten ve onu kötülüklerden alıkoyan dinamik bir kuvvettir.

Ahlaki eyleyen olarak insanı ve onu eylemde bulunmaya iten etkeni anlamak meselenin analizi için önemlidir. İnsanın eylemde bulunması sadece kendilik algısına göre değil, hem dünya, hem Allah hem de varlık algısına bağlı olarak değişir ve gerçekleşir. Yani, insan eylemlerinin arka planını, söz konusu algılara ilişkin metafiziksel ve teolojik kabulleri oluşturmaktadır (Cevizci 2002: 24). Bu kabullerin insanın eylemlerinde nasıl ve ne tür etkide bulunduğu sorusu bu noktada önem kazanmaktadır.

Din dışı ahlak temellendirmesinde ahlakın kaynağı olarak akıl, sezgi, duyu, haz, korku gibi terimler temel alınmaktadır. Kişi söz konusu terimlerden hareketle bir ahlaki davranış düşüncesi ortaya koyarak insanın mutluluğunu sağlamayı amaçlar. Kimileri hazzın ahlaki davranışı belirleyen temel ölçüt olduğunu iddia ederlerken; kimileri akıldan hareketle akıllı varlıklarca bir kanun olarak kabul edilecek şekilde davranmayı ahlaki davranış olarak tanımlamaktadır. Kimileri ise ahlaktan hareketle Tanrı’nın varlığı düşüncesine ulaşmakta ve ahlaki davranışı Tanrı düşüncesi ile temellendirmektedirler.

Dindar insan, karşılaştığı herhangi bir olayı veya gerçekleştirdiği her bir eylemi bir de Allah’ın varlığı açısından yorumlar ve o, böylelikle eylemlerinin

merkezinde bulunan değerlere yenilerini ekler. O, aklen bildiği ve kabul ettiği *kötüye günahı, iyiye sevabı* ekleyerek eylemlerini farklı bir boyuta taşır. Örneğin, dindar bir insan için yalan söylemek sadece kötü bir eylem değil, aynı zamanda günahdır; çünkü o, yalan söylemekle Allah'ın huzurunda bir suç işlediğine inanır. O, yaşamı ahlaki temel üzerinden kurma ve yaşama yatkınlığı içindedir (Aydın 1999: 317-318).

Felsefe ve din, ahlak konusunda insana uyması ve kaçınması gereken ahlaki değerleri sunan alanlardır. Bu alanlar arasındaki temel fark, sundukları ahlaki değerler bakımından değil, söz konusu değerleri elde etme yöntemlerinden kaynaklanır. Söz konusu yöntem farkı sadece ahlaka ilişkin olmayıp ele aldıkları bütün konular için geçerlidir. Her ikisi de konu edindikleri alanlarda bildirimlerde bulunurlar ki, bunu farklı yöntemler kullanarak yaparlar. Bu durumda felsefenin ve dinin kullandıkları yönteme ve bu yöntemler arasındaki farklılığa değinmek yerinde olacaktır.

Felsefe tarihinde ahlak, farklı kavramlardan hareketle temellendirilmiştir. Bu çabalardan bazıları şu şekilde örneklendirilebilir: Bazı filozoflar ahlaki zevk ve mutlulukla temellendirirken diğer bir kısmı ise faydacılıkla ve diğer bir kısmı ise akıl merkezli ödev düşüncesi ile temellendirmişlerdir (Bertrand 1999: 74). Ahlakı metafizikle temellendiren filozoflar felsefe tarihinde kendilerine köklü bir yer edinmişlerdir. Kant, ahlaki metafiziksel olarak temellendirme girişiminde bulunan filozofların öncüsüdür. O, ahlaktan hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşma düşüncesine yönelik sorular sorarak ahlaktan metafiziğe gitmeyi amaçlamıştır.

Kant, Tanrı'nın varlığına ulaşmanın ahlakla mümkün olduğunu iddia etmektedir (Aydın 1981: 2). O, ahlaka ilişkin metafiziksel temellendirmesini özgürlük, Tanrı, ölümsüzlük gibi kavramlar üzerinden temellendirmiştir. Kant, özgürlüğün nelliğini sorgulayarak bu soruya özgürlüğün *kanunsuzluk* değil bir *kanuna uyma* olduğunu belirtir. Salt pratik aklın kendi kendini yasalarla sınırlamasıdır. Bu yasalar, insanı zorlamayan ancak ondan bir şeyler yapmasını isteyen zaman üstü *yapmalısın* buyruğudur. Ona göre, ahlaki davranış salt pratik aklın kategorik buyruklarını dikkate alarak yapıp ettikleridir (Kant 2009: 58-63). Ahlak buyruklarının temeli, insanın insanlığıdır. Kategorik buyruk insanı, *en yüksek iyi*'yi istemeğe zorlar. *En yüksek iyi* ise ancak Tanrı'nın var oluşu koşuluyla mümkün olduğundan, Tanrı'nın varlığını kabul etmek, ahlaki olarak zorunludur. Böylelikle Kant, Tanrı kavramından hareket-

le ahlaka ulaşmak yerine, ahlaktan hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşarak, bir ahlak teolojisi ortaya koyar (Aydın, 1981: 2).

Ahlakın dinle temellendirilmesinde Allah ve O'nun ahlaki davranışın öznesi olan insanla iletişimini sağlayan vahiy temel belirleyendir. Vahiy sadece doğru-yanlış hakkında bilgi vermekle yetinmez, aynı zamanda muhatabı için eyleme geçirici ve değer koyucu nitelik taşır. Bu yönüyle de Kur'an, kendini hidayet rehberi olarak tanımlamaktadır.¹ Kur'an'da Allah, insanı bütün yönleriyle eğitmeyi ve olgunlaştırmayı amaçlar. Aynı zamanda Kur'an, insanı ahlaki davranışlarla ilgili olarak bilgilendirip ahlaki değerler koyarken, onun ideal bir davranış bütünlüğüne ulaşmasını hedefler (Saruhan 2005: 24). Dolayısıyla Kur'an'ın gönderilme amacının ahlak olduğu², yani insanın ahlaki olarak eğitilmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an, muhatabı olan insanı, ahlaki anlamda eğitmek ve geliştirmek için nasıl bir yol önerdiği ve önerilen bu yolun insanın tabiatı ile ilişkisinin ne olduğu sorularına cevap aranmalıdır. Vahiy yoluyla Allah, insandan bilgisine sahip olduğu ahlaki davranışları yerine getirmesini istemekte ve ortaya koyduğu ilkelerle insanın aklını değil, irade zayıflığını yenmesine yardımcı olarak kendisine yön veren içgüdülerini eğitmeyi, dengelemeyi hedeflemektedir (Aydın 1999: 312). Kelamcıların hidayeti, *hidâyet-i âmme* ve *hidâyet-i hâsse* olmak üzere ikiye ayırmasındaki temel etken de budur. *Hidâyet-i âmme*, tek tek bütün insanlara verilmiş olan *akıldır*. Kelamcılar, Kur'an'da işaret edildiği gibi sağduyuya ve insanın fitratına uygun olarak işletilen bir aklın, iyi ve kötüyü ayırt etme noktasında doğru sonuçlara ulaşacağını kabul ederler. Ancak bu aklın ulaştığı sonuçları eyleme dönüştürmek için gerekli olan irade her insanda farklılık göstermektedir. *Hidayet-i hâsse* olarak tanımlanan *vahyin* en temel işlevi, insanı eyleme yöneltecek iradeyi oluşturmaktır (Düzgün 2011: 173-176). Zira insan akli doğruyu bilir ve görür, ama bildiği ve gördüğünün aksi davranışta bulunabilir. Her insan öldürmenin, hırsızlık yapmanın, vs. iyi olmadığını bilir, ama bu kötü eylemler de sürekli olarak işlenir. Bu durumda bazı davranışların kötü olduğunun bilinmesinin bu davranışları engelleyemediği görülmektedir. Vahiy bu noktada devreye girerek, insanın davranışlara ilişkin bilgilerine ek bir etki sağlayarak, yani onun iradesini hedef alarak, kalbine, gönlüne, insani duygularına hitap eder. Ayrıca ahlaki doğruyu davranışa

1 17/9; 12/104, 111; 38/29; 20/3; 69/48; 3/138; 14/ 52; 24/34;74/54-55

2 «*Ben güzel ahlaki tamamlamak üzere gönderildim*” Ahmed b. Hanbel, Müsned, Mısır 1313, II/381.

dönüştürmede insanın gösterdiği kayıtsızlığı ortadan kaldırarak iyilikleri yaptırmayı, kötülüklerden sakındırmayı hedefler (Güler 2003:108).

Ahlaki davranışın faili olarak insan, yaşamı boyunca idrak edip düşünmekte aynı zamanda da varlıklara ve olaylara değer yüklemektedir. İnsan, bazı davranışları iyi bazı davranışları kötü, bazı varlıkları ya da olayları faydalı veya zararlı görmektedir. Bu, insanın düşünce atkının bir gereğidir. O, İdrak ve tecrübesi sonucu elde ettiği hükümleri, yargılara, olaylara ve varlıklara yükler ve bu hükümleri sözle ifade eder. Bu şekilde *değer* ifade eden yani değer yüklü olan yapılara önerme adı verilir.³ Felsefe ve din insanı ahlaki davranışa yöneltmek için nasıl bir dil kullanır ve bu dilin temel özelliği nedir? soruları önem taşır. Her iki alan da insanda davranış değişikliği gerçekleştirmeyi hedeflediği için değer yüklü ifadeler kullanır. Bu ifadeler önerme şeklinde sunulmakta ve hayat bulmaktadır. Ahlaka ilişkin önermeler de bir hüküm/yargı bildirmektedir. *Doğru sözlü olmak güzeldir*, cümlesi bir önerme olup ahlaki bir yargı bildirmektedir. *Yalan söylemek günahdır*, cümlesi de yargı bildirmesi açısından bir önermedir, ancak bu önerme dini değer ifadesi olan günah kavramıyla yargı bildirerek dini bir değer ifade eder.

Önermeler dua, emir, soru, temenni bildiren ifadelerden hüküm bildirmeleri açısından ayrılırlar. Örneğin *Allah'ım beni bağışla!*, *Benimle gelir misin?* *Kapıyı kapat*, *Keşke bir işim olsaydı* gibi ifadeler “*Bütün canlılar ölümlüdür*” ifadesiyle aynı değildir. Son ifade hüküm bildirdiği için önerme iken diğer ifadeler önerme değildir. Ayrıca önermeler bildirdikleri veya taşıdıkları hükümlere göre sınıflandırılırlar. Bu sınıflamaya göre önermeler bilimsel, metafiziksel ve teolojik önermeler şeklinde sıralanabilir. Bilimsel önermeler⁴ doğrudan konumuz olmadığı için metafiziksel ve teolojik önermeler konusuna yer vereceğiz. Metafiziksel ve teolojik önermeler hakkında bilgi verirken bu önermeleri, ahlakilik belirtmeleri bakımından değerlendireceğiz.

3 Önermeler iki veya daha fazla terimle yapılmış hüküm bildiren ifadelerdir. Önerme hüküm olduğuna göre bu hükmü ifade eden bir özne, bir yüklem ve bir de özne ile yüklem arasındaki ilişkiyi sağlayan bir bağdan oluşur. Örnek vermek gerekirse “bütün bitkiler canlıdır” önermesinde “bitkiler” terimi özne, bitkiye yüklenen “canlılık” terimi yüklem, bağlantıyı sağlayan “dır” da bağdır. Bkz. Doğan Özlem, Mantık, İst. 1991, s.110.

4 Bilimsel önermeler; bilimsel değer yüklü olan önermelere denir. Bunlar teorik, hipotetik ve empirik cümleler ve açıklamalardır. Bilimsel önermelerin konusu olay ve olgulardır. Olaylar ve olgular incelenerek bunlar arasında bir karşılaştırmaya gidilir, deneylerle tekrarlanarak tecrübe edilir ve en önemli özelliği de deneyler sonucu doğrulanabilir olmalarıdır. Su 100 C derecede kaynar, ifadesi bilimsel önermelere örnek olarak verilebilir.

Ahlakilik Belirtmeleri-İstemleri Açısından Önermeler

Metafiziksel Önermeler -Bildirim-Bilgisel-İhbari-

Metafizik, var olması bakımından varlığı konu edinen, fizik ötesine ilişkin konuları araştıran felsefi disiplindir (Heidegger 2009: 26-45). Duyuların ve tecrübenin sınırları dışında kalan konuları ele almaktadır. Metafiziğin kendine konu ettiği ve sorguladığı alan onun, ne tür varlıkları araştırdığıyla değil, ne tür bir yöntemle bağlı olarak bilgi ürettiğiyle ilgilidir.(Düzgün 2001: 12). Bu yöntem farklılığına bağlı olarak Cürcani, Kelam/teoloji ile Metafizik arasında köklü bir ayırım yapılmasının gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, bu ayırımın temelinde bilgiye ulaşmada temel alınan kaynak farklılığı bulunmaktadır.

Metafiziğin konusu var olması bakımından varlık olduğuna göre Kelam ilmi ile aynı konuları ele aldıkları söylenebilir. Aralarındaki fark, konuları ele alırken dayandıkları kaynak noktasındadır. Kelam, akıl ve vahyi; metafizik ise felsefi aklın ilkelerini temel alır.(Cürcani 1266: 13-15: İbn Haldun 1954: III/1146). Felsefi aklın ilkelerinden hareket etmesi dolayısıyla metafiziksel konularda akla dayalı kesin bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bu imkânsızlığın sebebi, metafiziksel kanıtların geometrik kanıtlar gibi kesin olmasına bağlıdır. (Gazali 2000: 40-45,138, 171). Söz konusu alana ilişkin üretilen fikirler kişisel bir kurgudan öteye gidememektedir.

Razi ile başlayan Felsefe ile Kelam'ın iç içe geçtiği *memzuc* dönemde, her iki alanın konuları tek bir ilmin konularıymış gibi birbirine karışarak özdeşleşmiştir. Söz konusu iki ilmin ilkeleri, yöntemleri ve konuları birleştirilmiştir.(İbn Haldun 1954: II / 654-656). Aslında bu durum, kaynak olarak akıl ve vahyi kullanan Kelam ve sadece akli kullanan Felsefe açısından sorun oluşturmuştur. Dolayısıyla her iki ilmin ortak noktası akli kullanmaları, farklılıkları ise aklın dışında kaynak kabul edip etmemeleridir. Kelam'da metafiziksel alana ilişkin belirlenim akıl ve vahiy yoluyla gerçekleşirken; felsefede söz konusu alana ilişkin belirlenimin kaynağı sadece insan aklıdır.

Felsefe tarihine bakıldığında metafizik konusunda filozoflar arasında bir uzlaşıdan söz etmek mümkün değildir. Söz konusu süreçte metafiziğin neliğine ilişkin farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden bir kısmı metafiziği olumlarken bir kısmı da tamamen reddetme eğilimindedir.⁵ Metafiziğin

5 Metafiziğin neliğine ilişkin üç ana düşünce akımından bahsedilebilir. Bu görüşlere ve bu görüşlerin temsilcilerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Düzgün, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olamayan Bir Teolojinin İmkânı", s. 10-15

neliğine ilişkin olumlu ve olumsuz tavra bağlı olarak metafiziksel ifadelerin yapısı üzerinde durmak gerekmektedir. Metafiziğe ilişkin önermeler tecrübe dünyasına ait ifadeler olduğu gibi enformatiftirler yani bilgi vericidirler. Bilgi veren bir dil kullandıkları için değer yüklü değillerdir. Yani doğrulanabilirlikten yoksun olduklarından sadece gayb âlemine ait varsayımları ifade ederler, değer ve hüküm bildirmezler. Ayrıca metafiziksel önermelerin kaynağı insan zihnidir. İnsanın kaynaklık etmesi metafiziğe görecelik getirmektedir. Herkesin kendi tecrübelerine bağlı olarak ulaştığı sonucun aynı olmasını beklemek mümkün değildir. Böyle bir beklenti insanın doğasına aykırıdır. İnsanların farklı yapılara, birikimlere ve düşünme gücüne sahip olmaları bu göreceliğin sebebidir. Herkes kendi düşüncelerini enformatif bir şekilde ifade eder. Metafizik insanın felsefi etkinliği sonucunda ürettiği insan merkezli felsefi bir üründür (Düzgün 2001: 26).

Ahlaka ilişkin olarak üretilen metafiziksel önermeler de, diğer metafiziksel önermelerin taşıdığı özellikleri bünyesinde barındırmaktadır. Ahlaka ilişkin metafiziksel önermeler tecrübe dünyasına ait ifadelerdir ve aynı zamanda bilgi vericidirler. Söz konusu önermelerin kaynağı insan zihnidir, bu yönüyle ahlaka daha doğru bir ifade ile ahlakın kaynağına ilişkin görüşler görecelik taşır. Dolayısıyla bazı filozoflar ahlaki akılla, bazıları sezgiyle bazıları duyu veya hazla temellendirmişlerdir. İnsanların farklı düşünce gücü, birikim ve dünya görüşüne sahip oldukları düşünüldüğünde bu doğal bir durumdur. Metafiziksel önermelerin bireyi harekete geçirme, eyleme yöneltme gibi bir gayesi olmadığından insanı ahlaki eyleme yöneltmede, ahlaki davranışı gerçekleştirme noktasında harekete geçirici bir gücü yoktur. Bu durumu ahlak felsefesine ilişkin olarak üretilen düşüncelerle örneklendirmek mümkündür. Ahlakın duyu ile temellendirilmesinde ahlak ilkeleri bireysel duyguların ifadesinden öteye taşınmadığı için doğrulanıp yanlışlanamamaktadır. Nesnel bir ahlak teorisi kabul edilmediği için insanın zihni üretimini sonucu olarak ortaya konulan ahlak ilkeleri zamana, mekân ve kişilere göre değişiklik gösterdiğinden için kural koyucu bir yönü bulunmamaktadır (Kılıç 1996: 157)

Ahlaki metafizikle temellendirmeye çalışan ve ahlak ilkelerinin evrensel olması gerektiğini ilk defa dile getiren Kant'ın ahlak teorisinde, ahlaki değerlerin kaynağı insan zihnidir. Ancak Kant, ahlaki pratik akılla temellendirerek evrensel ahlak ilkelerine ulaşılabileceği varsayımına dayanan görüşü nedeniyle eleştirilmektedir. Söz konusu eleştiri, insanın doğasından hareketle yapılmaktadır. İnsan, sadece akıl sahibi bir varlık değil aynı zamanda duy-

guları, hırsları, tutkuları da olan bir varlıktır. Böyle bir varlığın her zaman rasyonel düşünmesinin ve davranmasının beklenemeyeceği ifade edilerek, insanın yapması gereken, insanın iradesinin söz konusu eğilimlerine söz geçirebilmesidir (Kılıç 1996: 157-158). Söz konusu doğaya sahip olan insanın koyduğu değerlerin mutlak olmasını beklemek mümkün değildir.

Teolojik Önermeler

Teolojik önermeler, hayatımıza nasıl bir yön vermemiz ve yaşadığımız süreç boyunca karşılaştığımız olaylara karşı ne tür bir tavır takınmamız gerektiğiyle ilgili önerilerde bulunan, kaynağı vahiy olan değer yüklü ifadelerdir (Koç 1995:39-40, vd.). Teolojik önermeler hem *ihbarî* hem de *icâbî*dirler. Fakat metafiziksel önermeler sadece *ihbarî*dirler. Çünkü metafiziksel önermelerin bireyi harekete geçirme, eyleme yöneltme gibi bir gayesi yokken teolojik önermelerin amacı işlevsel yani eylem odaklıdır. Bu işlevselliği dolayısıyla teolojik önermelerde varoluşsal bir dil kullanılır. Din dili varoluşçudur, zira Allah'a iman etmek, O'nu sevmek, dikkate almak ve O'nun mesajına kulak vermek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla iman, yalnızca zihinsel bir kabul değil, aynı zamanda ahlaki boyutu olan varoluşsal bir kanaattir (Koç 1995: 8). İman, Allah'ı sevmeyi ve O'nun emir ve yasaklarını dikkate almayı gerektiren bir yaşam biçimi sunmaktadır. Bir inanan için dini ifadeler, yapısında bu tür özellikleri taşımaktadır.

Dinlerin Tanrı öğretileri pratik ve yarar amaçlıdır. Teolojik dilin amacı sadece Allah hakkında bilgi vermek olmadığından, dinler sadece bilgi verici değillerdir. Aksine din, ilettiği mesaja kulak verenlerden Allah'ı sevmelerini, ona güvenmelerini, ona ibadet etmelerini ister ve bu davranışların her birine karşı gelen uygulamalı bir alan vardır. İnsan hayatının çeşitli alanları hakkında belirlenimde bulunan teolojik önermeler yararçı bir amaç güderler. Bu önermelerin temel hedefi; insanın duygularını harekete geçirerek, onu eyleme yöneltmektir. Böylece teolojik önermeler insanın doğru olduğuna inandığı şeye davranışsal bir bağlılık göstermesini sağlar. Bireyi hedef alan teolojik önermeler bireyi değiştirip dönüştürerek önce bireysel sonra toplumsal bir bilinç yaratmayı amaçlar (Düzgün 2001: 22-23).

Kelamda yapılan bilgi tanımının, teoloji ile metafizik arasında olması gereken ayrımı çok net bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir. Bilgi, “ilimle nitelenen kişinin sağlam ve mükemmel bir eylemi gerçekleştirmesini sağlayan şey” (Bağdâdi 1828: 5) olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla bu bilgi tanımı

teolojik bilginin eyleme dönük yönüne vurgu yapmakta ve sağlam bir eylemle bilginin kemale ereceğini vurgulamaktadır. Teolojinin metafizikle ilişkisi, teolojinin vahiy yoluyla metafiziğin ürettiği önermeleri onaylaması veya onaylamamasıdır. İnsanın fizik ötesi ile ilgili düşünceleri ve ifadeleri metafiziksel-dir. Bunlar ancak vahyin süzgecinden geçerek teolojik bir yapı kazanabilirler. Dolayısıyla teoloji ile metafizik arasındaki temel ayırt edici nokta vahiydir.

Kur'an insanın mevcut tabiatını kabul edip, bu tabiatla savaştırmaz, onu eğitmeyi hedefler. Bu amaçla Kur'an'da insana, kendisini ahlaki olgunluğa eriştirecek davranışları gerçekleştirmeleri öğütlenir. Bu davranışları yerine getirmenin yararları bütün yönleri ile insana bildirilir. Herhangi bir bireyin gerçekleştirdiği ahlaki bir davranışın hem kendisine hem de diğer insanlara yararı dokunur. Allah, inanan insanları mü'min sıfatı ile nitelendirerek, mü'minlerin, güven veren, kendisine güven duyulan kişiler olmalarını öğütle-mekte ve insanda bu alana ilişkin bilinç yaratmayı hedeflemektedir.

Kur'an'da ifade bulan teolojik önermelerde ahlaki kavramların tanımı yapılmaz, bunun yerine önerilen ahlaki değerlerin uygulamalı örnekleri verilir. Ahlaki kavramları ayırt etme yeteneği, yaratılıştan Allah tarafından insanın tabiatına yerleştirilmiştir. İnsanlık ortak tecrübesiyle, peygamber ve vahyin yönlendirmesiyle söz konusu kavramların içeriğine dair bilgiyi edinmiştir. Kur'an'ın çabası, insanların bilgisine sahip oldukları ahlaki erdemleri pratiğe geçirmeleri için ikna ve teşvik etmeye yöneliktir (Özsoy-Güler 1997:423). Her insanda doğuştan ahlak duygusu vardır. Ancak ahlaki kudret yani ahlaki fiili gerçekleştirecek irade kuvveti ve kudreti her insanda bulunmayabilir (Bertrand 1999: 18). İşte bu noktada devreye ahlaka ilişkin bilgi değil ahlaki değer duygusu girmektedir. Bu değer sisteminin temelini oluşturan önemli bir unsur da Allah'a imanındır. Allah'a iman gerçekleştikten sonra, inanın davranış boyutunu oluşturan Allah'a duyulan sevgi, saygı, şükür ve minnet-tarlıkla bağlanma süreci başlar ki bu süreç özü bakımından ahlaki bir süreçtir (Özsoy-Güler 1997:423).

a) Ahlaki Fiillerin Bildirildiği Teolojik Önermeler

İnsan hem iyiyi hem de kötüyü işleme yeteneğine sahiptir. Allah, Kur'an aracılığıyla insanın bu tabiatını yok saymaz, onu olduğu hal üzere kabul ederek eğitmeye çalışır. Kur'an'da insanın tabiatı hakkında bilgi verilmektedir. Bu bilgiler özellikle insanın ahlaki anlamda eğitilmesi ve geliştirilmesine yöneliktir (91/7-10).

Söz konusu teolojik önerme türü *ahlak* tanımı içine giren eylemleri bildirir. Bu eylemlerin Kur'an'da ifade edilmiş tarzları çeşitlilik gösterir. Kur'an'da insanın olumlu ve olumsuz eylemlerini niteleyen *hakk, maruf, adl, hayr, birr, hasene, ihsan, sıdk, takva, istikame, şer, münker, seyyie, fisk, zulm, cehalet, zan* vs. kavramlara vurgu yapılmaktadır. Bu yolla övülen ve yerilen davranış tarzları hakkında bilgi verilmektedir. Bunun yanı sıra Allah'ın mesajına kulak veren kişilerin taşınması gereken özelliklerden hareketle bir mü'minin yapması ve sakınması gereken davranışlar vurgulanmaktadır (23/8; 61/2-3; 16/91;17/34; 2/177). İnanan insanın eyleme geçmesini sağlamak amacıyla hem Allah katında hem de insanlar arasında iyilik ile kötülüğün bir olmadığı (40/58; 41/34; 32/18) belirtilerek hayırda yarışmaları (2/148) öğütlenmektedir. Kur'an'da insanı ahlaki davranışa yönlendirmek amacıyla kullanılan bir diğer üslup tarzı ise bilenlerle bilmeyenlerin bir olmadığı belirtilmesidir. Bu ifade ile akıl sahibi inanan kimselerin bu mesaja kulak verip öğüt alacağı vurgulanmaktadır (3/190; 14/52; 16/10-17; 39/9.).

Kur'an, inananların niteliklerini açıklanarak, mü'minde ahlaki eylemleri gerçekleştirme bilinci yaratmayı amaçlamaktadır. Allah'ı sevme ona saygı duyma, onun rızasını ve sevgisini kazanma bilinci olarak tanımlayabileceğimiz takva, insanı ahlaki eylemlere yöneltmede büyük önem taşır. Çünkü iman kendini ahlaki davranışlarla dışa vurduğu için iman ile eylem arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Kur'an'da birçok ayette *iman eden* ve *salih amel* işleyenler şeklinde bir niteleme bulunmaktadır (2/277;10/9;11/23). *Salih amel* doğru bir imanın dışı yansımasıdır. Herhangi bir davranışın doğruluğuna inananlar, imanlarının gereğini yaparlar (3/102, 200; 4/1,131;5/2,4). *Gayba inanan, namaz kılan, Allah'ın kendilerine verdiği nimetleri hayırlı işlerde harcayan, Kur'an'a ve Kur'an'dan önce indirilen kitaplara ve ahiret gününe inanan ve Allah'ın kendilerine gösterdiği yolda yürüyüp kurtuluşa eren kimseler takva sahibi kişiler* olarak tanımlanmaktadır (2/1-5, 177) .

Allah, inananlara söz ve davranışlarında doğruluktan ayrılmamayı, (11/112; 46/13; 61/2-3; 2/177) hayatın her alanında adaleti temel ilke olarak kabul etmeyi (16/90;25/72-73) ve dosdoğru adaletli şahitler olarak öfkelerinin haksızlığa yol açmamalarını (4/135; 5/8) önermektedir. Aynı zamanda ölçü ve tartıda adaletli olmayı 83/1-6 öğütlediği gibi savaşta düşmana karşı adil davranmayı (2/190), israftan kaçınmayı, kendilerine verilen nimetleri ihtiyacı olanlarla paylaşmayı (17/26-27, 29; 6/141; 25/67; 42/38; 64/16) ve bunu onları incitecek bir tarzda yapmamayı (2/264), anne babaya ihstanda bulunmayı,

(17/23-24; 31/14-15) akrabaya yardım etmeyi, zorluklara göğüs gerip sabretmeyi, öfkelerini kontrol etmeyi ve bağışlayıcı bir tutum sergilemeyi (3/134; 4/149; 42/43) insanlara iyilikte bulunmayı (4/36), önermektedir.

Yapılması önerilen bu güzel davranışların yanı sıra insanların kaçınması gereken ve bir inanana/mü'mine yakışmayan davranışlar hakkında bilgi verilmektedir. Bunlardan bazıları; gizli veya açıkça yüz kızartıcı çirkin işler yapmak ve her türlü kötülüğü ve haksızlığı yaparak başkasının malına-canına tecavüz etmek (7/33), gösteriş olsun diye insanları inciterek malları dağıtmak (2/264) başkalarıyla alay etmek, birbirini ayıplayıp aşağılamak, insanlara hakkında kötü zanda bulunmak, insanların gizli hallerini araştırmak, dedikodu yapmak (49/11-12; 104/1), iftira etmek, yalan söylemek, suçsuz bir insanı öldürmek, vs.

b) Mükafat ve Ceza Bildiren Teolojik Önermeler

Ödüllendirme ve cezalandırma ifadeleri içeren ahlaki önerme türü, Allah hakkında bilgi vererek insanların bir gün yaptığı bütün davranışlarından Allah'ın huzurunda hesaba çekileceğini hatırlatmaktadır. Bu hatırlatma ile Allah, insanlarda eylemlerinin sorumluluğunu taşıma bilinci oluşturmayı amaçlar. Söz konusu önermelerin ilk kullanım tarzı ödül ve ceza kipinde gelen önermelerdir. Bu önermeler, ahlaki eylemleri açıklayıp, kişinin açıklanan bu eylemleri yapması halinde ödüllendirileceğini, yapmaması durumunda ise cezalandırılacağını bildirir. Yararlı iş yapanlar da kötü eylemlerde bulunanlar da bu eylemlerinin sonucuna katlanacaklardır. Yaptıkları iyi işler lehlerine kötü işler ise aleyhlerinedir. Sonunda yaptıkları işlerden sorguya çekilip eylemlerinin karşılıklarını göreceklerdir (41/46; 45/15; 2/112; 30/44; 48/4-5). Ceza ve ödül yoluyla bildirilen ahlaki önermelerde şart kipi kullanılarak iyi ve kötü amellerin sonuçları hakkında bilgilendirilerek insanlardan iyiliğe yönelmeleri istenir. (33/31; 30/44; 41/46; 92/8-11; 41/43; 8/29; 6/54; 16/119). Örneğin,

“Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir.” (41/46)

“Kim cimrilik eder, kendini müstağni sayar, en güzeli de yalanlarsa, biz de onu en zora hazırlarız. Düştüğü zaman da malı kendisine hiç fayda vermez.” (92/8-11)

Ödül ve cezaya bağlı olarak yapılan ahlaki eylemler Felsefe’de tedbir ahlaki olarak isimlendirilmektedir. Tedbir ahlakında temel öge ödül ve cezadır. Söz konusu ahlak düşüncesi, Tanrı’nın buyruklarına uyarsam *Allah beni ödüllendirir* veya *uymazsam beni cezalandırır* şeklinde ifade edilebilir. Özellikle ateistler dinin *tedbir ahlakı*’nı önerdiğini ifade ederek bir insanın ödül ve ceza düşüncesinden hareketle eylemde bulunmasını, ahlakilik açısından eleştirmektedirler. (Russell 1972: 70-78). Ancak burada dikkatten kaçırılması gereken bir nokta insan eylemlerinin tek bir temel motif etrafında gerçekleşmediği gerçeğidir. Bir eylemin sebebi ahlaki motifler olabileceği gibi aynı zamanda ihtiyat motifleri de olabilir. Bir eylemin bir değil birden çok motifinden bahsedilebilir. Yaşamımız boyunca öyle eylemler yaparız ki bizi o eylemi yapmaya iten hem görev duygusu hem de kişisel bir yararın elde edilmesi olabilir. İhtiyacı olan kişilere yardım etmemizi emreden ve bu emre uyduğumuzda ödüllendirileceğimizi bildiren ilahi vahiy, kişinin eylemlerinde bencilliği temel hareket noktası olarak kabul etmeyen hem kendisinin hem de diğer insanların yararlarına olan bir yolla kişiye kazanç sağlar tedbir ahlakının yani cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme ümidi ile bazı eylemlerin yapılması zamanla yerini ceza ve ödül fikrini bir yana iten ahlaki davranışları yapabilme yatkınlığına bırakabileceği için yararlı da olabilir. (Aydın 1999: 325). İnsanın tabiatında olumsuz bir takım özelliklerin olduğu ve bunlardan kurtulma isteğinin varlığı herkes tarafından bilinmektedir. Bencillik bu bağlamda ele alınabilecek örneklerden biridir. Bencil olan insanların kendi bencilliklerinden kurtulmalarının tek bir yolundan bahsetmek mümkün değildir. Bu kişiden kişiye ve zamana ve zemine göre değişmektedir. Kişinin bencillikten kurtulmasının yollarından biri de ceza veya ödül olabilir. Dolayısıyla ceza ve ödüle bağlı olarak gelişen ahlaki davranışın ahlaki olmadığı söylemek mümkün değildir. (Aydın 1999: 324-325).

Allah’ın Kur’an’da sunduğu ahlaki önermelerin farklı tarzlarda ifade edilmesi aslında Allah’ın farklı insan tiplerini dikkate alarak kullandığı bir ifade tarzı olarak yorumlanabilir. Kur’an’da azapla tehdit ve uyarmanın içeriği, muhatabın ahlaki seviyesine göre değişiklik göstermektedir. (Güler 2003: 113). İnsanı ahlaki davranışa ya da ahlaklı olmaya teşvik etmenin tek yolu ödül ve ceza olarak belirtilmemektedir. Bu bazen ödül ve ceza yoluyla bazen de Allah’ın rızasını ve sevgisini kazanma yani takva, (16/30, 90; 2/195; 3/134,148; 5/13,42,93; 49/9; 60/8;) Allah’ın dostları (10/62) kavramına yapılan vurgu ile bazen iyilik ve kötülüğün bir olmadığı yönündeki kıyaslama ile desteklenmektedir. İyilik yapanlarla kötülük yapanlar hem bu dünyada he de ahiret hayatında bir olmayacaklardır. Casiye (45/21) İyilik ile kötülük bir olmadığı gibi iyilikler ve kötülüklerde kendi içinde bir değildir (Fussilet 41/34). Ayrıca Allah iyi bir sünnet yani gelenek başlatma ve iyiliğin nedeni olmayı

vurguladığı dikkate alındığında ahlaki eylem hem bireysel hem de toplumsal açıdan daha anlamlı bir zemine taşınmaktadır (Nisa 4/85; Tur 52/21).

c) Önerme Kipinde Gelen Kıssalar

Kıssa; geçmiş toplumların başından geçen ve sonraki nesiller için ibret ve öğüt niteliği taşıyan hikâyelerdir. Kıssalarla anlatım, Kur'an-ı Kerim'de de sıklıkla kullanılan bir üslup tarzıdır. Allah, Kur'an kıssaları insanlara doğru yolu göstermek, güzel ahlak sahibi bireyler olmalarını öğütlemek için etkili bir anlatım yolu olarak kullanmıştır. Kıssaların, doğru ve ibret verici olayları tasvir etmesi, iyi ve kötü toplumların durumundan haber vererek iyileri örnek göstermesi açısından önem taşımaktadır (Kaya 2002: 32).

Kur'an kıssalarında teori ve pratik bir arada sunularak söz konusu olayların pratik hayattaki karşılığı ve örnekleri gösterilerek teorik düzeydeki bilgiler, davranışlara dönüşerek hayat bulur. Kur'an kıssalarının amacı herhangi bir tarihi olayı bütün ayrıntıları ile anlatmak değil, olayı ve söz konusu olayın anlatımı ile iletilmek istenen mesajı vurgulamaktır. Kıssalarda anlatılan olaylar ve ahlaka ilişkin olarak sunulan önermeler hem bilgi vericidir hem de tarihsel bir gerçekliğe sahiptir. Kur'an, anlattığı kıssaların en güzel ve gerçek olduğunu vurgularken (Kehf, 13, Yusuf 18/13; 12/3), sözlü anlatım şekli olan kıssanın ifade gücü ve güzelliğini öne çıkarır (Koç 1995: 130). Kıssalarda anlatılan olaylarda ahlaka ilişkin genel ilkelerden söz edilerek, insanlar örnek tavır ve davranışları yapmaya özendirilmektedir. Dolayısıyla kıssalar dinin vermek istediği mesajı iletmenin güçlü ve dolaylı bir anlatım şekli olarak görülebilir. Bu kıssalar insanın kendi tecrübesinin farklı bir yorumunu içerdiği gibi, insandaki bağlılık duygusunu pekiştiren, belli bir hayat tarzını yansıtan unsurlar da barındırmaktadır (Koç 1995: 128).

Kur'an'da geçmiş milletlerin yaptıkları ve bunların sonuçlarını anlatan kıssalarda ahlaki özellikleri içeren önermelere örnek olarak Lokman ve Şuayb kıssalarını verebiliriz (31/12-19; 7/85-93). Örnekler üzerinden ahlaki davranışlara olan vurguyu ifade etmek konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Lokman kıssasında insanın şükretmesi ve nankörlük etmekten sakınması, özellikle annesinin hamilelik, doğum ve çocuğun yetiştirilmesi sürecindeki sıkıntılar hatırlatılarak ana-babaya iyi davranılması, onlara kol kanat gerilmesi gerektiği, yaptığı her iyiliğin ve kötülüğün hesabını vereceği hatırlatılmaktadır. Ayrıca Lokman oğluna namaz kılmasını, iyiliği önerip kötülüğü önermemesi, sabretmesini, insanları küçümseyip onlara karşı kibirlenmemesini, yürüyüşünde mütevazı, davranışlarında ölçülü olmasını ve alçak sesle konuşmasını tavsiye ederek öğüt vermektedir (31/12-19).

Şuayb kıssasında ise, Hz. Şuayb'ın kavmine bildirdiği ahlaki öğütler şu şekilde ifade edilmektedir. Allah'ı gereği gibi tanıyıp yalnız ona ibadet etmek, ölçü ve tartıda doğru olmalarını ve insanların mal ve eşyalarının eksik verilmemesi gerektiği ve haklarını yemekten sakınmaları, dünyada bozgunculuk çıkarıp dengeyi bozmamaları, insanları doğru yoldan saptırmamaları gerektiğini belirttiği ifade etmektedir. Hz. Şuayb'ın çağrısına kulak vermeyenlerin sonunun vahim olduğu belirtilmekte ve başına gelenler ayrıntılı bir şekilde ifade edilmektedir (7/85-93).

Sonuç olarak kıssaların Kur'an'da kullanılmasının asıl amacı, insanların bu kıssalardan ders çıkarıp ahlaki anlamda kendi bireysel dönüşümlerini gerçekleştirmelerini öğütlemektir. Bu amaçla geçmiş milletlerin yaptıklarını ve bunların sonuçlarını anlatan kıssalarda ahlaki bildirimler içeren önermeler çokça bulunmaktadır.

d) Peygamberlerin Ahlakî Örnekliğine İlişkin Önermeler

İslam dininin üç temel esasından biri nübüvvettir. Vahye muhatap olmaları dolayısıyla Allah'ın mesajını insanlara tebliğ etmek peygamberlerin görevleridir. Bu görevlerinin yanı sıra peygamberlerin insan olmaları yönüyle tebliğ ettikleri mesaja uymaları gerekmektedir. Dolayısıyla peygamberler ilahi mesajı fiilen yaşayıp insanlara örnek olmaktadır. Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Muhammed ile sona eren vahiy sürecinde Allah, insanları ahlaki anlamda iyiye ve güzele yönlendirmek, insanları eğitmek için tarihe müdahale etmiştir. Bu süreçte peygamberler, inanan ve inanmayan herkes için rol modeldirler (68/4) ve dinin insan hayatını yönlendiren ve onu eğiterek tarihin etkin aktörü haline getiren gücünün canlı şahitleridirler.

“Dinlerin vahyedilmelerinin temel sebebi, toplumlarda çıkar ilişkilerine dayalı hegemonik yapıyı sökerek ve geleneksel ilişki biçimlerini yıkarak yeni bir yapı oluşturmak ve sağduyu, adalet, özgürlük, hakkaniyet, liyakat gibi temel kavramlar çerçevesinde yeni bir yapı inşa etmektir.” (Düzgün 207, 197). Peygamberler söz konusu yapıyı inşa edebilmek için içinde doğdukları toplumun her türlü dayatmasına isyan ederek tebliğ etmekle görevli oldukları dini anlatmışlardır. Kur'an'da bu durum sıklıkla tekrarlanarak vurgulanmakta ve peygamberlerin yaşadığı tecrübeler üzerinden insanlara ahlaki önerilerde bulunmaktadır. Kur'an, peygamberler içinde özellikle Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'in örnekliğini *üsve(tün)* terimi üzerinden kavramsallaştırmaktadır

“İbrahim’de ve onunla birlikte olanlarda sizin için gerçekten güzel bir örnek vardır” (Mümtehine 60/4,6) ayeti Hz. İbrahim’in insanlığa örnekliğini bildirmektedir⁶. Kur’an’da çeşitli ayetlerde Hz. İbrahim’in sahip olduğu ahlaki özellikle hakkında bilgi verilmektedir. *Hz. İbrahim’in dosdoğru bir peygamber olduğu*, (19/41) *yumuşak huylu* (11/75), *sözüne sadık, vefakâr* (53/37), *nimete şükreden* (16/121), *misafirperver* (11/69;51/25-27) *bir kişi olduğu ifade edilerek inananlara örnek gösterilmektedir*. Hz. İbrahim’in sahip olduğu bu ahlaki özellikler övülerek inanan insanların da onun taşıdığı ahlaki özellikleri taşıması öğütlenmektedir.

Hz. Muhammed’in örnekliği ise “*Kuşkusuz sizden Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı uman ve Allah’ı çok ananlar için Allah’ın elçisinde güzel bir örnek vardır*” (Ahzab 33/21) ayeti ile ifade edilmektedir. Ayette kullanılan *usve* kelimesi uyulacak, arkasından gidilecek, örnek alınacak model anlamına gelmektedir. Hz. Muhammed teorik olarak dini ve dinin pratiği olan ahlaki tebliğ etmekle kalmamış; hayatın bütün alanlarında uygulama ve bütün incelikleriyle kendisinde sergileyen somut bir örneklik sunmuştur (Yazır, VI/76). Hz. Muhammed’in ahlaki olarak insanlar için örnek oluşturduğu ve onun yüce bir ahlak üzere olduğu (68/4) vurgulanmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed’in müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderildiği ifade edilerek, onun Allah’a çağırıcı ve insanlara doğru yolu gösteren bir ışık olarak gönderildiği ifade edilmektedir (33/45-46; 34/28).

Ayrıca Kur’an’da hem mü’minlerin hem de Peygamberin birbirlerine şahit yani örnek olması üzerinde de durulmaktadır. Bu bir ayetle ifade edilmektedir:

“*İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resulün de size şahit olması için sizi ıhlamlı bir millet yaptık.*”

“*Biz iyi ve kötü günleri, zaferi ve yenilgiyi insanlar arasında döndürür dolaştırırız. Allah bunu imanlarında sebat edenleri belirlemek ve sizden gelecek nesillere örnek kişiler (şahitler) çıkarmak için yapmaktadır.*”

Allah, insanın müminliğini bir iddia olmanın ötesine taşıyıp imanına insanları *şahit* tutacak eylemlerde bulunmasını istemektedir. “*Şahit olmak*, herkesin şahit gösterebileceği kadar tarafsızlığı, güvenilirliği ve hakkaniyet sahibi olmayı ifade ettiği kadar, *müşahede edilecek* eylemlerde bulunmayı, Kur’anın diliyle *salih amel* işlemeyi ve böylece *örnek kişi* olmayı ifade etmektedir” (Düzgün 2012: 13-14).

6 Ayrıntılı bilgi için bkz. Muammer Esen, Hz. İbrahim’in İmanı ve Tevhid Mücadelesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.52, Sayı: 2, Ankara 2011, ss.111-128

Sonuç

İnsanın eylemde bulunma sürecine metafiziksel ve teolojik önermelerin katkısı bulunmaktadır. Ahlaka ilişkin metafiziksel önermeler insani bir çabanın ürünü olması nedeniyle ahlakilik bildirmeleri açısından önem taşısa da görecelidirler ve ihbârîdirler yani bilgiseldirler. İnsanı ahlaki eyleme yönlendirmek gibi bir nitelikleri yoktur. Teolojik önermeler ise vahiy kaynaklı olmaları dolayısıyla görece nitelik taşımazlar. Dolayısıyla teolojik önermeler varoluşsal bir nitelik taşırlar; insanı eyleme yönlendirirler ve insanın ilişki içinde bulunduğu varlığın her türüyle olan ilişkisindeki tutumunu belirlemede etkin rol oynarlar. Vahiy kaynaklı olmaları nedeniyle *icabî*dirler yani kendisine kulak veren insana bir yaşam felsefesi ve bir dünya görüşü sunarlar.

Sonuç olarak insanla ilgili diğer konularda olduğu gibi ahlak konusunda da tek bir yaklaşımı benimsemek yerine insanın bütün yetilerini yani; aklını, duygularını, sezgilerini dikkate alan bütüncül bir yaklaşım tarzının benimsenmesi yerinde olacaktır. Varlıkların ve fiillerin iyi ve kötü olarak nitelendirilmesinde insan aklının, duygularının ve sezgilerinin bir bütün olarak işlediği ve bunun sonucuna göre insanın karar verip eylemde bulunduğu görülmektedir.

Kaynaklar

- *Ana Britanica* (1987). İstanbul : Ana Yay.
- Atay, Hüseyin (1995). *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*. Ankara: Semih Ofset.
- Aydın, Mehmet (1981). *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ümran Yay.
- (1999). *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Bağdadi, Abdülkahir (1828). *Usuli'd-Din*. İstanbul: Matbaa-ı Devle.
- Bertrand, Alexis (1999). *Ahlak Felsefesi*. Çev. Salih Zeki, Ankara: Seba Yay.
- Cevizci, Ahmet (2002). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yay.
- Cürcani, Seyyis Şerif (1266) *Şerhu'l-Mevakif*. İstanbul: Matbaatu'l Amire.
- Düzgün, Şaban Ali (2001). "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olamayan Bir Teolojinin İmkânı". *Günümüz İnanç Problemleri*. Erzurum: 9-27.
- -----, (2007). "Modem Uygarlığın Çatışmacı Doğasını Besleyen Kökler" *Ay Vakti*. Yıl: 7, Sayı: 82-83-84, Ankara.
- -----, (2011). "Bilgi", *Sistemik Kelam*. Ankara: Ankara Ü. Uzaktan Eğitim Yay.
- -----, (2012). *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Lotus Yay.
- Esen, Muammer (2011). "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.52, Sayı: 2, Ankara: 111-128.
- Gazali, Ebu Hamid (1119). *Tehâfütü 'l-Felâsife*. Kahire: Daru 'l Maarif.
- Güler, İlhami (2003). *Güler, İman Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay.

- Hanbel, Ahmed bin (1313). *Müsned* Mısır: Matbaatu'l Meymeniyeye.
- Heidegger, Martin (2009). *Metafizik Nedir?*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay.
- İbn Haldun (1954). *Mukadime*. Çev. Z. K. Ugan, Ankara: Maarif Vekaleti.
- İbn Manzur (1119). *Lisanu'l-Arab*. Kahire. Daru'l Maarif
- Kant, Immanuel (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay.
- Kaya, Remzi (2002). *Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri*. Uludağ Ü. İ. F. D. Cilt: 11, Sayı:2, Bursa.
- Koç, Turan (1995). *Din Dili*. Kayseri Rey Yay.
- Kuçuradi, İ. (1999). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay.
- -----, (2010). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay.
- *Kur'an-ı Kerim*
- Özlem, Doğan (1991). *Mantık*. İstanbul: Ara Yay.
- Özsoy, Ömer ve İlhami Güler, (1997). *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yay.
- Russell, Bertrand (1972). *Neden Hıristiyan Değilim*. Çev. Ender Gürol, İstanbul: Varlık Yay.
- Saruhan, Müfit Selim (2005). *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*. Ankara
- Yazır, Elmalılı Hamdi (trsz). *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yay.

DUYGUSAL ZEKÂ VE DİN ÖĞRETİMİ: İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ VE DUYGUSAL ZEKÂ GELİŞİMİ İLİŞKİSİ*

Remziye EGE**

Öz

Duygusal zekâ, bireyin, kendi duygularını anlaması, başkalarının duygularına empati beslemesi, duygu yönetimi, motivasyon ve duygularını yaşamı zenginleştirecek biçimde düzenleyebilme yetisi olarak tanımlanmaktadır. Din öğretimi yoluyla duygusal zekâ becerilerinin ve yetisinin elde edileceği ve geliştirileceği düşünölmektedir. Bu makalede İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin muhtevassından hareketle duygusal zekâ gelişimi ile din öğretimi arasındaki paralel ilişkiye dikkat çekmek hedeflenmiştir. Söz konusu ilişki, din öğretiminin inanç, ibadet, dua, ahlak öğretim alanlarındaki konulardan örnekler üzerinde belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Duygusal Zekâ, Duygusal Zekâ Becerileri, Din Öğretimi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi.

Abstract

Emotional Intelligence And Religious Education: The Relation Between Religious Culture And Ethics Course In The Primary School And Emotional Intelligence Development

Emotional Intelligence can be defined as knowing one's emotions, recognizing emotions in others, managing emotions, motivating oneself and, the skill of handling feelings in a way of enriching the life. It is assumed that the skills and ability of emotional intelligence can be gained through Religious Education. This article aims to point out the relation between Religious Education and Emotional Intelligence Development in the framework of the contents of Religious Culture and Ethics Course in the

* Bu makale, "Duygusal Zekâ ve Din Öğretimi (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı Örneği)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. [Danışman Prof. Dr. Mualla SELÇUK, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, s.157]

** Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı. remziyege@hotmail.com

Primary School. The article introduces this relation analyzing with special references to faith, worship, prayer and ethical education.

Keywords: Emotional Intelligence, Emotional Intelligence Skills, Religious Education, Religious Culture and Ethics Course

Giriş

Eğitim, bireyin, kişisel ve sosyal uyumunu ve dengesini düzenleyen bir araçtır. Öğrenmeye dayalı olan eğitim sürecinin, devamlılığını ve sürekliliğini sağlayacak en önemli faktörlerden birisi, değişimi ve gelişimi “içten dışa” doğru sağlayabilecek dinamikleri canlandırmak ve bu canlılığı korumaya çalışmaktır. Donanımlı bir varlık olan insanın, bunun farkına vararak, kendini geliştirebilmesine rehberlik etmek ve katkıda bulunmak, eğitimin en genel hedefidir (Smith 1965:23-24, Ülken 1967, Aytaç 1972).

Bilişimin ve iletişimin son derece hızlı olduğu üçüncü bin yılın başlarında, eğitim-öğretim alanındaki “yaşam boyu öğrenme” ve “öğrenmeyi öğrenme” gibi evrensel yaklaşımların yanı sıra, bireysel farklılıkları ön plana çıkarma ve öğreneni merkeze alma gibi yeni yönelişleri de yükselen değerler olarak değerlendirmek mümkündür (Fullan 1991:17, Özden 1998). Bu yaklaşımlar, bilgileri, değişmez doğrular olarak bireylere aktarmak ve belletmek yerine, bilginin işlevselliğini fark edebilen, araştıran, soran, cevapları yorumlayabilen, tercih eden, eleştiren, keşfedebilen bireyler yetiştirebilmeyi hedefler.

İnsanın bütün yönleri üzerine çeşitli bilim dallarının son yıllarda yoğunlaşan çalışmaları, geleneksel eğitim yaklaşımlarını derinden etkilemiştir. Eğitimde “öğrenmeyi öğrenme”, “aktif öğrenme”, “etkin öğrenme”, “yapısalıcı öğrenme”, “öğrenci merkezilik”, “çoklu zekâ kuramı”, “duygusal zekâ” vb. birçok kavram yeni yaklaşımların temel odağındadır. Özellikle duygusal zekâ, hızlı değişimin de bir sonucu olarak öğrenme-öğretme süreci ve öğeleriyle ilgili olarak en çok kullanılan kavramlardan biridir. Bu yeni yaklaşımlar eğitimde sadece öğrenme-öğretme sürecini değil, program geliştirme, ölçme-değerlendirme, öğretim materyallerinin öğrenme-öğretme sürecine daha aktif katılımını, yönetici ve veli profilini birçok şeyi etkilemiştir. Kısacası okulun hedefleri değişmiştir.

Türk Milli Eğitimi, ilköğretim çağında, bireye, “iyi bir vatandaş olmak için gerekli temel bilgi, beceri, davranış ve alışkanlıkları kazandırmak; onu milli ahlâk anlayışına uygun olarak yetiştirmek;” ve onu “ilgi, istidat ve kabiliyetleri yönünden yetiştirerek hayata ve üst öğrenime hazırlamak” amacını

ve görevini üstlenmektedir.¹ Sistem içerisinde yer alan derslerin her birinin bu amaca ulaşmak için katkısının bulunması beklenmektedir.

Dördüncü sınıftan itibaren okutulan, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi de, bu amacın gerçekleşmesine kendi alanı itibariyle katkıda bulunmaktadır. Din, bizzat, insanların “iyi” olmalarını istemekte ve bunun yollarını göstermektedir (Cürcanî 1988:105) Din, insanların anlam arayışlarına cevap olmak bakımından önemli bir kaynaktır (Akıncı 2002). Din, insanların geçmişi anlayarak, geleceği inşa etmelerine katkıda bulunur. Yine din, insan fitratına uygun olarak anlaşıldığı zaman, bireyin yaratıcı yeteneklerini en üst seviyeye çıkartabilir (Onat 2000:101-107). İnsan fitratına uygun olarak anlaşılan dinin öğretimi de, uygun yöntemlerle yapılırsa, öğrencilerin en iyiyi seçebilme ve uygulayabilme kabiliyetlerini geliştirmelerine yardımcı olabilir (Selçuk 2000:201). O halde “iyi” insan yetiştirme hedefine, din öğretimi de katkıda bulunacaktır.

Eğitimin de dinin de ortak tavsiyesinin, “yaratılıştan gelen sağlamlığın, sağlam olarak devralınmış olan ve gelişmeye müsait olan kabiliyetlerin keşfedilmesi ve geliştirilmesi” (Bilgin vd. 2000:33) olduğu düşünüldüğünde, dengeli ve uygun yöntemlerle verilen din öğretiminin, bu tavsiyeyi gerçekleştirmede olumlu bir işlevi olacağını fark etmek mümkündür.

Eğitim ve din, “insan davranışı”nın oluşum ve gelişimiyle doğrudan ilgili alanlardır. İnsanın davranışını ortaya çıkaran etmenler arasında ise “duygular”ın önemli bir yeri vardır (Başaran 1996:120, Köknel 2003:271). Hem eğitim, hem din, bir çeşit itici güç olarak ta görülebilecek duyguları tarafından yönlendirilen insanı, zaman zaman “ ne yaptığımı bilmiyordum, aslında öyle yapmak istememiştim” diyebilecek şekilde, düşünce-istek-eylem çelişmesine düşmesini engelleyecek faaliyetleri düzenlemesi açısından önemlidir. İnsanın böyle bir çelişkiye düşmesinin en önemli sebebi, kendini yeterince tanınamaması, sahip olduğu güçlerin ve dolayısıyla bunlarla nasıl uzlaşabileceğini veya başa çıkabileceğini, bunları nasıl kullanabileceğini bilememesi olarak düşünülebilir. İnsandaki bu güçler nelerdir ve nereden kaynaklanmaktadır, bunların sevk ve idaresi nasıl sağlanır?

İnsanı harekete geçiren öfkeleridir, üzüntüleridir, korkularıdır, zevkleridir vs. Bunların şiddetli olması halinde, insan, panikler, taşkınlık gösterir,

1 İlköğretimin amaçları için bkz. *Milli Eğitim İle İlgili Mevzuat 1*, “Milli Eğitim Temel Kanunu”, s.196.

donar kalır, gerginleşir, gevşer, rahatlar... İnsan, duyguları sayesinde hayat ile baş edebilir. Önemli olan, bu duyguları tanımak ve onların gücünden olumlu bir şekilde yararlanmaktır. Bu da, “kendini harekete geçirebilme, aksiliklere rağmen yoluna devam edebilme, dürtüleri kontrol ederek tatmini erteleyebilme, ruh halini düzenleyebilme, sıkıntıların düşünmeyi engellemesine izin vermeme, kendini başkasının yerine koyabilme, umut besleme” (Goleman 1999:50) gibi bir dizi özelliği kapsayan bir olgunlaşma sürecinde anlamını bulmaktadır.

Duygular, tehlike, acı bir kayıp, zorluklara karşın bir hedefe doğru ilerleme, eşine bağlanma ve bir aile kurma gibi yalnızca akla bırakılmayacak durum ve görevlerde yol göstericidir. Her duygu, insanı, bir şekilde hareket etmeye hazırlar; her biri insan hayatında tekrarlanan güçlüklerle baş edebilecek şekilde insanı yönlendirir. Birey, öğrenme, öğrendiğini kullanabilme, ondan etkili bir şekilde faydalanabilme etkinliklerini düzenlerken, duygularından son derece etkilenir. Örneğin, kaygı düzeyi, bilişsel süreçlerin işlevini etkiler. Yüksek kaygı, doğru dürüst düşünmeyi, üretmeyi, karar vermeyi olumsuz bir biçimde etkilediği için, öğrenme güçlükleri yaşanabilir. Tersine düşük kaygı, umursamazlığı getireceği için, öğrenme isteğini azaltır ve performansı düşürür. O halde orta derecede hissedilen bir kaygı amaçları gerçekleştirmede yardımcı olur. Fizyolojik işlevleri uyarır, birey daha verimli iş yapabilecek hale gelir (Cüceloğlu 1998: 276-281).

Kişinin kendi duygularının farkında olması, sıkıntı verici duygularla başa çıkması, kendini başarıya doğru güdülemesi, başkalarının duygularını anlaması ve temel sosyal becerilere sahip olması, hem eğitimin hem de din eğitiminin hedefleri arasındadır. Bu ise süreci planlama, uygulama ve değerlendirme ve diğer öğelerini açıklama ile ilgili yaklaşım ve kavramların yanı sıra duygusal zekâyı da gerektiren bir anlayışın ve bilincin özellikle din dersinde kullanılması anlamına gelmektedir. Bu makale “İyi insan” yetiştirmeyi hedefleyen eğitim sisteminde, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin muhtevasının, yetiştirilmek istenen insan tipine, din alanından ne gibi katkılar sağlayabileceği, duygusal zekâ olarak ta ifade edilen, bir takım yetilerin geliştirilmesiyle doğru orantılı bir olgunlaşma süreciyle ilişkisini ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu çerçevede aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Duygusal zekâ nedir?
2. Duygusal zekâ gelişiminin birey ve toplum açısından önemi nedir?
3. Duygusal zekâ gelişimi ile din öğretimi arasında nasıl bir ilişki vardır?
4. Din öğretimi yoluyla duygusal zekâ gelişimi desteklenebilir mi?

Duygusal Zekâ Nedir?

Goleman, Duygusal Zekâ'yı, kendini harekete geçirebilme, aksiliklere rağmen yoluna devam edebilme, dürtüleri kontrol ederek tatmini erteleyebilme, ruh halini düzenleyebilme, sıkıntıların düşünmeyi engellemesine izin vermemeye, kendini başkasının yerine koyabilme ve umut besleme gibi yetilerle açıklamaktadır (Goleman 1999:50). Goleman'a göre beynin düşünen parçası, beynin duygusal parçasından üremektedir. Beynin düşünen ve duygusal parçaları genelde yaptığımız her şeyde birlikte çalışarak, gerek iş yaşamında gerekse özel yaşamda başarılı ve mutlu olmayı sağlamaktadır. Bu da, genellikle, insanların duygusal zekâ becerilerine bağlı olarak gelişim göstermektedir.

Goleman, insanın iki zihne sahip olduğunu söylemektedir. Bunlardan birisinin düşünmeyi (akılcı zihin), diğerinin hissetmeyi (duygusal zihin) gerçekleştirdiğini; bu iki zihnin etkileşimiyle zihinsel yaşantının meydana geldiğini belirtiyor (Goleman 1999:23).

Duygusal zekâ becerileri (Emotional Quotient-EQ), bilişsel (Intelligence Quotient-IQ) becerilerin karşısı değildir, daha çok kavramsal düzeyde ve gerçek dünyada dinamik bir etkileşim halindedirler. Belki de bilişsel zekâ ile duygusal zekâ arasındaki en önemli fark, yaratılışın, bir çocuğun başarı şansını belirlemeyi bıraktığı yerden devam etmek üzere ebeveynlere ve eğitimcilerle bir fırsat yaratan duygusal zekânın daha az kalıtım yüklü olmasıdır (Goleman 1999:10).

Toplumda en zeki insanların, gem vuramadıkları tutkuların, söz geçiremedikleri dürtülerin esiri olabilmeleri her zaman mümkündür. Yüksek IQ'lu (Intelligence Quotient) kişiler özel yaşamlarını hayret edilecek ölçüde kötü yönetebilirler. Goleman'a göre IQ 'nun hayattaki başarıya katkısı en fazla yüzde yirmidir; geri kalan yüzde sekseni belirleyen başka etkenler vardır. Şöyle düşünmek de mümkündür: Bir kişinin toplumda edindiği yeri, sonuçta IQ'ya ilaveten, sosyal sınıftan, şansa kadar uzanan etkenler belirler. Her bakımdan eşit imkânlarla sahip kişilerin farklı yazgılarını açıklamakta da IQ'nun pek yardımı olduğu söylenemez. Akademik zekâ, yaşamın getirebileceği değişiklikler ve imkânlarla hazırlıklı olma konusunda çok etkili olmayabilir. Oysa yüksek IQ, zenginliğin, saygının, ya da mutluluğun bir garantisi olmadığı halde, pek çok eğitim sistemi, akademik becerilere takılıp kalarak, kişinin geleceğini belirlemekte çok önemli rolü olduğu düşünülen “duygusal zekâ” yetilerini göz ardı edebilmektedir.

Duygusal yetenek, ham zekâ dahil, var olan diğer yeteneklerimizi ne kadar iyi kullanabileceğimizin belirleyicisidir. Birçok bulgu gösteriyor ki, duygusal yetenek sahibi -kendi duygularını tanıyan ve idare edebilen, başkalarının duygularını okuyup onlarla etkili bir şekilde başa çıkabilen- kişiler, hayatın her alanında -gerek romantik, yakın ilişkilerde, gerekse kuruluş içi politik ilişkilerde başarıyı belirleyen sözsüz kuralları kavrama becerisinde avantajlıdırlar.

Duygusal Zekâ Yetileri Nelerdir?

Duygusal zekâ, Çoklu Zekâ Kuramı içerisinde belirlenmiş zekâ alanlarından “kişisel” ve “kişilerarası” olarak da adlandırılan iki alanı ifade etmektedir. Bu alanların kendine has özelliklerinden hareketle, sistemleştirilen ve kabul gören duygusal zekâ alanının yetilerini şu şekilde sıralamak mümkün gözükmektedir:

Öz bilinç: Kendini tanıma. Gerçek duygularını tanıma ve bu sayede hayatının kontrolünü elinde tutarak, onu daha iyi idare edebilmektir.

Duyguları İdare edebilme: Duyguları uygun bir biçimde idare ederek, kendini yatıştırma, yoğun kaygılardan, karamsarlıktan, alınganlıklardan kurtulma yeteneğidir. Bu sayede huzursuzluklarının kaynağına inebilme ve onları değerlendirebilme imkanına kavuşarak, olumsuzluklarla daha iyi baş edebilmektir.

Kendini Harekete Geçirme: Duyguları bir amaca yönelik olarak harekete geçirebilme. Dikkati toparlamada, kendine hakim olabilmede, doyumunu erteleyebilmede becerili olma. Bu sayede, üretken, etkili ve yüksek performansa sahip olabilmektir.

Başkalarının Duygularını Anlamak: Empati yeteneği. Kendini tanıma ve bilme donanımını, başkalarını anlama ve ona göre davranmayı gerçekleştirecek bir biçimde kullanabilme. Ötekinin ne olduğu ve ne istediği hakkında duyarlı olabilmektir.

İlişkileri Yürütebilmek: Başkalarının duygularını idare edebilme. Bu sayede kişiler arası ilişkiler konusunda belli bir yetkinliğe ulaşarak, her alanda başarılı olabilecek bir performans ortaya koyabilme.

Yukarıdaki sıralamayı Salovey’den alan Goleman, kendisi de aynı sınıflamayı şu kavramlarla ifade etmiştir: Özbilinç, kendine çekidüzen verme, motivasyon, empati, sosyal beceriler (Goleman 1999:394).

Bu yetilerle, IQ yetileri arasında karşıtlık olmadığını belirtmekte fayda vardır. Duygusal zekâ, bugüne kadar hiç var olmayan bir alanın icadı değildir. Duygusal zekâ ve IQ yetileri, birbirinden farklı alanları ifade eden yetilerdir.

Din Öğretimi ve Duygusal Zekâ Gelişimi İlişkisi

Din öğretimi ile duygusal zekâ gelişimi arasında, yetiştirilmek istenen birey profilinin özellikleri ile ilgili etkileşimsel bir ilişki olduğu varsayılmıştır. Din öğretiminin, genel ve özel amaçlarıyla birlikte, kapsadığı alanlar –iman, ibadet, ahlak- da göz önünde bulundurulduğunda, duygusal zekâ gelişimiyle anlamlı bir ilişki içerisinde bulunduğu söylenebilir. Çok boyutluluğuyla ve bütünlüğüyle hayatı kuşatan din olgusunu, eğitim alanına taşırken, eğitilecek bireye de, çok boyutluluğu ve bütünlüğü koruyacak şekilde yaklaşılmalıdır. Bireyin, bilişsel, duyuşsal ve devinişsel bakımdan dengeli öğrenmeler gerçekleştirilmesine imkan hazırlanmalıdır. Gelişim özelliklerine, ilgi ve ihtiyaçlara göre bu alanlara ait öğrenmelerin yoğunluk düzeyi farklı olabilir; ancak, hiçbir zaman birbirinde kopuk bir şekilde gerçekleştirilmemelidir. Çocukların hayatı bütüncül bir yaklaşımla kavrayabilmeleri için din eğitiminden gelen katkının göz ardı edilmemesi gerekir. Bunu sağlayacak bir din eğitiminin de, bireyin kişisel bütünlüğünü oluşturmada ve geliştirmede katkı sağlayacak şekilde düzenlenmesi gerekir. Kişisel bütünlük, insanı insan yapan özellikler toplamının, yaratılışa uygun olarak korunup geliştirilmesiyle sağlanabilir. Özellikle örgün eğitimde, bilişsel faaliyetler kasıtlı olarak, ön plana çıkarıldığında, öğrencilerin, hayal kurma yetenekleri ellerinden alınır; bilişsel düzeyde öğrenilenler, “atıl bilgi” olarak kalır, yeni durumlara yeni çözümler üretebilme heyecanı, isteği daha uyanmadan köreltilmiş olur. Öğrenciler düşünmenin hayati önemini fark edemedikleri için, düşünme ihtiyacı hissetmezler, bilgiler, alınıp olduğu gibi geri verilen emanetler olarak kalmaya mahkum olur. Olaylara ve olgulara çok boyutlu bakabilme alışkanlığı kazanamayan, kendilerini ifade edebilme becerisini geliştiremeyen, seçemeyen, sorumluluk alamayan öğrenciler, uyum sorunlarıyla karşı karşıya kalır. Böylece, aklını –duygusal ve zihinsel olarak bir bütün halinde- etkin bir şekilde kullanma becerilerini geliştiremediği için, ümitsizlik, kaygı, üzüntü, korku vb. olumsuz duyguların esaretine girer ve motivasyonunu kaybedeceği için kendi içinde ve varlık alanında anlamlandırma zorlukları yaşar. Oysa eğitim, bireyi aklı, kalbi ve bedeni ile bir bütün olarak kavradığı sürece başarılı sonuçlara ulaşılabilir. Din öğretiminin de yapmak istediği, bireyi bir bütün olarak ele alarak, potansiyelini geliştirmesine din alanından katkı sağlamaktır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin muhtevası içerisinde yer alan öğretim alanlarının her birinin duygusal zekâ gelişimini desteklediği düşünülmektedir.

İnanç öğretimi yoluyla, diğer yetilerin de kendisine dayanması bakımından duygusal zekâ yetilerinin en önemlisi olarak kabul edilen “iç görü sahibi olmak, kendini bilmek, iç dünyasının farkında olabilmek” şeklinde ifade edilen “öz bilinç” yetisi geliştirilebilir.

İnanç öğretimi yoluyla, önemli bir duygusal zekâ yetisi olan “empati” de geliştirilebilir: “Hiç kimse, kendisi için arzu ettiğini başkası için de arzu etmedikçe iman etmiş olmaz.”² Bu hadis, insanların, önemli bir duygusal zayıflıklarından hareketle, imanı, bu durumun iyileştirilmesine bağlamaktadır. Bencillik, insanın en etkili duygularından biridir. Kendini tam olarak tanıyamamış –öz bilinç yetisi gelişmemiş- bir bireyin, başkalarının duygularından haberdar olma –empati- yetisini geliştirmesi pek mümkün gözükmemektedir. Bu yeti, küçük yaşlardan itibaren kazanılan alışkanlıklarla elde edilebilir.

İnsanın en önemli duygularından biri de “güven” duygusudur. İnanç öğretimi yoluyla, kendisini ve kendisi dışındaki her şeyi yaratan, yaşatan ve bunu sevgiyle yapan Allah inancına ulaşmış olan çocuk, nerede olursa olsun, kendisiyle birlikte olan³ bir varlığa güvenmekle, çok önemli bir duygusal kazanım sağlamış olur: korkularını, üzüntülerini, kaygılarını denetleme imkanı bulur, O’ndan güç alır, davranışlarını O’na göre düzenler. Bu da duyguları idare edebilme adına önemli bir duygusal zekâ yetisinin gelişmesini sağlar.

İnanç öğretiminde, ahret inancı konusu, duygusal zekâ yetilerinin hemen hepsinin gelişimine katkıda bulunur; ölüm gerçeği ve yapılan hiçbir şeyin karşılıksız kalmayacağı inancı, insanın, duygularını idare edebilme ve kendini harekete geçirebilme (motivasyon) yetisini kazanmasını zorunlu kılar. Hayatın geçiciliğine ve aynı zamanda ahrete inanan insan, zamanını iyi yönetecek biçimde tedbirler alma ihtiyacı hisseder. Sorumluluklarının idrakinde olmaya çalışır. Kendini denetleme becerisi geliştirmeye çabalar. Dürtüleriyle hareket etmemenin yollarını arar. Her duruma uyum sağlayabilecek ve her durumu kendi şartları içerisinde değerlendirebilecek bir bakış kazanmaya çalışır. Kendisiyle ve başkalarıyla barışık olacak şekilde ruh halini düzenleyebilme becerisi elde etmek için uğraşır. İşte, ahret inancı öğretimi yoluyla, bu becerilerin elde edilebilmesi için gerekli duygusal donanım sağlanabilir.

2 Buhârî, İman, I.

3 “...nerede olsanız, o (Allah) sizinle beraberdir.”(Hadid 57/4).

İbadet öğretimi yoluyla da duygusal zekâ gelişimi desteklenebilir. Temizlik ile ilgili konular, “öz bilinç” gelişimini destekleyen konulardır: İnsanın her yönden –beden, elbise, kalp- temiz olmaya özendirildiği konuların öğretimi yoluyla, temizliğin, onun kendisiyle barışık ve verimli bir birey olarak, kendine güvenmesine ve ilişkilerini bu güven temeline oturtmasına yönelik bir bilinç geliştirmesine katkıda bulunabileceği ortaya konulmaktadır. “Allah temizdir, temizliği ve temiz olanları sever”, “Allah temizlenenleri sever” gibi öğretilerle, Allah’ın sevgisini kazanmanın yollarından biri olarak gösterilen temizlik konusu, bu duygusal uyarının etkin bir şekilde işlenmesiyle, alışkanlıklar edinilmesini sağlayabilir. Ayrıca, bütünsel anlayıştan hareketle, temizliğe dayalı olarak geliştirilebilecek sağlık anlayışı, sağlık emanetinin korunması açısından din ile ilişkilendirildiğinde, bireyin bütüncü bir hayat anlayışına sahip olabilmesine katkı sağlayabilir. Bu yolla, hayatın duygusal ve zihinsel alanda bir denge kurarak yaşanmasının anlamına ve önemine vurgu yapan duygusal zekâ gelişimi açısından bir anlayış farkı yaratılabilir.

Oruç ibadetinin ve Ramazan ayının manevi havasının kişiye ve topluma kazandırdıkları çerçevesinde işlenen konular, duygusal zekâ yetilerinin hepsiyle doğrudan alakalı konulardır: İnsanın iradesini güçlendiren ve dayanma gücünü artıran oruç ibadeti, duyguları idare edebilme noktasında, duygusal zekâ gelişimine önemli katkıda bulunur. İnsan, hazzı ertelemenin getirdiği tatmin duygusunu öyle kuvvetli bir şekilde yaşar ki, bu şekilde edindiği duygusal bilinç, onun karakterine damgasını vurarak, daha başka durumlarda da kendisini kontrol edebilir hale gelme becerisi kazanmasına yardımcı olur. Bu durum, ibadetin asıl amacını ortaya koyması bakımından önemlidir: güzel davranışlar sergilemek bilincini ve alışkanlığını elde etmeye çalışmak. Ramazan ayı boyunca, bu bilinci oluşturmaya çalışan birey, diğer zamanlarda da bu bilinçle hareket etmek için oluşturduğu duygusal veri tabanını kullanmayı öğrenebilir. Bu sayede, oluşan öz bilinç becerileri, diğer duygusal zekâ yetilerinin gelişmesine de önderlik eder: açlık tecrübesi, aç ve muhtaç durumda olan insanların anlaşılması bağlamında empati becerisini geliştirir. Komşusu aç iken, kendisi tok yatanın neden kınandığını anlaşılabilir. Diğer zamanlardan daha çok gerçekleştirilen toplumsal birliktelikler (iftar davetleri, teravi namazları, bayram), ilişkilerin gözden geçirilip, yeniden düzenlenmesinde ve bu yolla sosyal becerilerin geliştirilmesinde önemli rol oynar. Dolayısıyla, bir aylık bir duygusal ve fiziksel antrenmanla, insanlar yenilenir ve bilinç tazeleme fırsatı bulur. İbadet öğretimi, bu bilincin oluşması ve gelişmesine katkıda bulunur.

Namaz ibadetinin öğretildiği, özellikle, namazın insana kazandırdıkları bağlamında ele alınan konular çerçevesinde, duygusal zekâ gelişimi açısından büyük öneme sahiptir. Namaz, insanın, Allah ile ilişkisinin çok özelleştiği bir ibadettir. Duyguların harekete geçtiği, huzur ve tatminin yaşandığı bir teneffüs zamanıdır. Törenselleşmiş olarak yerine getirildikten sonra, asıl önemi ortaya çıkacaktır: duygusal anlamda kendisinde bıraktığı derin iz, onun, zamana ve mekana bağımlı olmadan “kulluk” görevini yerine getirmesi için adeta itici bir güç olacaktır. “Beni anın ki, ben de sizi anayım” (Bakara, 2/152) ifadesi, bu duygusal yaklaşmanın ve bağlantının önemini ortaya koymaktadır. Bu inancın ve güven duygusunun kazanılması, duygusal öz bilincin sağlanmasıyla mümkündür. Allah’ın huzurunda olmanın ne hissettirdiğini fark eden bireyin, her zaman bu fark edişin bilinciyle hareket etmeye çalışması, namaz ibadetinin hedefine ulaştığını gösterir. “...Namazında dikkatli ve devamlı ol, çünkü namaz insanı çirkin davranışlardan, akla ve sağduyuya aykırı olan her türlü kötü şeyden alı koyar...” (Ankebut, 29/45) ayeti, “...Yazıklar olsun şu namaz kıılıp duranlara ki, onlar namazlarında bilinçsizdirler” (Maun, 107/4-7) ayetiyle bir arada düşünüldüğünde, bu bilinç halinin önemini ortaya koyar. Bu bilinç hali, duygularını incelterek daima duyarlılık gösterebilmesi adına insanı kuşatır: “Gerçek şu ki, insan kolay kolay tatmin olmayan bir yapıdadır: Başına bir kötülük geldiği zaman sızlanmaya başlar. Bir iyilik ile karşılaşınca da onu bencilce sahiplenip başka insanlardan uzak tutar. Ancak namazda bilinçli olarak Allah’a yönelenler böyle değildir.” (Mearic, 70/19-22) Namaz ibadetinin, duygusal zekâ gelişimi bakımından, bir öz yönetim biçimi olması dolayısıyla zaman yönetimiyle (Güçlü 2001:89) de doğrudan ilgisi vardır. Zamana bağlı olarak gerçekleştirilen bu ibadet, insanın yaşadığı olayların kontrolünü sağlaması, kendini yönlendirerek olayları yönetmesi ve hedeflerine ulaşması için zamanı etkin bir biçimde planlayarak kullanması bakımından katkı sağlar. Bir işi bitirerek diğerine geçmek (İnşirah, 97/7-8) bilincine dayalı bir zamanlama anlayışının oluşması sürecini etkiler.

Zekât ve Sadaka ile ilgili konular, bireyin, kendini tanıyarak, duygularını idare edebilmesi ve bu yolla kişisel gelişiminde ve kişiler arası ilişkilerinde mesafe kat edebilmesi için, önemli veriler sağlamaktadır. Bir arada yaşamının bir ihtiyaç olduğu vurgusundan hareketle, toplumsal yardımlaşma ve dayanışmanın temeline, bireyin iç dünyasındaki dengelerin sağlanmış olmasını oturtan bu veriler, birey bilincinin oluşmadan toplumsal bilince ulaşamayacağını ortaya koymaktadır. İnsanın çok sevdiği ve var olmasının temeline koyduğu mülkiyet duygusuna bağlantılı bir biçimde gelişen cimrilik, bencillik, aç göz-

lülük, kıskançlık gibi duygu durumlarının, ibadet öğretimi yoluyla eğitilmesinin mümkün ve gerekli olduğu düşünülmektedir. Vermenin çok zor olduğu, ancak, sağladığı huzurun ve tatmin duygusunun, duygusal belleğe kaydedilerek, benzer durumların bu yaşantılardan esinlenen davranış değişikliklerine yol açabilmesi için çalışmak, duygusal zekânın gelişimine önemli bir katkıda bulunacaktır.

Hac ve Kurban'ı anlatan konularda da, duyguların yönetilmesi ve empati becerisinin kazanılmasına etki edecek konuların yer aldığı tespit edilmiştir. Hac ibadeti kişinin, hayatın çok önemli bir boyutuyla karşı karşıya gelmesini temin eder: Çok çeşitli ırklardan, değişik dilleri konuşan, farklı davranan insanların varlığını yakinen müşahede eden insan, kendi ve kendi dışındakilerle ilgili algısında önemli farklılıklara ulaşır. Kul olma bilincini, eşitlik, çeşitlilik gibi süzgeçlerden geçirir. Zorluklarla baş etmenin bilincine ulaşır. Alıştığı ve kendisine önemsizmiş gibi gelen –ot koparmak, canlılara zarar vermek, uygunsuz sözler söylemek gibi- davranışları, bilinç düzeyinde bir kere daha gözden geçirme imkanı bulur. Allah'a yakınlaşmanın en etkili sembollerinden biri olan “kurban” ibadetiyle, Hz. İbrahim'in yaşadığı güçlüğü, duygusal anlamda paylaşır; gücünün üzerinde yük üstlenmenin gerektirdiği fedakarlığın farkına varır, bu bağlamda, kendine ve Allah'a verdiği sözlerin anlamını bir kez daha düşünme fırsatı bulur ve tövbe edere k kendini temizleme imkanına kavuşur. Tüm bunlar, diğer ibadetlerde olduğu gibi, insanda bir bilinç halinin oluşması ve davranışların bu bilinçliliğe dayandırılması noktasında önemli yaşantılardır. Şüphesiz, duygusal yaşamı zengin olanlar, diğerlerine göre bu bilince ulaşmada edinilecek duygusal zekâ yetileri bakımından daha şanslı olurlar. O halde, ibadet öğretimi yoluyla, duygu dünyasının zenginleştirilmesi, duygusal bilinçliliğin yaşanması demek olan duygusal zekâ gelişimine olumlu katkıda bulunacaktır.

Dua öğretimi yoluyla da duygusal zekâ gelişimine katkı sağlanabilir. Dua, bir iletişim biçimidir. İnsanın çoğunlukla güçsüzlüğünü fark etmesinin ardından gelen, halini arz etmeyi, yakarmayı, istemeyi vs. içeren önemli bir duygu halidir. Duygusal öğrenmelerin baskın olduğu ilköğretim çağında dua öğretiminin önemi büyüktür. Dua, insanın içerisinde bulunduğu durumu değerlendirme ve kendini geliştirme bakımından önemli bir araçtır.

Çocuklar, inanç öğretimi yoluyla Allah'ın ne kadar güçlü olduğunu kavradıktan sonra, dua yoluyla O'nun gücüne sığınmanın verdiği güven duygusunu yaşayacaklardır. Çok içten duygularla yöneldikleri bu durum, yetişkinler tarafından iyi bir şekilde değerlendirilmelidir. İsteklerinin gerçekleşmemesi

durumunda güvenlerinin sarsılmaması için, dua ibadetinin, iç huzurun sağlanması ve Allah ile iletişimin devamlılığı için gerekliliği bağlamında duygusal bir bilinç oluşturulmasına çaba sarf edilmesi gerekir. Çocuklar, bu durumu fark etmeleri halinde, onlar için asıl önemli olanın isteklerinin hemen yerine getirilmesi değil, Allah ile aralarında böylesine özel bir ilişkinin bulunması olduğu bilincine ulaşacaklardır. Ayrıca, dua öğretimi de, tıpkı diğer ritüellerde olduğu gibi, çocuklarda, modelleme suretiyle yerleşebilir: çocuk, kendisini dua etmeye teşvik eden yetişkinlerin, dua ettiklerini ve olumlu bir biçimde etkilendiklerini görmezse, bu teşvik pek işe yaramaz. Duygusal ayna görevini yerine getiremeyen yetişkinler, çocukların, bu önemli duygularını yönlendirebilmelerine yardımcı olamazlar. Bu yüzden, çocuğun model ihtiyacı, uygun bir şekilde karşılanmalıdır. Hz. Muhammet, dua konusunda da model olmuştur. Kendisi her durumda sık sık dua ederek, bu konuda insanları teşvik etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de, duanın önemi ve gereğinin vurgulanmasının yanı sıra, pek çok dua örneği de vardır:

“...Bana dua ediniz, duanıza karşılık vereyim...” (Mümin,40/60)

“Kullarım, beni senden sorarlarsa (bilsinler ki), gerçekten ben, (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm...” (Bakara, 2/186)

Dua öğretimiyle ilgili konularda, çocukların günlük konuşmalarında yer alan bazı ifadelerin, dini bakımdan anlamı ve değeri ortaya konulmuştur. Çocuklar, kültürün aktarılmasında en önemli araç olan dili kullanmaya başladıkları andan itibaren, anlamlarını bilmeseler de, yetiştikleri ortamın kültür öğelerine ait ifadeleri kullanmayı öğrenirler. Günlük konuşmalarında, kültürün en önemli ögesi sayılan “din”e ait ifadeleri kullanmayı öğrenen çocuklar, bunların ne anlama geldiğini daha sonra anlarlar. Sabah uykudan uyanmasından itibaren, gün içinde insanların birbirine sürekli “iyi dilekler” de bulunduğunu gözlemlerler: günaydın, iyi sabahlar, ellerine sağlık, afiyet olsun, iyi işler, iyi yolculuklar, Allah kazadan beladan korusun, Allah yardımcın olsun, başarılar dilerim, Allah rahatlık versin, gibi. Burada asıl önemli olan, bu kullanılan ifadelerin, gerçek bir duygusal bilinç oluşturacak şekilde içselleştirilmesi için çalışmaktır. Dilleri söylediği halde, gönüllerinin haberdar olmadığı dilek ve duaların, insanın kişisel gelişimine bir katkı sağlamayacağı muhakkaktır. Duanın, duygusal zekâ gelişimi açısından, iyimserlik duygusunun işlevsel olmasına sağladığı katkı en önemli getirisidir. İyimserlik (olumlu düşünme alışkanlığı), diğer duygular gibi öğrenilebilen bir duygusal beceridir. İyimser olmaya bilinçli bir şekilde çabalayan insan, ümit gibi, diğer olumlu duygula-

rını yönetmeyi de öğrenir. Hayata uyum sağlama sürecinde, umudunu hiçbir zaman yitirmeyeceği için, başına gelen olumsuz durumları “durumsallık” çerçevesinde değerlendirebilmeyi, yaptığı hatalardan ders çıkarabilmeyi öğrenir. Diğer önemli bir kazanım da, empati yetisidir. Kendi istekleriyle yüzleşebilen birey, ötekiler için de dilekte bulunmanın anlamını kavrayabilir, hazzını duyabilir. Dua öğretimi yoluyla, bu beceriler kazandırılabilir.

Ahlâk öğretimi de duygusal zekâ gelişimini destekler. Ahlak öğretimi, kişilik gelişiminin önemli bir yapı taşıdır. İnsanın davranışlarına kaynaklık eden önemli güçler, ahlâk öğretimiyle eğitilebilir ve kişi bu sayede, kendini ve başkalarını mutlu kılacak yapıp etmeleri karakter haline getirebilir. Ahlak öğretimi, bu önemli güçleri (duygular, eğilimler), uygun bir şekilde yönlendirmeyi hedefler. Bunu yaparken dikkat edilmesi gereken bazı ilkeler şunlardır:

Duygulanımlar ve eğilimler, ne kadar sık ortaya çıkma fırsatı bulursa, o kadar çok pekişir ve yerleşir. O halde, iyi olanların pekiştirilmesi, iyi olmayanların yerleşmemesi için çalışılması gerekir.

Çocukların özdeşim kurabileceği modeller sunmak, onların duygu dünyalarını destekler ve bu yolla yalnız olmadığını düşünen çocuk, daha uygun davranmayı başarabilir. Bu noktada yetişkinler, birer duygusal ayna vazifesi gördüklerini hiçbir zaman unutmamalıdır. Bu dönem çocuğu için, söylenilen şeyler ne kadar etkisiz ise, yapılan veya gösterilen şeyler o kadar etkilidir. Çocuklar, bu anlamda gerçek hayat tecrübelerini, kendi kişisel tecrübeleriyle birebir örtüştürerek, sorunlarına çözüm bulabilirler.

Çocukların yaşadığı bazı duygu durumları, onun gelişimine katkıda bulunmak amacıyla, kullanılabilirler. Çok istediği bir şeyi, daha çok istediği bir şey için feda etmeyi öğrenebilirler; bu sayede, otonom ahlak anlayışının oluşması ve gelişmesi sağlanabilir.

Çocuklar neyin iyi neyin kötü olduğu hakkında doğru bir bilgilendirme süreci yaşamalıdır; bu süreç, kendilerini iyi şeyleri yapma, kötü şeyleri yapmama yönünde deneyimlerini artırmayı ve alışkanlık kazanmayı getirecektir. Bu doğru bilgilere dayalı olarak içinde buldukları durumları akıl süzgecinde geçirecekler, ve yapıp yapmama konusunda irade sergileyebileceklerdir.

Çocuğun, kendisiyle ilgili algılarını sağlam zemine oturtmak, ahlak öğretiminde çok önemli bir ilkedir. Kendini olumlu yüklemelerle algılayan bir çocuğun, aksi halde olan bir çocuğa kıyasla, ahlaki gelişimi daha sağlıklı olur. Çocuk, her durumda kendini değerli görmeye devam edebilecek bir benlik

algısıyla eğitilmelidir. Yanlış ve kötü olan “davranış”tır ve düzeltilebilir, bu davranışı sergilemesi, onun öz değerinden hiçbir şey eksiltmez. Ayrıca, bunu kendi için bu şekilde özümseyen çocuk, kendi dışındaki insanları da bu şekilde algılamayı alışkanlık haline getirir.

Çocuklar, küçük yaşlardan itibaren gelişimsel özellikleri dikkate alınarak, sorumluluk duygusuyla tanıştırılmalıdırlar. Yaptıkları veya yapmadıkları şeyler konusunda, sonuçlar ve elde edecekleri menfaatler ya da cezalar, uygun bir şekilde onlarla paylaşılmalıdır. Otonom ahlâka geçişin sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için, sorumluluk duygusunun yerleşmesi gerekmektedir. Bu duyguyu, küçük yaşlardan itibaren sağlıklı bir şekilde yaşayan insanların, hayatlarında, iyiyi kötüden ayırdedebilecekleri ve her durumda kendilerini olumlu motive edecek bir melekeleri gelişir ki buna vicdan demek mümkündür. Vicdan, kişinin karar verme mekanizmasını doğrudan ilgilendiren ve onu iç dinamikleriyle yönlendiren bir melekedir. Doğuşta herkeste var olan bu meleke, eğitim vasıtasıyla olgunlaşmakta ve güçlenmektedir. Eğitim, pek çok şeyin yanı sıra, yukarıda belirtildiği gibi kendi davranışlarının sorumluluğunu yüklenme yönünde bir duyarlılığı oluşturabilecek faaliyetler halinde düzenlenirse, vicdan eğitimi gerçekleşecektir.

Ahlâk öğretimi ile ilgili konulara bakıldığında duygusal zekâ yetilerinin gelişmesine doğrudan katkıda bulunduğu görülmektedir. Konularda, genel olarak, başkalarına duyulan ilgiyi yansıtan davranışlara ve duygulara sahip olma bağlamında bir ahlâkî gelişimin sağlanmaya çalışıldığı tespit edilmiştir: Paylaşım, yardım, özverili davranış, başkalarına karşı hoşgörülü ve toplum kurallarına uyum sağlamaya istekli olmak ile ifade edebileceğimiz bu ahlâkî gelişim,

Çocukların “iyi”yi “kötü”den ayırt eden şeyi kavramakla birlikte, “iyi” olarak algıladıkları şeyle tutarlı davranış alışkanlıkları geliştirmeleriyle,

Başkalarının huzuru ve haklarına karşı bir sorumluluk duygusu, ilgi ve saygı geliştirmenin yanı sıra, bu ilgi ve saygıyı, şefkatli, yardımsever, nazik ve merhametli hareketlerle ifade etmeleriyle,

Ahlâkî kuralların ihlalinde, utanç, suçluluk, öfke, korku ve hor görme gibi olumsuz duyguları da yaşamalarıyla sağlanabilir.

IV. Sınıf konularında, ahlâkî gelişim, daha çok, dînî değerler yoluyla, kişinin öz bilinç yetisi edinmesine uygun muhtevayla ele alınmıştır: Dinin,

“ben”in “ben” olmasına katkısı vurgulanmıştır: Ben akıllı ve inanan bir varlığım, dolayısıyla, insanları sever ve saygı duyarım, dinin bana öğrettiği gibi, dosdoğru olurum, iyi, doğru ve güzel olanı yaparım, çevremi korurum, çalışırım, Allah’ın yardımına güvenirim ve başarırım. Daha sonra, “ben” bilinci, “Ailem ve Din” ünitesiyle, çocuğun, bu becerileri ilk olarak edindiği ortama taşınmıştır. Son olarak, “Sevinçlerimizi ve Üzüntülerimizi Paylaşalım” ünitesiyle, dini değerler yoluyla “ben” bilincinden toplumsal bilince doğru, bir katkı sağlanmaya çalışılmıştır. Başkalarının duygularını anlayabilme (empati) ve onları idare edebilme yetileri, ahlak gelişimini destekleyen en önemli duygusal zekâ yetileridir. Hz. Muhammet, kendisine, İslam’ın ne olduğunu soran kişiye, “İslam güzel ahlâktır” dedikten sonra, “güzel ahlâk”ı da şöyle açıklamıştır: “Sana darılan, seninle ilişkiyi kesen kimse ile barışmandır, sana vermeyene vermendir, sana eziyet edeni hoş görüp, affetmendir.” (Dârimî, Rikâk , 47. Bâb). Tüm bu zor eylemleri gerçekleştirebilme, güçlü bir empati yetisine sahip olabilmeyi gerektirir. “İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü, en büyük iyilik hangisi ise onunla defet. Böyle yaparsan, aranızda düşmanlık bulunan kimse adeta yakın dostun olur.” (Fussilet, 41/34). ayeti de bu durumu desteklemekte, karşımızdakinin duygularını anlayıp, idare edebilmenin zor ama netice itibarıyla önemli olduğunu ortaya koymaktadır. O halde, sağlam bir öz bilinç geliştirebilen bireyler, başkalarını anlamada ve onlara uygun bir şekilde davranmada başarılı olabilirler. Aslında, IV. Sınıf ünitelerinden, “Hz. Muhammet’i Tanıyalım” ünitesi de, bu yaş çocuklarında empati yetisini geliştirmeye katkı sağlayabilir. Daha sonraki ünitelerde, büyük bir insan ve örnek bir lider olarak karşımıza çıkan Hz. Muhammet, bu üniteye küçük bir çocuktur. Bu yaş çocuklarının O’nu kendi akranları olarak görmeleri, O’nun çocukken yaşadığı olayları, başından geçenleri ve davranışlarını, duygusal bir yakınlık kurarak anlamalarına yardımcı olur. Hz. Muhammet’in yetim ve öksüz olarak büyümesi, kendileri de aynı durumda olan çocuklar açısından düşünüldüğünde, duygusal bir yakınlık doğurur. Hz. Muhammet’in, yanında büyüdüğü insanlarla olan ilişkileri, onlar için örnek olabilir. İçinde bulunduğu durumu olumsuz duygularla algılayan, bir peygamberin yetim olarak büyüdüğünü öğrenmesi, durumunu daha olumlu duygularla algılamasına yardımcı olabilir.

Bu üniteye yer alan, “Gerektiğinde Özür Dilemesini Bilirim” konusu, duygusal zekâ gelişimi açısından önemli bir noktaya temas etmektedir: İyilik eylemleri, genellikle, çocukların olumlu duygularına vurgu yaparak öğretimin konusu haline getirilmektedir. Ancak, baş tarafta da belirtildiği gibi, bazı

olumsuz duyguların yaşanması da ahlaki gelişim açısından bir değer ifade eder. Olumlu ve olumsuz duyguların gücünden birlikte yararlanarak dengeli bir duygusal zekâ gelişiminden söz edilebilir. Olumsuz duyguların bazen, duygusal öğrenme ve davranışsal değişiklik açısından olumlulardan daha çok güçlü olduğunu söylemek mümkündür. Çocukların, beklenen davranışları sergileyemedikleri zaman duydukları mahcubiyet, içselleştirdikleri davranış ölçülerine uyamadıkları zaman hissettikleri suçluluk, çok güçlü duygulardır. Uygun yöntemlerle –örneğin, kişilikleri değil davranışları eleştirilerek- yapılacak düzeltmeler, çocuğun hayatında kalıcı izli davranış değişikliklerine yol açabilir. Ayrıca, bu duyguların kullanılmasının en önemli şartı, “düzeltme”nin, “bağışlama” ve “yeniden kabul edilme”yi de içermesidir. İşte ünitenin bu konusu, hataların düzeltilebilmesinde duyguların gücünden faydalanabilecek şekilde işlenirse, dini bir değer olarak “tövbe” davranışı da, duygusal zekâ gelişimi bakımından bir anlam taşır.

Ünitenin konularından biri de, bilgisizlik ve sorumsuzluk temeline dayalı olarak ortaya çıkan bir duygusal durumu, başkaları hakkında kötü zanda bulunmayı, ele almaktadır. İnsanlığın gelişimine ket vuran, sevgisizlik, güvensizlik gibi olumsuz duyguları yayan bu duygu durumu, “Ey iman edenler! Zandan çokça kaçınınız; çünkü kimi zanlar günahtır” (Hucûrât, 49/12.), “Zandan çok sakınınız... ayıp araştırmayınız, kusur gözetmeyiniz, haset etmeyiniz, birbirinize sırt çevirmeyiniz; ey Allah’ın kulları kardeş olunuz” (Buhârî, Edeb,57.) öğretileriyle kınanmıştır. Bu öğretilere göre, kötü zandan kurtulmanın temel ilkesi, onu çağrıştıracak ve pekiştirecek diğer tüm duygulanımlara karşı tedbir alma gerekliliğidir. Sorunun temeline inerek, bilgisizliğin ve sorumsuzluğun yol açabileceği nahoş durumların oluşturabileceği hisler hakkında konuşularak, duygusal veri tabanını bu anlamda zenginleştiren bir ahlak öğretimi, bu duyguların idare edilmesine katkı sağlayabilir.

“Allah Öfkemizi Yenmemizi İster” konusu, duygusal zekâ gelişimine doğrudan katkı sağlayan bir diğer konudur. Öfke duygusuyla baş etmek, önemli bir duygusal beceridir. Öfke, büyük bir enerji deposudur. İyi yönetilmediği zaman düşünceyi ve sağduyuyu kör eder. Öfke duygulanımı, insanı çoğu kez sonradan pişman olacağı şekilde davranmaya iter. Dolayısıyla, bireysel ve toplumsal olarak zarar veren ve sonunda “pişmanlık” gibi olumsuz duyguların yaşanmasını da tetikleyen öfkenin iyi yönetilmesi için, ahlak öğretimi alanından katkı sağlanabilir: “Allah’a saygılı olanlar, bollukta ve darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler...” (Âl-i İmran, 3/134.), “Asıl pehlivan, öfkelenildiğinde öfkesini yine kimsedir.” (Müslim, Bir

öğretileri, öfkeyi yönetmenin değerli bir beceri olduğunu işaret etmektedirler. Allah'ın "hilm" sahibi olduğu, doksan dokuz güzel isminden birinin de "Halim: Yumuşaklıkla davranan" olduğu, H. Muhammet'in de, tüm insanlara ve varlıklara yumuşaklıkla muamele ettiği bilgileri, bu duyguyu yönetmeye veri sağlamak bakımından duygusal zihne kaydedilebilir. Ayrıca, bağlantılı duygu durumlarından da (sabırlı davranmak, duaya başvurmak gibi) istifade edilebilir. Bu ünite de "sabır" ile ilgili de bir konu vardır: "Zorluklarla Baş Etmesini Bilirim". İnşirah Suresinin 5-6. ayetinde, "Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık vardır." Denilerek, insanların zorluklarla baş etmeleri için olumlu bir duygu durumu oluşturulmuştur. Dayanmanın ne kadar zor, ama bir o kadar değerli olduğunu ise, "(Ey Müminler!) Sabır ve namazla yardım dileyin: Bu tam bir sığınma duygusu içinde yürekte Allah'a yönelenler dışında herkes için zor bir iştir, onlar ise (sonunda) Rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini kesinlikle bilirler." (Bakara; 2/45) ayetinden öğrenmekteyiz. Yine "Muhakkak ki, ölüm tehlikesiyle ve açlıkla, dünya malının, canın ve (alın teri) ürünlerinin kaybı ile sizi sınavacağız. Ama zorluklara karşı sabredenlere iyi haberler müjdele; ki onların başına bir musibet gelince, "Doğrusu biz Allah'a aidiz ve muhakkak O'na döneceğiz!" derler. İşte, Rablerinin nimetleri ve lütfu onlar içindir ve doğru yol üzerinde olanlar işte onlardır!" (Bakara; 2/155-157) ayetiyle, sabır gösterilmesi gereken bazı konuları ve nasıl bir tavır takınılarak gösterilebileceğini görmekteyiz. Daha pek çok örnek vermek mümkündür, ancak, ahlak öğretimi bakımından burada asıl söylenmek istenen şey, "sabır" ın, devam eden bir eylemi ifade ettiğinin, duygusal durum ayarlarını değiştirerek, ruh halinin düzeltilmesi için insanın yeterince güçlü ve donanımlı olarak yaratıldığının, yapması gereken en önemli şeyin, duygusal bilinçliliğe sahip bir tavır sergilemesi olduğunun farkına varmasını sağlayacak bir öğrenme ortamı sunabilmenin gerekliliğidir.

Sonuç

Sonuç olarak, sınırlı bir biçimde buraya kadar yapılmış olan muhteva analizine dayanarak şunu söylemek mümkündür: Duygusal zekâ becerileri, öğrenme ortamında, din dersinin kendi özel alanı içerisinde yer bulmalıdır. Din dersinin muhtevası da duygusal zekâ gelişimini destekleyebilir. Bu dersin, uygun yöntem ve tekniklerle ve duygusal zekâ alanında bilgili, donanımlı ve duyarlı öğretmenler tarafından okutulması halinde, duygusal zekâsı gelişmiş öğrencilerin yetişmesine katkı sağlayacağı söylenebilir.

Kaynaklar

- Akıncı, Adem (2002). *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*. Ankara: (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi).
- Aytaç, Kemal (1972). *Avrupa Eğitim Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Başaran, İbrahim Ethem (1996). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Gül Yayınevi.
- Bilgin, Beyza ve Selçuk, Mualla (2000). *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayıncılık.
- Cüceloğlu, Doğan (1998) *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Cürçani, Ali b. Muhammed (1988). *Müfredat*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Fullan, M. G. (1991) *The New Meaning of Educational Change*. New York: Teachers College Pres.
- Goleman, Daniel (1999). *Duygusal Zekâ*. Çev. Banu Seçkin Yüksel, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1967). *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Güçlü, Nezahat (2001). "Zaman Yönetimi", *Eğitim Yönetimi Dergisi* VII (25/K1Ş). Ankara: Pegem.
- Köknel, Özcan (2003). *Akıl İle Düşünce Gücü*. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Onat, Hasan (2003). *Türkiye 'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu.
- Onat, Hasan (2000). "Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine". *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: MEB Yayınevi, 101-107.
- Özden, Yüksel (1998). *Eğitimde Dönüşüm Yeni Değerler ve Oluşumlar*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Selçuk, Mualla (2000). "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?". *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: MEB Yayınevi.
- Smith, P. G. (1965). *Philosophy of Education: Introductory Studies*. New York: Harper and Row.

VAHDET-İ VÜCÛD - PANTEİZM KARŞILAŞTIRMASI

Hasan TANRIVERDİ*

Öz

Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın âlemi ihtiva edip etmediği meselesi din felsefesinin önemli problemlerinden birisidir. Düşünce tarihini incelediğimizde, sonsuz varlık ile sonlu varlık arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesinin birçok filozof tarafından değişik felsefi sistemlerle açıklanmaya çalışıldığını görürüz. Bu sistemlerden biri de varlığın özdeşliği ilkesi üzerine kurulu olan panteizmdir. Aynı şekilde İslam tasavvuf geleneğinde varlığın birliği esası üzerine kurulu olan vahdet-i vücûd doktrini de Allah-âlem iliŐkisine getirilen açıklamalardan biridir. Bu iki doktrinin, aynı öğretiyi dile getiren iki sistem olup olmadığı meselesi tartışmalı bir konudur.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Âlem, İnsan, Vahdet-i Vücûd, Panteizm.

Abstract

A Comparison Of Wahdat-i Wujud And Pantheism

The relationship between God and universe and the issue of whether God contains universe is one of the important problems of philosophy of religion. We see by various philosophers tried to explain the establishment of various philosophical systems how relationship between infinite being with a finite entity when we examine the history of thought. One of these systems is pantheism, which is based on the principle of the identity of being. The same way in the Islamic Sufi tradition doctrine of the wahdat-i wujud, that unity of being founded on the basis is one of the explanations brought the God-universe relationship. These two doctrines is a controversial subject utterance the same doctrine whether the two systems.

Keywords: God, Universe, Human, Wahdat-i Wujud, Pantheism.

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, hasantanriverdi@gumushane.edu.tr

Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd; vahdet ve vücûd kelimelerinin birleşiminden meydana gelen bir tamlamadır. Vahdet; ‘*vahade*’ fiilinin mastar hali olup tek olmak, tek başına kalmak anlamlarına gelmektedir. Bir şeyin bölünemez ve yegâne oluşu vahdet kelimesi ile ifade edilir. Tanrı’nın bölünemeyen ve parçalanamayan birlik oluşu da vahdet kelimesi ile ifade edilmektedir. ‘*Vücûd*’ kelimesi ise ‘*vecede*’ fiilinin mastar hali olup, bulunmak anlamına gelmektedir. Vücûd, varlık anlamında da kullanılmaktadır; burada bir ve tek olan varlık anlamında kullanılır (Uludağ 1996: 552). Vahdet ve vücûd kavramlarının terkiibinden oluşan vahdet-i vücûd ne demektir? Bu kavram hangi anlamda kullanılmaktadır?

Vahdet-i vücûd; “Lâ mevcude illa hu” (Ondan başka mevcut yoktur) anlayışı çerçevesinde Allah’tan başka hakiki vücûd kabul etmeyen, bütün varlığı mutlak vücûdun isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi olarak gören, hakiki varlık karşısında onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini savunan, keşf ve dini tecrübeye dayanan tasavvufi anlayışa (Erdem 1990: 38) denilir. Bu anlayışa göre mutlak varlık dışındaki varlıklar gerçek anlamda vücûda sahip değildirler. Varolan her şey mutlak varlıktan ve onun tecellisinden ibarettir. Bu anlamda hakiki anlamda vücûd sahibi olan tek varlık Allah’tır. Evrenin bir gerçekliği yoktur, onun varlığı gölge konumundadır ve hayal mahsulüdür (Coşkun 2008: 122).

Eşyaya varlık veren, başlangıç, nihayet, yeniden oluş gibi hallerden münezze olan ve ezelden ebede var olacak olan Allah’tır. Kayyümiyet, Allah’ın kesintisiz sıfatlarından birisidir. Âlem ise Allah’ın yaratmasıyla var olmuş ve O’nun yaratmasıyla varlığını devam ettirmektedir. Allah âlemi var etme işini, bilinmek için daima sürdürmektedir. Dolayısıyla Hak ile mevcut olan âlemin vücûdu, Allah’ın vücûdundan başkası değildir. Burada âlemin vücûdundan maksat âlemin zatı ve suretleri değil, âlemdeki zat ve suretlerin ayan-ı sabite¹deki hakikatleridir. Allah’ın yaratması olmadığında, ayan-ı sabitedeki hakikatlerin varlığından söz edilemeyecektir. O halde mümkün varlığın, kadim varlıktan müstağni olması mümkün değildir. Onların vücûdu, tek vücûddur. Kadim olanın vücûdu bizatihiyken, hâdisinki bir başkası sebebiyledir. İşte o sebep Allah’tır. Sınırlı olan vücûdun, mutlak varlık sebebiyle sınırlı oluşu değişmeyeceği gibi, mutlak vücûdda sınırlı vücûd nedeniyle mutlaklıktan çıkmaz. (Ertuğrul 1997: 9-12)

1 Ayan-ı sabite; hem Allah’ın isim ve sıfatlarının O’nun ilmindeki sureti hem de mümkünlerin ilahî ilimde sabit olan hakikatleri anlamında kullanılmaktadır. Yani, eşyanın Allah’ın ilmindeki suretidir.

Vahdet-i vücûdda; tek hakikat, tek vücûd kabul edilmiştir ki; o da Tanrı'dır. Burada içinde yaşanılan evren dâhil olmak üzere Allah'ın dışındaki varlıkların hakiki anlamda gerçekliğinin olmamasıyla kastedilen, bu varlıkların Allah'ın varlığı karşısındaki konumları olsa gerektir. Varlığı kendiliğinden olan ve varolmak için kendisinden başka şeye muhtaç olmayan yegâne varlığın Allah olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Allah, yokluğu düşünilemeyen, ezeli ve ebedi olan zorunlu varlıktır. Onun dışında kalan varlıklar, var olabilmek için Allah'ın kendilerini varlığa çıkarmasına, kendilerini var etmesine muhtaçtırlar. Allah kendilerini var etmediği takdirde yokluğa mahkûmdurlar. Bu bağlamda Allah'ın dışındaki varlıklar, varlıklarını Allah'tan almışlardır. Bu varlıkların vücudu, Allah'ın varlığına nispetle yok hükmündedir.

Âlemin vücudu Hakkın vücuduyla aynı olduğuna göre âlemdeki çokluk ve değişimler Allah'da çoğalma ve değişme olduğu anlamına gelmez mi? Vahdet-i vücûdulara göre; mutlak olan vücûdda çoğalma, parçalanma, değişme ve bölünme olmaz. Bu gibi hususlar hâdis olan vücûdun zatında gerçekleşen olaylardır. Güneş ışığının bir olduğu halde değişik renkteki camlara vurduğunda farklı renklerde görünmesi ve bir rakamı bu duruma örnek olarak gösterilmiştir (Muslu 2009: 314). Şöyle ki; sayılar 1,2,3... şeklinde devam etmesine rağmen hakikatte iki yoktur. İki birin tekrarından ibarettir. Dolayısıyla çokluğun ifadesi olan sayılar birin tekrarından başka bir şey değildir. Nasıl ki güneş ışığının farklı renklerde görünmesi güneşin, birin tekrarı birin birliğine hâlele getirmiyorsa, âlemdeki çokluk vücûdun birliğine hâlele getirmez.

Âlemlerle Allah'ın vücûdunun aynı olduğu iddiası bazı tepki ve eleştirileri beraberinde getirmiştir. Böyle bir iddianın İlahi dinlerin yaratıcı ve aşkın Tanrı tasavvuruyla uyuşmadığı söylenilerek İbn Arabî (1165-1240) ve vahdet-i vücûdular küfür ve zındıklıkla itham edilmiş, amaçlarının İslam dinini bozmak olduğu ileri sürülmüştür (Afifi 1964: 160; Teymiyye 1988: 142; Kari 1293: 114). Eğer vahdet-i vücûdular âlemin vücûduyla Allah'ın vücûdunun bir ve özdeş olduğunu söylüyorsa bu iddianın İlahi dinlerin Tanrı tasavvuruyla uyuşmadığı açıktır. Ancak onların Allah'ın vücûduyla aynı olduğunu iddia ettikleri âlemlerle kastettikleri fiziksel âlemin bizzat kendisi değildir. Bu âlemin varolmadan önce Allah'ın ilmindeki hakikati veya ayan-ı sabitedeki halidir. Dolayısıyla vahdet-i vücûd doktrininde sonradan yaratılmış olan varlıkların vücûduyla Allah'ın zatının bir ve özdeş olduğu iddia edilmemektedir. Bu varlıkların varolmadan önce suretlerinin kadim varlığın, yani Allah'ın ilminde

mevcut olduğu söylenilmektedir. Böyle bir iddianın İlahi dinlerin yaratıcı ve aşkın Tanrı tasavvuruyla çeliştiği söylenilemez.

Ferid Kâmda (1994: 94-95), vahdet-i vücûduların “vücûd Allah’tan ibarettir” sözüyle, aklî/zihnî ve hissi ne varsa hepsi “Allah’tır” demek istemediklerini belirtmiştir. Ona göre; burada söylenmek istenen şudur: Vücûd, mevcut olan her şeyin kendisinden çıktığı ve kendisi ile varolan hakikattir. Vücûdun hükmü varolan şeyler üzerinde geçerli ve etkilidir. Evrende ne varsa ona tabidir, onun sayesinde varlığını sürdürmektedir. Burada vücûddan maksat ulûhiyettir. Vücûdun, Hakkın sıfatı olarak kullanılması hakiki değil, mecazidir.

Nesneler varolmadan önceki hallerinde Allah’ın ilminde mevcut idiler, ondan ayrı bir varlıkları söz konusu değildi. Tasavvuf ilminde bu aşamaya ayan-ı sabite denilmiştir. Sufî, seyru sülûk esnasında bu aşamanın hakikatine ulaştığında Allah’ın vücudunun dışında bir vücud olmadığının, çokluktan eser kalmadığının idrakine varır. Bu tecrübesini Allah’ın dışında kalan varlıkların orijin itibarıyla ondan ayrı olmadıkları, bütün varlığın varlık sebebinin, bir ve aynı olduğu, onun da mutlak vücûd sahibi Allah olduğu şeklinde yorumlar. Bu bağlamda Allah’tan başka vücûd yok ifadesinde, ontolojik bir birlikten ziyade epistemolojik bir birlikten söz edilmektedir. Çünkü sufiler “Allah’tan başka varlık yoktur” sözüyle Allah’ın dışında kalan varlıkların yaratılmadan önce Allah’ın ilminde buldukları durumu ve Allah’ın varlığı karşısındaki konumlarını kastetmektedirler. Ancak bu durumun “ben Hakkım” şeklindeki ifadelerle beyan edilmesi yanlış anlaşılmalara yol açacak mahiyettedir. Konuyla ilgili yapılan tartışmalarda bu durum açıkça görülmektedir.

Vahdet-i vücûd denilince akla gelen isim şüphesiz İbn Arabî’dir. Ancak İbn Arabî’den önce gelen, vahdet-i vücûdçu olarak bilinen ve onu etkileyen mutasavvıflar da vardır. Beyazid-i Bestami (ö. 875), Cüneyd-i Bağdadi (ö. 910), Hallac-ı Mansûr (ö.919) ve Gazalî (1055-1111) bu mutasavvıflardandır. Bu mutasavvıflarda vahdet-i vücûdçu düşüncenin izlerine rastlanılması mümkün olmakla birlikte bu doktrini sistemleştirerek bir öğreti haline getiren İbn Arabî olmuştur.

İbn Arabî: Vahdet-i vücûd fikri, İbn Arabî’nin düşüncelerinin temelini oluşturuyor olsa da o bu ifadeyi terminolojik anlamda kullanmamıştır (Tahralı 1987: I, 48). Bu ifadeyi terminolojik (veya terminolojik anlamına yakın) anlamda ilk kullananın Sadreddin Konevî² (1274) ve talebesi

2 Konevî, *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserinde vahdet ve vücûd kelimelerini şu şekilde açıklamıştır.

“Hak; hakkında hiç bir tartışmanın olmadığı mutlak var oluştur. Kendisinde hiçbir çok-

Saîdüddin el-Fergânî (1300) olduğu söylenilmiştir (Demirli 2005: 11). Ancak Konevî, vahdet ve vücûd kavramlarının kelime anlamlarıyla bile Allah hakkında kullanılmasını uygun bulmaz. Ona göre, bu kavramlar Allah hakkında, Allah'ın insanlar tarafından anlaşılabilmesi için kullanılmaktadır. Dolayısıyla Konevî'nin vahdet-i vücûd kavramını terimsel anlamında kullandığı söylenilemez. Balyani'nin (2003: 39) belirttiği gibi vücûd ve merâtibu'l-vücûd ile ilgili olarak gerek İbn Arabî'nin, gerekse Konevî'nin düşünce sisteminde merkez kavram görevi gören el-anîye ve el-vechu'l-has gibi kavramlar vardır. Bu kavramların yanında vahdet-i vücûd kavramı oldukça zayıf kalmaktadır. Bu nedenle vahdet-i vücûd kavramının, terimsel anlamını daha sonraki yıllarda kazandığını söyleyebiliriz. Hatta bu anlamını kazanmasında tasavvufa karşı olanların etkisinin daha fazla olduğu söylenebilir (Kurt 2009: 530).

İbn Arabî, varlık ile varolmayı birbirinden ayırmış, varolmayı varlığın bir türü olarak kabul etmiştir. Ona göre, varlığın niteliklerinin herhangi bir şeyde tecellisi varolmayı meydana getirir. Varlığın mertebeleri veya düzeyleri³ diye isimlendirdiği varlık aşamalarının herhangi bir aşamasına tezahür eden şey varolmaya hak kazanmış demektir. Bu mertebelerin herhangi bir aşamasında bulunmayan şeyler ise yok hükmündedir, böyle bir şeyin varlığından söz edi-

luğun düşünülemediği gerçek birlikle Bir'dir. Burada "vahdet-birlik", perdeli zihinler tarafından tasavvur edilen sayısal birliğe tekabül etmemekte, bilakis tenzih ve tazim için kullanılmaktadır. "Vücûd" kavramı ise, onu anlatmak için kullanılmaktadır. O'nun için gerçek bir isim değildir; onun ismi sıfatının, sıfatı da zatının aynıdır. Kemali, kendisinden olan zati vücûdunun aynıdır. Hayatı ve ilmi, kudretinin aynıdır. Ezeli olarak eşyayı bilmesi, kendisini bilmesinin aynıdır. Hak, var oluşunun birliği açısından, bir'in bir'den başka bir sayıdan zuhuru imkânsız olduğundan, O'ndan yalnızca "Bir" ortaya çıkmıştır" (Konevî 2004: 21-25).

- 3 İbn Arabî, mutlak varlığın evrendeki tecellisini şu şekilde basamaklara ayırmıştır: Başlangıçsızlıkta ve âlemin zuhurundan önce varlık mutlak gizlilik (El-gaybü'l mutlak) içindedir. Varlığın bu haline belirlenmemiş olmak anlamında (la-taayyün) denilmektedir. Bu ilk aşamada hiçbir şekil, hiçbir madde yoktur, bu basamak gerçek yokluktur. İkinci basamak ise ilk belirlenmenin (Et-tayyünü'l evvel) olduğu aşamadır. Bu zuhur ve tecelli aşamalarının ilkidir. Görünmez varlığa göre zahir, ondan sonraki basamaklara göre batındır. Bu aşamada birin, birlik olduğu ve ilk defa kuvvenin fiile geçtiği görülmektedir. Üçüncü basamakta ise ikinci belirlenme (Et-taayyünü'l Sani) meydana gelmektedir. Burada birlik, ilke veya birincilik hakikati olarak insanlığın hakikatine dönüşmüştür. Bu aşamayı ruhlar evreni (el-alemü'l ervah), düşünce evreni (el-alemü'l misal), cisimler evreni (el-alemü'l ecsam) takip etmektedir. Son aşama ise, görünmemişlik ve görünüş basamaklarının bütünü, gizli ve açık olan her şeyin evrensel ve sonsuz birliğini temsil eden toplayıcı hazır olma basamağıdır (Ülken 1998a: 219-220).

lemez. O halde gerek ezeli olsun gerekse zamanda başlangıcı olsun varlığa sahip olan her şey bu mertebelerin herhangi birinde yer almaktadır. Var oluş, mutlak varlığın zatından kaynaklanan zorunlu bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Bu nedenle tümüyle haktır, gerçektir; içerisinde batıl olan bir şey barındırmamaktadır (Afifi 1964: 32-33).

Corbin'e göre, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinin temelinde "Logos/kelime" anlayışı bulunmaktadır. Her peygamber Logos denilen ve ilahi vücûdun görünüşü olan bir hakikate tekabül etmektedir. Hz. Adem'le başlayıp Hz. Muhammed'le son bulan bu kelimelerde ilahi tecelli veya peygamberi tecelliler olmasaydı, Vücûd-u Hakkın mahiyeti ebedi olarak gizli kalırdı. Tüm varlığın kaynağı olan bu vücûd; bölünmez, ezeli ve değişmezdir (Corbin 2000: 80). İbn Arabî, Allah'ın dışında kalan şeyleri sonlu ve mümkün olarak görmekte, mümkünlerin asıllarının yokluk olduğunu savunmaktadır. *"Mümkün varlıkların üzerinde sabit olduğu asılları ademden ibarettir. Mümkün varlıkların nefislerinde ve ayınlarında sahip oldukları hallerin suretlerine bürünen Haktır. Şu halde, zevk alanın da, acı duyanın da kim ve hallerden her bir hâli takip edenin ne olduğunu anlamış oldun"* (İbn Arabî 1989: 96).

Bu durumda varlık âleminde görünen Haktan başkası değildir, insan ve eşya isimleriyle anılan hep O'dur. O; mevcudun aynıdır (İbn Arabî 1994: II, 47). O'nun dışındaki şeyler birliğinin, isim ve sıfatlarının eseridir (İbn Arabî 1994: III, 405). Dolayısıyla tek vücûd, tek hakikat vardır; varlıkta ikilik söz konusu değildir (Chittick 1998: 12). Bu vücûd *"hakikatlerin hakikati olan"* (Afifi 1964: 93) Hakkın vücûdudur. Hak; zatı ile mutlak, gizli ve bilenemez olup diğer şeylerden ayrılmakta, sıfatları itibariyle diğer şeylere katılmakta ve onlarla aynı olmaktadır (Sevim 1997: 151). Hak, en yetkin ve mükemmel biçimde insan-ı kâmilde tezahür etmiştir. İnsan-ı kâmil mutlak gerçeğin küçültülmüş halidir. Ancak her insan buna layık değildir. İbn Arabî, bu sınıfına sadece peygamberleri ve filozofları dâhil etmekte, insan-ı kâmile mutlak gerçeğin iç ve dış yönleri adını vermektedir (Chittick 1999: 51).

İbn Arabî'ye göre (1989: 13); Hak, kendisini nesne ve âlem suretinde açığa vurmuştur. Zahir, batın, evvel, ahir hepsi odur; onun dışında başka bir varlık tasavvur edilemez. Çünkü vücûd birdir. Bu nedenle onu; madenlerin, bitkilerin, insanların, feleklerin ve meleklerin suretlerinde görürüz. *"Gözüm onun yüzünden başkasına bakmadı, kulaklarım onun sesinden başkasını işitmedi. Hiçbir varlık yoktur ki, onda O'nun varlığı olmasın. O, eşyanın aynı olduğu halde kendisini izhar eden yücelerin yücesidir, her şeyden münezzehtir"*

(İbn Arabî 1994: II, 604). Hakkın dışındaki şeylerin bütününden ibaret olan âlem Allah'ın fiilidir, onda Allah'a ait olmayan hiçbir şey bulunmamaktadır. (İbn Arabî 1994: II, 435).

Âlem, mevcut olsun ya da olmasın mümkünattan ibarettir. Allah'la sınırlı olup bütünü itibariyle ademin izahından ibarettir. Ademse, mutlak varlığın kendisinde tecelli ettiği ayna konumundadır. Varlık, kendini bu aynada açığa çıkarmaktadır (Uludağ 1995: 131). Âlem, vacibü'l vücûd olan Hakkın bilinmesine delil teşkil eder. Yani insan Hakkı, isim ve sıfatlarını yansıttığı evren aracılığıyla bilir ve tanır (Filiz 1995: 298). Ancak mutlak varlığının tasavvur edilmesi ve hakikatinin bilinmesi mümkün değildir. O, zâtı itibariyle bilinemeyen, sürekli tecelli eden, her şeyi bilen varlıktır (Afifi 2002a: 51).

İbn Arabî'ye göre, Allah'ın isim ve sıfatların kendisinde gerçeklik kazandığı mahal konumunda olan âlemle Allah arasında bir takım farklılıklar vardır. Evvela Hakkın varlığı kendiliğinden olur, evrene ihtiyaç duymaz. O, vacibü'l vücûddur. Varlığının başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Evrenin varlığı ise kendiliğinden değildir, varlığı için Allah'a muhtaçtır. Bu yüzden evrenin kısmi bir varlığından söz edilebilir. Allah'ın dışında kalan her şey gölge konumundadır. Nasıl ki; gölgenin varlığı yansıdığı şeyin varlığına bağlıysa, ondan bağımsız varlığı bulunmuyorsa Allah'ın yansımaları olan yaratılmışların da Allah'ın varlığının dışında varlıkları bulunmaz. Bu yansıyan veya tezahür eden şeylere “*gölge varlık*” (Ertuğrul 1997: 13) denir. Gölge varlıklar, mümkün varlıkların özünü oluştururlar.

İbn Arabî'ye göre, insanın idrak ettiği Allah'ın vücûdundan, evren olarak yayılan şeyden, yani O'nun zatından başkası değildir. Bu aynadaki görüntü gibidir. Aynada, ismin gereği neyse o belirmiştir. Ancak aynadaki suretin kendi zatına ait varlığı bulunmamaktadır. Allah'ın zatının tecellisiyle görünüm kazanmaktadır (Coşkun 2008: 134-135). İbn Arabî bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “*Kendini görmende, Hak senin aynandır. Kendinden başkası olmayan isimlerini ve hükümlerini yansısını görmesinde ise sen, Hakkın aynasıdır*” (İbn Arabî 1989: 43). “*Her ne şey ki vücûd'tadır, o Haktır. Ve her ne ki Şuhûd'tadır o halktır*” (İbn Arabî 1994: III, 306).

İbn Arabî (1989: 79), aynadaki görüntüyle görüntü sahibi arasındaki ilişkinin âlem ve Hakkın vücûdu için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Şöyle ki; aynadaki görüntüyle görüntünün sahibi özdeş değildir. Ancak görüntü, o kişiden başkası da değildir. Görüntü sahibinin, görüntüye hükmü vardır. Bu yüzden görüntü sahibi aynadaki suretin, kendi sureti olduğundan şüphe etmez.

Kişi, farklı aynalarda aynı kişi olarak görülmesine rağmen her aynadaki görüntü diğerinden farklı olmaktadır. Her ayna görüntüyü kendi özelliğine göre yansıtmaktadır. Yani aynı kişiyi farklı şekillerde yansıtırlar. O halde görüntü ne kişiyle özdeş ne de ondan başkasıdır. Aynaların özelliği karşısındaki nesnelerin suretlerini olduğu gibi yansıtmalarıdır. Ancak her ne kadar nesnelere asıllarına uygun şekilde yansıtılsalar da tam anlamıyla yansıtamamakta, aslından bazı şeyleri yitirmiş olarak yansıtmaktadırlar. Ayrıca aynadaki görüntüyle görüntü sahibinin ontolojik olarak özdeş oldukları söylenilemez. Buradan hareketle İbn Arabî'nin Allah'la âlemin ontolojik olarak özdeş olduğu şeklinde bir iddiasının olmadığını söyleyebiliriz. Onun sisteminde, yaratıcı ile yaratılan aynı varlığın farklı iki görünümü konumundadır. İkisini birbirinden ayırmak oldukça güçtür.

Hakikat olan şudur ki; Halik, Mahlûktur. Mahlûk da Halik'tir. Bunların hepsi bir varlıktır. Belki de O tek varlıktır. Aynı zamanda O, çokluk halinde olan varlıktır" (İbn Arabî 1989: 79). "Adem hem Hak, hem de Halk'tır" (İbn Arabî 1989: 25) "Ey nefsinde varlıkları yaratan. Sen halk ettiğin şeylerin hepsinin" (İbn Arabî 1989: 105). "Biz O'nu gördüğümüzde kendi nefislerimizi görürüz, O da bizi gördüğünde kendi nefisini görür. (İbn Arabî 1989: 19).

Varolanların Allah'ın tecellisi, sürekli bir değişim ve gelişim içerisinde olması Allah'ın gelişip, değiştiği anlamına gelmemektedir. "Allah, her şeyden önce ne ise O olarak veya kendi olarak en yetkin varlıktır" (İbn Arabî 1989: 101). Varolanlar, vücûd yönünden özdeş olmakla birlikte, bu vücûdu kendi istidadlarına göre yansıtırlar. Bu anlamda Tanrı dışındaki varlıkların vücûdu Tanrı'ya ait olmakla birlikte, vücûdu kendi istidadlarına göre yansıttıklarından onların vücûduyla Tanrı'nın vücûdu arasında hükümce de fark vardır (Uluç 2006: 155).

İbn Arabî (1994: II, 405), Hak yönüyle varlığın aşkın olup, her türlü belirlenim ve sınırlamayı reddettiğini belirtmiştir. Bu açıdan varlık mutlaklıktır. Akıl tarafından idrak edilemez, hakkında hüküm verilemez. Her hüküm bir sınırlama ve inhisarı içereceğinden mutlaklıkla çelişir. Bu bakımdan Hakka, mutlak demek bile bir sınırlamayı içermektedir. Dolayısıyla bundan kaçınılması gerekir. Bu yönüyle Hak, âlemlle ilişkili değildir. Burada âlemin meydana gelmesi için varlığın ikinci yönü, yani "halk" yönü devreye girmektedir. Bu yön Tanrı'nın yaratma, iktiza etme, fiil vb. eylemlerini meydana getiren yöndür. Halk, değişmeyen varlığın değişen ve sayılmayacak kadar çeşitlilik

gösteren zuhur ve tecellisinden oluşmaktadır.⁴ Hak ile halk arasındaki bu ayırım gerçek bir ayırım olmayıp zihinsel bir ayırımdır. Bunun aksi düşünülemez, çünkü varlıkta birlik esastır. (İbn Arabî 1994: II, 405).

Hâdisin, zuhurda kadimle birlikte görünmesi, kadimin hâdis hülûl ve itihat ettiği anlamına gelmemektedir. Bu duruma Cebrail'in, Peygamberimize vahiy getirdiği esnada sahabeden Dıhye'nin suretine girmesi, güneş ışığının değişik evlere girmesi ve bir suretin değişik aynalara yansması örnek gösterilmiştir. Eşyaya sirayet eden "hüviyet ve sırru'l-hayat" denen Mutlak vücûd, büyük bir okyanusa; âlemse uçsuz bucaksız dalgalara benzemektedir. Her ne kadar dalga, hal ve sıfatları nedeniyle farklı isimlendirilmiş olsa da, hakikatte sudan başkası değildir. Dalga, suyun sonradan kazandığı geçici bir sıfattır. Akıl, dalganın sudan başka bir şey olduğuna hükmetse de dalga, vücûd açısından sudan başka değildir. Hâdis ve suretlerden oluşan dalgalarla ilgilenip denizden uzaklaşan kimse, farkı ve mümkünâtı kabullenmiş olacaktır. Dikkatini denize çeviren ve dalganın denizden ibaret olduğunu, dalgaların kendi kendine kaim olmadığını bilen kişiye, onların mutlak vücûdla zahir olan ademler olduğunun farkına varacaktır. Bu kişiye göre vücûd, yalnız Hakkın vücûdudur. Hakkın dışındaki her şey, kendisinin mevcut olduğunu hayal eden ademdir. (Muslu 2009: 314-315).

Allah'ın dışındaki şeylerin varlığı izafidir. Varlıkları kendiliğinden olmadığından, Allah'ın iradesine bağlı olduğundan Allah'ın varlığına oranla yok mesabesindeirler, gölge ve hayalden ibarettirler. Tek ve gerçek varlık Allah'tır. Eflatun'un evrenin ve eşyanın varlığının gölge ve hayalden ibaret olduğu anlayışını, İbn Arabî ve vahdet-i vücûdcularda da görmekteyiz. Şu farkla ki; Eflatunda gerçek varlık idealar, eşya ideaların yansımalarından ibaretken, İbn Arabî ve vahdet-i vücûdcularda gerçek varlık Allah, eşya Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımalarından ibarettir.

İbn Arabî yaratmayı, düşüncenin özü konumunda bulunan ayan-ı sabiteye dış evrende varlık verilmesi olarak anlamaktadır. Bu, Tanrı'nın kendisinde mevcut olan eşyanın bilgisini, kuvve halinden bilfiil haline getirmesi demektir. Şöyle ki; tecrübemize konu olan tüm varlıklar varolmadan önce Tanrı'nın bilgisinde mevcut idiler. Bu anlamda ayan-ı sabite, ilâhî akıldaki veya ilâhî zattaki suret ve hallerdir (Afifi 2002b: 149). Ayan-ı sabitenin dışta varlığı yoktur, onlar dış âlemdeki varlıkların kalıplarıdır. Yani ayan-ı sabite

4 İbn Arabî, bu duruma suyun; buz, kar, buhar, dolu, yağmur, dalga, ırmak, deniz gibi şekil ve adlar almasına, yani görüntülerin farklı olmasına rağmen asılların su olmasını örnek vererek açıklama getirmiştir. (Uludağ 1995: 124).

için sübut vardır, vücûd yoktur; sabittir, fakat mevcut değildir (Uludağ 1995: 129-130). İbn Arabî, tecrübemize konu olan nesnelere dışsal âlemde varlık kazanmadan önceki hallerini, yani Hakkın ezeli bilgisinde mevcut oldukları aşamayı ayan-ı sabite diye isimlendirmiştir. Bu anlamda ayan-ı sabite tecrübeyle konu olan varlıkların ilk halleri veya modelleridir.

İbn Arabî, yoktan yaratmayı Tanrı'nın ilminde eksiklik şüphesi uyandıracığı gerekçesiyle reddetmiştir. Kuran'da "yaratmak" anlamında kullanılan *halk* kelimesini "takdir etmek" anlamında tevil etmiştir. Bu tevil onu "sübut-vücûd" ayrımına götürmüştür; bir şeyin dış dünyada varolmadan önce Tanrı'nın ilminde varolma haline "sübut", dış dünyadaki var oluşuna ise "vücûd" demiştir. Ancak bir "şey" in varlığa gelebilmesi için her şeyden önce o şeyin varolmayı kabul etme istidadına sahip olması gerekir. Bu istidat sonradan kazanılmamış olan, özsel varolma yeteneğidir. Tanrı'nın yaratma iradesi varolma istidadından yoksun olan muhale değil, bu istidadı taşıyan mümküne yöneliktir (İbn Arabî 1994: II, 62). Mümkün, bu istidada sahip olmakla muhalden ayrılmaktadır.

İbn Arabî'nin bu fikirleri İslam dünyasını ikiye bölmüştür. Bir kısım düşünür onu desteklerken bir gurup düşünür karşısında yer almış ve ağır bir dille eleştirmiştir. İbn Arabî'nin en önemli destekçilerinden biri Sadreddin Konevî'dir (Ülken 1998b: 228). Ebu'l-Hasen eş-Şazalî (ö. 1258), Abdülkerim el-Cilî (ö. 1428), Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176), Celâleddin ed-Devvânî (1502) ve Kemal Paşazâde (ö. 1534) gibi düşünürler vahdet-i vücûd doktrininin savunucularındandır (Ertuğrul 1928: 292). Yine İsmail Fenni Ertuğrul, Ferid Kam, Mehmet Ali Aynî, Süleyman Uludağ ve Hüsamettin Erdem'in konuyla ilgili yaptıkları çalışmalarında bu doktrini savunduklarını görmekteyiz.

İbn Teymiyye (ö.1328), Alauddevle Simnani (ö.736/1336), Sadettin Taf-tazani (ö.793/1390), İmam-ı Rabbani (1563-1624) ve Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) gibi sufi ve düşünürler tarafından Allah ile âlem arasındaki ayrımın kaldırıldığı, bunların aynı şeyler olduğunun savunulduğu, "yoktan yaratma" inancının reddedildiği, bunların İslam'ın inanç esaslarına aykırı olduğu söylenilerek vahdet-i vücûd doktrini eleştirilmişlerdir. Simnânî; vahdet-i vücûd müşahedesinin sūfî tecrübenin son noktası olmadığını ve Allah ile âlem ayrı-

mının ortadan kaldırıldığını iddia etmiştir.⁵ Benzer eleştirilerin İbn Teymiyye⁶ ve İmam-ı Rabbanî tarafından da yöneltildiğini görmekteyiz.

İmam-ı Rabbanî'ye göre (2008: 53-54); âlem, Allah'ın aynısı değildir. İlâhî isim ve sıfatların tecelli ettiği yerdir. Allah tarafından yaratılmış olması ve isimlere delâlet etmesi dışında Allah'la arasında hiçbir bağ yoktur. Âlemler, mahlûklar, Sıfât-ı ilahiyenin aynaları ve Esmâ-i ilâhiyyenin görünüşleriye de, görünenler, gösterenin kendisi değildir. Çünkü “*Bir şeyin gölgesi, o şeyin kendisi olmaz*”.

İmam-ı Rabbanî (2008: 72), *tevhid-i şuhûdî* (her şeyi bir olarak müşahede etmek) ve *tevhid-i vücûdî* (varlığı bir bilmek, yani Allah'ın dışındaki her şeyi yok saymak) olmak üzere iki tür tevhidden bahseder. Bunlardan tevhid-i vücûdî, ilme'l-yakin; tevhid-i şuhûdî ise, ayne'l-yakin derecesidir. Varlığın birliğinin ilme'l-yakin ile bilinmesi, Allah'ın dışındaki şeylerin yok sayılmasını gerektirmez. Örneğin güneş doğduğunda yıldızları göremeyip, güneşi gören kişi yıldızları görmediği için onları yok saymaz. Var olduklarını, fakat görünmediklerini düşünür; yıldızlar yoktur diyenlerin sözüne inanmaz. Dolayısıyla tek mevcut kabul eden, ondan başka şeyleri yok sayan *tevhid-i vücûdî*,

5 Simnânî, İbn Arabî'nin “eşyayı izhar ettiği halde, eşyanın aynı olan zatı tesbîh ederim” (İbn Arabî 1994: I, 41) sözünü kabul edilemez ve oldukça tehlikeli bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre, dehriler ve tabiatçılar bile böyle sözler sarf etmekten kaçınmışlardır. Mahlûkata ait sıfattan Hakkı tenzih etmeyen, zalimlerdendir. Simnânî, en üst makam olan tevhid makamında vahdet-i vücûdun hakikatinin anlaşılacağı görüşüne katılmamaktadır. Ona göre en üst makam, vahdet-i vücûd değildir. Daha üst makamlara çıkıldığından bu makamın yanlışlığı apaçık ortaya çıkmaktadır. Seyru sülûk esnasında vahdet-i vücûda benzer bazı durumlar müşahede eden sufi, en üst makam olan kulluk makamına ulaştığında durumun böyle olmadığını farkına varacaktır. Bir diğer husus vahdet-i vücûdca sûfiler, en üst makam olarak gördükleri tevhidi; hulûl, küfür ve ittihadı götürecektir şekilde yorumlamışlardır. (Molla Câmî 854: 543-544).

6 İbn Teymiyye İbn Arabî ve takipçilerinin, Allah ile âlemin aynı olduğunu söylemekle küfre düşüklerini belirtmiştir. Bu yüzden onları putperestlerden daha ileri bir seviyede küfre düşüklerini belirtir (İbn Teymiyye 1988: 142). Ancak İbn Teymiyye, İbn Arabî'ye diğer sufilere gösterdiği toleransı göstermemektedir. Şöyle ki; diğer sufilere ilahi sekr halindeki sözlerini normal görmekte, ittihat ile alakalı davranışların irade dışı yapıldığını belirtmektedir. Sanatkârın, sanatında görünmesi anlamında “hiçbir şey görmedim ki onda Allah'ı görmüş olmayayım” diyen birinin bu sözünü doğru bulmaktadır. Bu sözleri vahdet-i vücûdca olmayan biri söylediğinde doğru, vahdet-i vücûdca söyleyince Allah ile âlemi özdeşleştirmiş kabul edilmesi burada kasıtlı bir yaklaşımın (Erdem 1990: 109) ve tutarsızlığın olduğunu göstermektedir.

akla ve İslamiyet'e uygun değildir. Mevcudu bir görmek olan *tevhid-i şuhûdî* ise, akla ve İslamiyet'e uygundur. Kısacası vahdet-i vücûd, Allah'ın dışındaki varlıkları inkâr etmek; vahdet-i şuhûd ise, Allah'ın dışındaki varlıkların gerçekliğini kabul etmek demektir. Ancak H. Erdem'in (1990: 38) belirttiği gibi bu iki doktrinde birbirinden farklı şeyler söylenilmemekte, bilakis aynı şeyler söylenilmektedir.

İmam-ı Rabbanî, vahdet-i vücûduların insanların mebde-i teayyünlerini, isim ve sıfatların ilimdeki sureti kabul ettiklerini, ancak ilimdeki varlığın kişinin kendisi olmadığını gölgesi olduğunu belirtmiştir. Yani bu suretler, isim ve sıfatların gölgesidir. Burası gölgeler dairesinin çevresi ve merkezidir; asıl daire değildir. Vahdet-i vücûdular bu daireyi, teayyüni evvel sanmışlar, onun merkezini topluluk bilerek vahdet demişlerdir. İsim ve sıfatlar dairesini, teayyünlerle bağıllığı olmayan Allah sanmışlardır. Bunun nedeni isim ve sıfatları zatın aynısı kabul etmeleridir. Hâlbuki sıfatlar zatın aynısı değildir. Allah, tecellilerin ve zuhurların ötesindedir. Bu nedenle âleme ister zatın tecellisi densin, ister sıfatların tecellisi densin Allah bunların hepsinden uzaktır. (2008: 327-329)

İmam-ı Rabbanî (2008: 368-369), İbn Arabî'nin "rahmetim her şeyi kapladı" (A'raf, 7/156) ayetinden hareketle kâfirlerin sonunda rahmete kavuşacağı, cehennemde üç bin sene kaldıktan sonra cehennemden onlar için serin ve rahat olacağı görüşünü eleştirmiştir. Ona göre, bu ayette rahmetin dünyada mümine ve kâfire olduğuna işaret edilmektedir. Ahirette, kâfirlere rahmet yoktur. İbn Arabî bunu anlayamamış, ayetin devamını dikkate almamıştır. Ayetin devamında "Rahmetim, benden korkup, haramlardan kaçanlar, zekâtlarını verenler ve Kuran-ı Kerimime inananlar içindir" buyrulmaktadır. Bu söz İbn Arabî'nin keşfle söylediği sözlerdendir. Keşfle söylenen sözlerde hata ihtimali yüksektir. Peygamberimizin ve Eshâb-ı kiramın söylediklerine muhalif olan böyle keşflerin kıymeti yoktur.

İmam-ı Rabbanî (2008: 356-359), İbn Arabî'nin Allah'ın yapmaya mecbur olduğunu, iradesiz olarak yaptığını savunduğunu belirtmiştir. Çünkü "isterse yapmaz" ifadesi yerine, "yapması lâzımdır" ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeden İbn Arabî'nin Allah'ın kudretini anlatırken, antik Yunan felsefecilerine⁷ uyduğu anlaşılmaktadır. Fakat Allah mutlak irade sahibi olup, tabii kuvvetler gibi bir şeyi yapmaya mecbur değildir. İbn Arabî'nin Ehli-sünnet

7 Antik Yunan felsefecileri kemal ve büyüklüğü zorunlulukta zannedip Allah'ın iradesini inkâr etmişler ve yapmaya mecbur olduğunu iddia etmişlerdir. Allah bir şey yaratmağa mecbur olmuş ve ondan başka bir şey yaratmamıştır. Onlar Allah'ın yarattığı bu uydurma şeye faal akıl demişlerdir (İmam-ı Rabbanî 2008: 356).

âlimlerinin görüşlerine uymayan bu sözleri yanlış ve zararlıdır. Ancak hataları keşfinden, kalbe doğan bilgilerden kaynaklandığından kabahat sayılmayabilir.

İmam-ı Rabbani'nin iddia ettiği İbn Arabî yaratmayı ve Allah'ın âlemdeki tecellisini zorunlu sayarak irade sıfatını reddetmiş değildir. Bilakis Allah'ın âlemi iradesi ile yarattığını savunmaktadır. Çünkü o "Allah dilediğini hakıyla yapandır" (Hud, 11/107) ayetine vurgu yaparak, irade sıfatı aracılığıyla Allah'tan muhkem ve sağlam fiillerin ihtiyarı üzere sadır olduğunu (İbn Arabî 2008: 224) belirtmiştir. Yine Allah'ın irade kalemini ilim mürekkebine daldırarak levh-i mahfuza olanı, olacak olanı ve olmakta olanı, hatta olmayacak olanı yazdığını, bu kalemin yazdığı ilk şeyin "*Ey Muhammed! Senin için, senin mülkün olan bir âlem yaratmak istiyorum ve su cevherini yaratıyorum*" (İbn Arabî 1994: I, 48) ifadesi olduğunu belirtmiştir. İbn Arabî'ye göre irade; hayat, ilim, kudret, kelam ve tekvin sıfatları gibi Allah'ın subûti sıfatlarındandır. Bu sıfatlardan yaratmada etkin olan Allah'ın hayat, ilim, irade ve kudret sıfatları İlahî Hazret'e nisbet bağı ile bağlı olan sıfatlardır. (Karadaş 2008: 79). Dolayısıyla İbn Arabî varlık sıfatı başta olmak üzere Allah'ın sıfatlarının zata zâid değil de, zatın aynısı olduğu görüşündedir. Bu nedenle İmam-ı Rabbani gibi sıfatların zatın aynı değil de, zata zaid olduğu görüşünde olan mutasavvıf ve düşünürlerce Allah'ın subûti sıfatlarını kabul etmediği şeklinde yorumlanmış ve eleştirilmiştir.

Mustafa Sabri Efendi, vahdet-i vücûd doktrininde Allah'ın varlığı kabul edilirken, âlemin varlığının inkâr edildiğini söyleyerek eleştirmiştir. Âlemin varlığının inkârı, her şeyi Allah kabul etmek, yani Allah'la âlemi aynı kabul etmek anlamına gelmektedir (Mustafa Sabri 1950: III, 85). Ayrıca vahdet-i vücûd doktrini, keşf ve mükâşefeyle ulaşılan bir doktrin değildir; akli ve nakli delillere dayanan felsefî bir doktrindir (Mustafa Sabri 1950: III, 93).

Sadettin Taftazani'nin, İbn Arabî'nin görüşlerini reddetmek amacıyla yazdığı ve onu kâfirlerin kâfiri olarak tanımladığı iddia edilen "Vahdet-i Vücûd Risalesi" adlı eser, Taftazani tarafından yazıldığı kayıtlıysa da, aslında Alaaddin Buharî'ye (ö. 841/1438) aittir (Ertuğrul 1997: 105-106). Bu risalede Fusûs'l-Hikem'in insanları dalâlete ve sapıklığa yönelten, kalp ve gönülleri öldüren, gerçek ve şer-i hükümlerle çelişen bir kitap olduğu belirtilmiştir. Vahdet-i vücûdcular; tüm kâinata, pisliklere ve kazurata varıncaya kadar her şeye Allah dedikleri iddia edilerek eleştirilmiş, Allah'ın bu şeylerden yüce ve münezzeh olduğu ileri sürülmüştür (Taftazani 1294: 2-3). Acaba bu risalede iddia edildiği gibi vahdet-i vücûdcular pislik ve kazurat dâhil her şeye Allah mı demektedirler?

Aslında vahdet-i vücûdular böyle bir iddiada bulunmamaktadırlar. Onların söylemek istediği Zeyd, ağaç, ay vb. şeyler dikkate alındığında âlem Hakkın gayridir. Onlara Hak demek küfürdür. Ancak bunlar dikkate alınmayıp, âlemin mukavvimi olan vücûd-i batından başka şey kalmadığında, âlemin vücûdu yaratıkların suretlerinde tecelli eden Hakkın vücûdundan ibaret olur. Bu vücûd ayna gibidir, yaratılanlar onda görülen suretlerden ibarettir. Kendisinde görülen suretlerden dolayı aynaya noksanlık izafe edilemeyeceği gibi pis ve adi şeylerden dolayı Hakkın vücûduna noksanlık izafe edilemez. Onlar akıl ve hisse göre mevcut iseler de aslında mâdum ve farazîdirler (Ertuğrul 1997: 122).

Bu risaledeki bir diğer eleştiri; puta tapanların aslında Allah’a taptıkları, ilahlık iddiasında bulunanların iddialarında haklı olduklarının söylenilmesine yöneliktir (Taftazani 1294: 12). Vahdet-i vücûdulara göre, varolan her şey ilahi isimlerden birinin zuhur yeridir, her zerrede ilâhi bir yön bulunur. Allah’ın varolan bir şeyden tenzih edilmesi o şeyde zahir olan sıfatından izole edilmesi ve mutlakîyetle kayıt altına alınması demektir. Ancak ilim sahibi; kime, niçin ibadet ettiğini, kendisinde hangi suretler zahir olduğu için ona ibadet edildiğini bilir. Bu nedenle İbn Arabî’ye göre, putlarda ulûhiyet hayal ederek onlara tapanların Allah’tan başkasına tapmadıkları, bundan mesul olmayacakları görüşü kaba ve batıl bir fikir, sarîh küfür değildir. Çünkü putlara tapılma nedeni, onlara ulûhiyet vasfı yüklenilmesinden dolayıdır. Ancak doğru ve gerçek ibadet, tüm eşyada tecelli eden Allah’a ibadettir. Putlar, Hakkın vücûdunun fânî bir suretinden ibarettir. Putlara tapanlar bu hakikatten gafil olduklarından, fânî ve yok olucu suretlerde ulûhiyet hayal etliklerinden ibadetleri batıldır. Küfür ile itham edilmeleri suret ve şekle ibadet etmelerinden, suretin ötesindeki vücûdi hakkı görmemelerinden dolayıdır. Bu yüzden “kişi her neye ibadet etse Allah’a ibadet etmiş olur” demekle, “neye ibadet etmiş olsa bu ibadeti sahihtir, mesuliyet gerektirmez, dinen makbuldür” demek ayrı şeylerdir (Ertuğrul 1997: 155-156).

Aliyyu’l Kari ise, Hz. İsa ile ilgili bölümde yer alan ifadelerinden dolayı İbn Arabî’yi eleştirmiştir. İbn Arabî bu bölümde, *Hristiyanların* küfre girmelerini ulûhiyeti sadece Mesihlik mahiyetine hasretmelerinden kaynakladığını, ancak Allah’ın herhangi bir şekilde hasr altına alınamayacağını, onun tüm âlemde tecelli ettiğini belirtmiştir. Aliyyu’l Kari’ye göre, bu ifade Allah’ın kelamıyla açık bir çelişki içindedir. (Ertuğrul 1997: 222). İbn Arabî’nin burada söylemek istediği; varolan her şey, Allah’ın isim ve sıfatlarından birisinin kendisinde tecelli ettiği mahal konumunda olduğundan Hz. İsa da bu konumdadır. Bu nedenle tecellinin belli bir kişi ya da nesne ile kısıtlanması

ve sadece ona hasredilmesi Allah'ın isim ve sıfatlarının sınırlandırılması anlamına gelecektir. Allah'ın isim ve sıfatları hakkında böyle bir kısıtlamanın kabul edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden *Allah belli bir kişi ya da nesneye hasredilmemelidir; çünkü o tüm âlemde tecelli etmiştir*. Ayrıca İbn Arabî'nin düşüncesinde, Allah'ın Hz. İsa'ya ya da başka bir varlığa zat itibariyle, yani ontolojik olarak tecelli ve hulul etmesi söz konusu değildir. Ona göre, Allah mutlak varlık olması itibariyle tamamen aşkındır. Tecelli zatta değil, isim ve sıfatlarda olmaktadır.

İbn Arabî'yi ve vahdet-i vücûdu eleştirenlerin tepki gösterdikleri ortak noktalardan biri Allah ile âlemin bir ve aynı kabul edildiği hususudur. İbn Arabî'nin görüşleri bir bütün olarak ele alınmayıp bazı ifadeleri temel alınıp, onlardan hareket edildiğinde böyle bir sonuca ulaşmak mümkün gibi gözükmemektedir. Ancak onun görüşleri bir bütün olarak, kendi sistematigi içinde ele alındığında, acaba aynı şey söylenebilir mi? Yani İbn Arabî tecrübemize konu olan şeyler de dâhil olmak üzere her şeye Allah mı demektedir? Eğer bu sorunun cevabı "evet" ise bu eleştiriye hak vermemiz gerekecektir. Ancak bize göre, İbn Arabî'nin görüşleri konu bütünlüğünden soyutlanarak ele alındığında böyle bir sonuca ulaşmak mümkün olsa da görüşleri bir bütün olarak kendi sistematigi içinde ele alındığında böyle bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü İbn Arabî'nin, Allah'ın âlemden ayrı ve bağımsız bir varlığı olmadığı şeklinde bir iddiası yoktur. Ona göre, Allah zatı gereği varolan, gerçek anlamda vücûd sahibi tek varlıktır. Âlemin varlığıysa kendiliğinden olmayıp, varlık alanına çıkmak için Allah'a muhtaçtır. Yani Allah, âlemin varlık sebebidir. Allah'ın varlığı mutlak, âlemin varlığıysa görünüşten ibarettir. Mutlak varlık sahibi tek varlık Allah olmakla birlikte âlem, zihin dışında nesnel bir gerçekliğe sahiptir; ancak mutlak anlamdaki gerçeklikten yoksundur. Ayrıca vahdet-i vücûdcular, âlemin Allah ile özdeş olduğunu değil de; âlemin, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olduğunu savunmaktadırlar.

Allah, mutlak varlık olması yönüyle her tür determinasyon ve kayıt altına alınmadan uzak ve münezzehtir. Beşeri tecrübeye konu olmadığı için insanlar tarafından tecrübe yoluyla bilinmesine imkân yoktur. Bütün mükemmellikleri zatında toplamıştır. Zatında hiçbir değişme ve çoğalma olmadan isim ve sıfatlarıyla âlemde tecelli etmiştir. Bu bağlamda beşeri tecrübeye konu olan fenomenal varlıklar, mutlak varlığın isim ve sıfatlarının tezahürlerinden ibarettir. Onlar, varolmak için varolan her şeyin kaynağı konumunda olan Allah'a muhtaçtırlar. Bu anlamda Allah, herhangi bir suretle sınırlanamadığı halde bütün suretlerde varolan, fakat herhangi bir surete indirgenemeyen varlıktır.

Onun hakkında ancak yarattığı şeyler aracılığıyla bilgi sahibi olabiliriz. Şöyle ki, âlemin varlığının ezeli ve kendiliğinden olmaması onun bir var edicisi olduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda çevremizdeki her şey, ilâhî varlığın varlığına işaret eden unsurlar olarak görülebilir. Ancak insanoğlunun mevcut bilişsel yetileri aracılığıyla varlığının fiziksel nesnelere gibi mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle kanıtlanması mümkün değildir.

Vahdet-i vücûd doktrini, Allah-madde özdeşliğinin savunulduğu monist bir sistem değildir. Çünkü Allah zat itibariyle mutlak kabul edilmiş ve bizce bilinmesinin mümkün olmadığı belirtilmiştir. Âlem, Allah'ın zatının aynısı değildir. O, zat itibariyle tüm yaratılmışlardan münezzehtir. Varlığın birliğinden Allah'ın zatı ile âlemin birliği değil, Allah'ın isim ve sıfatları ile âlemin birliğinin anlaşılması gerekir. Dolayısıyla vahdet-i vücûd, âlemin Allah'ın isim ve sıfatlarının ortaya çıktığı mahal olarak bilinmesi öğretilisidir. Bu anlamda âlem-Allah birliği varlıksal boyutta değil mana boyutunda olmaktadır. Çünkü söz konusu birlik *fenafillâh* (nefsini Allah'ta yok etme) mertebesinde ortaya çıkmaktadır. Bu aşamada ikilik ortadan kalkmakta, her şey "bir" olarak algılanmaktadır.

İbn Arabî'ye yöneltilen eleştirilerde dilinin anlaşılmasındaki güçlük ve kullandığı bazı paradoksal ifadelerinin önemli rolü bulunmaktadır.⁸ İbn Arabî'nin metodu onun anlaşılmasını güçleştiren unsurlardan bir diğeridir. Onun metodu keşfe dayanmaktadır; bu keşf kalbi bir keşf olup, bazı kaynaklarda sezgi olarak nitelendirilirse de İbn Arabî, sezginin kaynağının akıl olduğuna ve aklın hakikati anlamada yetersiz kaldığına inanmaktadır. Bunun nedeni aklın duyu verilerine göre yargıda bulunmasıdır. Dolayısıyla o keşfi, sezgi anlamında değil, ilham anlamında kullanmıştır. İbn Arabî'nin sisteminde önemli olan kavramlardan bir diğeri ise zevk kavramıdır. Tasavvufta, bir şey öğrenmenin yolu zevk ile mümkündür. Örneğin, balın tatlı olduğu mantıksal çıkarımlarla değil de tadılarak anlaşılır (İbn Arabî 1994: IV, 188).

İbn Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin bir diğeri de, onun Helenistik Felsefe, Yeni-Eflatunculuk, Philo ve Stoalılardan etkilenmesi ve varlık anlayışını Yeni-Eflatuncu felsefe doğrultusunda kurmasıdır. İbn Arabî, bu kaynaklardaki kavramları olduğu gibi almamış, onlara özel bir renk vermeyi, kendi görüşlerine uygun anlamlar yüklemeyi başarmıştır (Uludağ 1995: 197).

8 Afifi; kendisinin Arap, Fusûs'u'l-Hikem'in de Arapça olmasına rağmen kelimeleri tek başlarına ele aldığı anda anladığını ancak cümle içinde anlamaya çalıştığı anda bir anlam veremediğini belirtmiştir (Afifi 1964: 43-44).

O, aynı zamanda Kuran ve hadisler⁹ başta olmak üzere birçok İslami kaynaktan da yararlanmıştı. Bu nedenle onun doktrini eklektik olmakla birlikte orijinal bir doktrindir (Erdem 1990: 118). İbn Arabî çeşitli felsefi ekollerden etkilenmekle birlikte bu ekollerden herhangi birisinin takipçisi veya temsilcisi olmamıştır. Bu ekollerden aldığı fikir ve kavramları geliştirmiş, onları yeni bir terminoloji içinde kullanmayı ve İslami karakter kazandırmayı başarmıştır. Bununla birlikte onun düşüncesinde İslam inanç esaslarına zıt gibi görünen bazı unsurlara rastlamak mümkündür. Bu nedenle olsa gerek ki vahdet-i vücûdcu düşünürler İslam dinini bozmak ve yıkmak amacıyla olduğu söylenilerek küfür ve şirk ile itham edilmişlerdir.

Vahdet-i vücûd doktrinine gösterilen tepkilerin geri planında bu doktrinin Tanrı-âlem özdeşliğini savunan panteizmle aynı olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Panteizm ile vahdet-i vücûdun birbirinin aynı olan iki öğretisi olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu iki doktrinin ortak oldukları veya ayrıldıkları hususlar nelerdir? Bu iki doktrinin aynı ya da farklı öğretiler olduğunu iddia edenlerin bu görüşlerini delillendirirken temel aldıkları kriterler nelerdir? Vahdet-i vücûdun panteizm ile aynı şey olduğu iddiasının haklılık payının olup olmadığını anlayabilmemiz için panteizmde nasıl bir Tanrı-âlem münasebeti kurulduğunu ortaya koymamız gerekmektedir.

Panteizm

Yunanca her şey anlamına gelen pan ile Tanrı anlamına gelen Theos kelimelerinin terkibinden oluşan (Kam 1994: 12) panteizm, Tanrı-âlem ikiliğinin ortadan kaldırıldığı, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiği, tabiatın ve insanın ilahi

9 Bu doktrine delil olarak gösterilen bazı ayetler şunlardır: “Biz ona şahdamarından daha yakınız” (Kaf, 50/16). “Sana biat edenler, aslında Allah’a biat etmişlerdir” (Fetih, 48/10). “Doğu da batı da Allah’ındır, yönünüzü nereye çevirerseniz Allah’ın yüzü oradadır” (Bakara, 21/115). “Allah yer ve göklerin nurudur” (Nur, 24/35). “Gökte ve yerde ne varsa Allah’ındır. Allah her şeyi kuşatmıştır” (Nisa, 4/126). “O; evvel, ahir, zahir ve batındır. O, her şeyi bilir” (Hadid, 57/3). İ.Fenni Ertuğrul (1997: 54) bu ayeti şu şekilde açıklamıştır: “*Cenab-ı Hak kâinatta fiil ve sıfatlarıyla zuhur ve taayün edici olan hakikat yani mutlak varlıktır. ... bu ayet-i kerimede vahdet-i vücûd vardır*”. Vahdet-i vücûdcular “Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey yoktu” (Aclûnî 1422: II, 130), “Muhammed’in nefsi elinde bulunan Allah’a yemin ederim ki yeryüzüne bir ip sarkıtsanız Allah’ın üzerine düşerdi” (Ahmed bin Hanbel 1415, II, 370; Taberanî 1415: IV, 248-249) hadislerini görüşlerine delil olarak sunmaktadırlar. Ayrıca Allah’ın âlemi var etmesi hakkındaki görüşlerinin arka planında “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yaratım” (Aclûnî 1422: II, 132) hadisi bulunmaktadır.

varlığın farklı tarzlardaki açılımları olduğunun savunulduğu doktrindir (Aydın 1999: 186). Panteizmde tabiat, Tanrı'nın görünümü olarak kabul edilmektedir. Tanrı'nın âlemden ayrı ve bağımsız bir varlığı yoktur. Âlemdeki her şey Tanrı'nın bir parçasıdır. Tanrı; âlemde içkin olup, âlemdeki mevcut şeylerin toplamından ibarettir. Tanrı'yla âlem bir ve aynı şeylerdir. Dolayısıyla panteizm, monist bir sistemdir.

Panteizmi sistemleştirerek bir öğreti haline getiren Baruch Spinoza'dır (1632-1677)¹⁰. Spinoza varlığı, kendiliğinden olan yani kendi kendine varolan ve kendi kendine varolmayan olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kendi kendine varolan, yokluğu düşünülemeyen zorunlu varlıktır. Kendi kendine varolmayan varlık ise, kendi kendine varolan varlığın dışında kalan şeylerdir; yani mümkün varlıklardır. Spinoza, varlığı kendiliğinden olanı “cevher”, varlığı kendiliğinden olmayanları ise tavır diye isimlendirmiştir (Arıcan 2004: 103). Cevher; “kendi kendine varolan, kavramı başka bir şeyin kavramına bağlı olmayan” (Spinoza 1965: 41-42) demektir. Cevherin varolması kendi varlığı gereğidir, onun varlık sebebi kendisinden başkası değildir. Spinoza'ya göre, tek bir cevher vardır. Âlemde aynı tabiata yahut aynı sığata sahip birden fazla cevher olamaz. Bizim kendilerine varoluş yüklediğimiz diğere şeyler bu tek cevherin nitelikleri veya görünüşleridir. Spinoza felsefesinde cevher, Tanrı ve tabiat özdeş kabul edildiğinden cevher için söylenenler Tanrı için de geçerlidir.

Aynı tabiata yahut aynı sığata sahip birden fazla cevher olamayacağından, Tanrı'nın dışında bir şeyin varlığından söz edilemez. Ezeli, ebedi ve zaruri olan Tanrı'nın mahiyeti varolmayı gerektirir. Varlıkta içkin olan bu töz tabiatta da içkindir. Tabiat, tanrısal özün kendisini genişletmesi ve geliştirmesi, ruh ve madde ise aynı özün iki ayrı görünüşüdür. O halde Tanrı tabiatın dışında değil; tabiattadır. Varolan her şey Tanrı'da vardır. Ona “Tanrı” veya “tabiat” denilmesi bir şeyi değiştirmez. Çünkü tabiat, müstakil cevherlerin toplamından meydana gelen organik bir yapı değil, tek ve bölünmez bir cevherdir (Magee 2000: 92).

Spinoza, Tanrı'yla görünüşleri arasındaki ayrımı “natura naturans ve natura naturata” kavramlarından hareketle açıklamıştır. O; natura naturansla varlığı kendiliğinden olanı, ezeli ve sonsuz özü ifade eden cevheri, hür neden ola-

10 Ancak Panteist düşüncenin izlerine daha önceki filozoflarda rastlamak da mümkündür. Spinoza'dan önce John Scottus Eriugena (810-877), Giordano Bruno (1548-1600) ve Jakop Boehme (1575-1624) panteist olarak kabul edilen düşünürlerdir. Ancak panteizmi mantıki sonuca götürmede hiç biri Spinoza kadar başarılı olamamıştır (Aydın 1999: 186-187).

rak düşünölen Tanrı'ı kastetmektedir. Natura naturatayla ise Tanrı'nın tabiatının zorunluluğu gereği ortaya çıkan şeyleri veya Tanrı'da varolan, Tanrı'sız ne var olabilen ne de tasarlanabilen şeyler olarak düşünölen Tanrı'nın sıfat ve tavırlarını kastetmektedir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre, natura naturans Tanrı'dır. Natura naturata ise, Tanrı'nın sıfatları ve tavırlarıyla ortaya çıkan şeylerin tümü, yani tabiattır (Bayrakdar 1996: 291).

Spinoza'ya göre (1965: 40-44), geometrik şekiller için mekân ne ise, nesnelere için Tanrı odur. Mekân, geometrik şekillerin varoluğu nedenidir, onlar ancak mekânda var olabilirler. Bu şekiller mekânın sınırlamalarından, şu veya bu biçimi almasından başka bir şey değildir. Aynı şekilde Tanrı dışındaki diğer nesnelere de, Tanrısal özün çeşitli şekiller almasından başka bir şey değildir. Tanrı, varolanların olabilirliğini kendi içinde bulunduran özdür. Nasıl ki mekân olmadan geometrik şekiller bir hiçseler, nesnelere Tanrı olmadan bir hiçtir. Geometrik şekiller, mekândan matematiksel zorunlulukla çıktıkları gibi nesnelere de Tanrı'nın özünden matematiksel zorunlulukla çıkmışlardır. Tanrı tabiatı yaratmamış, tabiat Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkmıştır. Zira Tanrı, tabiatın içindedir; bir başka ifadeyle tabiatın kendisidir. Nesnelere onların genel özü olarak bulunur. Bu anlamda nesnelere Tanrısal özün görünüşünden ibarettir. Bu öz, nesnelere ve nesnelere birlikte vardır.

Spinoza'ya göre (1965: 44-45), Tanrı bize birtakım nitelikleriyle görünmektedir. Tanrı, sonsuz sayıda sığata sahip olmakla birlikte, biz bunlardan yalnızca ikisini bilebiliriz. Bunlar düşünce ve yer kaplama sıfatlarıdır. Tanrı'nın yer kaplaması cisimsel ve bölünebilir bir varlık olduğu anlamına gelmemektedir (Arıcan 2004: 116). Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından düşünce ve yer kaplama birbiriyle ilişkili olan iki sıfattır. Yer kaplama, düşünce sıfatının kendisinde anlam kazandığı mahal konumundadır, çünkü düşünce yer kaplama sıfatıyla anlam kazanır. Bunlar Tanrısal özün göründükleri formlardır. Biz Tanrısal özü, madde dünyasında veya ruhsal olaylarda kendini açığa çıkarmış olarak görürüz. Tanrı'nın niteliklerinden oluşan bu iki dünyanın kendine özgü yapısı vardır. Bu yüzden onları birbirine indirgeyemez, birini diğeriyle açıklayamayız. Onları yalnız kendi iç dünyalarında anlayabiliriz. Bu bağlamda ruhsal dünya düşünce, maddi dünya ise yer kaplama modu ile açıklanır. Onlar aynı cevherin iki farklı yönü olduklarından aralarında geçiş söz konusu değildir (Spinoza 1965: 44-45).

Spinoza'ya göre (1965: 34-35), Tanrı zorunlu olarak vardır. Onu ne varlığa çıkararak ne de varlığını ortadan kaldıracak bir neden bulunmaktadır. Kendisi dışında eylemlerini etkileyen, ona zorunluluk yükleyen bir varlık yoktur.

Özü, varlığı zorunlu olarak kuşattığından tüm şeylerin nedenidir. Özü yetkin-sizliği içermediğinden, mutlak yetkinliğe sahip olduğundan varlığından şüphe etmeye hakkımız yoktur. Varlığına dair herkesin kabul edebileceği kesinlikte mutlak nedenler vardır. Yokluğunun düşünülmesi muhaldir (Spinoza 1965: 22). Dört köşeli bir daire düşünülemediği gibi Tanrı'nın yokluğu da düşünülemez. Dört köşeli dairenin varlığını savunmayla Tanrı'nın varlığını inkâr etmenin saçmalığı aynıdır (Arıcan 2004: 97).

Spinoza'nın insan anlayışına gelince; insanın özelliği cevher olması değildir. Çünkü insanın varoluşu zorunlu değildir, herhangi bir insan hatta tüm insanlık var olabileceği gibi var olmayabilirdi de. Var olacaksa hangi biçim altında var olacağı bellidir. İnsanın özü, evrensel varlıkta varolan, evrensel varlık olmadan tasavvur edilemeyen bir şeydir. O, evrensel varlığın belirli bir hali ya da modifikasyonudur. Bir başka ifadeyle evrensel varlığın özünü belli ve belirli bir biçimde açığa çıkardığı modifikasyonudur (Spinoza 1965: 26-27).

Panteizmde; Tanrı'nın tabiatın ayrı, kendine özgü zatı bulunmamaktadır. Bilakis Tanrı, tabiatın aynısıdır; varolan her şey Tanrı'dır. Var olan şeyler tek bir cevherin, yani Tanrı'nın çeşitli biçimlerdeki tezahürlerinden ibarettir. Dolayısıyla panteizmde Tanrı, tabiat ve insan ayrımından bahsedilemez. Tabiat ve insanın Tanrı'dan ayrı müstakil bir varlığı yoktur. Onlar Tanrı'nın açılımından, görünümünden veya parçalarından ibarettir. Bu anlamda tecrübeye konu olan varlıklar Tanrı'dan başkası değildir. Böyle bir Tanrı-âlem ilişkisi, yaratıcı ve yaratılan ilişkisi ortadan kaldırıldığından ilahi dinlerdeki Tanrı-âlem ilişkisiyle çelişmektedir. Netice itibarıyla panteizmin Allah-âlem ilişkisi, vahdet-i vücûddaki aynadaki görüntüyle görüntü sahibi arasındaki ilişki şeklinde değildir. Birincisi monist temel üzerine kurulu iken, ikincisi dualist bir temel üzerine kuruludur. Yani panteizmde ilahi dinlerin en önemli inanç esaslarından biri olan, birbirine indirgenemeyen yaratan-yaratılan ayrımı iç içe, bir bütün halindedir.

İlahi dinlerde, yaratan ile yaratılan birbirinden ayrı varlık modlarına sahiptir. Onlar arasındaki ilişki yaratılanın yaratıcının eseri ve mahlûku olması, Ona muhtaç olması, O olmadan var olamaması ve onsuz varlığını muhafaza ve devam ettirememesidir. Yaratan ise hiçbir şekilde yaratılana muhtaç değildir. Panteizm, bu ayrımı ya tamamen ortadan kaldırmış veya silik ve belirsiz bir hale getirmiştir. Aşkın Tanrı anlayışı yerine tamamıyla içkin Tanrı anlayışını yerleştirmiştir. Bu Tanrı ile tabiatın özdeşleştirilmesiyle sonuçlanmıştır

(Uludağ 1996: 30). Ayrıca ilahi dinlerde ilim, irade ve kudret sahibi yaratıcı fikri önemli bir yere sahiptir. Panteizmde her şey Tanrı'da olup bittiğinden, aşkın ulûhiyet anlayışına yer olmadığından ve Tanrı'nın tabiattan ayrı bir zatı bulunmadığından "yaratma" fikrine yer yoktur (Aydın 1999: 197). Ancak yaratma fiilinin reddedilmesi durumunda, eşyanın hakikati göz önünde bulundurulduğunda, Allah-âlem ilişkisinin açıklanması içinden çıkılmaz bir hal almaktadır.

Panteizmde, sonlu ile sonsuz arasındaki ilişki de sağlam bir şekilde temellendirilememiştir. Örneğin, "sonlu olan ben, nasıl oluyor da aynı zamanda bütünü bir parçası oluyor?" sorusuna tatmin edici cevap verilememektedir. Bir diğer husus, kötülük reddedildiğinde veya kötüyle iyi arasındaki fark asgariye indirildiğinde kötülük probleminin daha karmaşık hale gelmesidir. Ayrıca bu doktrininde günah, ahlaki sorumluluk ve kötülükle mücadelenin gerekliliğine açıklama getirilememektedir (Afifi 1964: 157). Panteizmde, "Tanrı her şeydedir" denilmekle varlık mertebeleri arasındaki ayrım ortadan kaldırıldığı, taşla insanın bir tutulduğu iddia edilmiştir. Ancak panteizmde, pratik düzeyde böyle bir iddiada bulunulmamaktadır. Tanrı her varlıkta şu veya bu derecede mevcuttur; fakat bazı varlıklarda tecelli çok daha bariz şekilde ortaya çıkmıştır (Aydın 1999: 196).

Panteizmde ibadet, dua ve kulluk gibi kavramlar da anlamını yitirmektedir. Çünkü ibadet ve dua Allah-insan ayniyetine değil, zat bakımından ayrı Allah-insan münasebetine dayanır. Panteizm yaratmaya, insan hürriyetine ve dini tecrübeye imkân tanımadığı için son derece karamsar bir öğretilerdir (Arıcan 2004: 36). Gerek Tanrı'nın irade özgürlüğü, gerekse bireyin iradesi ortadan kaldırılarak katı bir cebirciliğe yol açılmıştır. Bu ibadet, ahlak ve hukuk hükümleri ile yükümlü ve sorumlu olan insanı sorumsuz bir hale getirir, ibahiyeciliğe sebep olur (Uludağ 2009: 30).

Panteizm hakkında bilgi verdikten sonra şimdi vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki benzerlik ve farklılıkların neler olduğunu sıralamaya geçebiliriz. Araştırmamız boyunca yararlandığımız kaynaklardan hareketle bu iki sistem arasındaki benzer ve farklı yönleri İbni Arabî'nin ve Spinoza'nın fikirlerini temel alarak şu şekilde sıralayabiliriz.

Karşılaştırma

1- Vahdet-i vücûd ve panteizmde ulûhiyet ve ontolojik meselelere açıklama getirilmiştir.

2- Her iki doktrinin temel kaynağı olarak sistem kurucularının din anlayışları gösterilebilir. İbn Arabî'de Antik Yunan felsefesinin izleri görülse de sistemi Kuran ve hadis kaynaklı olduğundan İslami bir karakter arz etmektedir. Spinoza; İbn Arabî ve İslam düşünürlerinden etkilendiği (Spinoza 1965: X-XI) için hem Arabî ve İslam düşünürlerinin hem de mensubu olduğu Yahudiliğin etkilerinin görüldüğü bir sistem kurmuştur.

3- Her iki sistem kurucusu bazı çevreler tarafından dinsizlikle suçlanmışlardır.

4- Vahdet-i vücûd ve panteizmde Tanrı-âlem birliğinden söz edilerek varlık bire indirgenmiştir. Ancak bu sistemlerin 'birlik' kavramına yükledikleri anlam aynı değildir. Şöyle ki, panteizmde Tanrı ile âlem özdeşliği söz konusu iken, yani Tanrı'nın evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığı yokken; vahdet-i vücûdda âlem, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellisi olduğundan Tanrı, zat itibariyle evrenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Bu bağlamda panteizm monist bir sistemken; vahdet-i vücûd, Tanrı-madde özdeşliği olmadığından (panteizmdeki şekliyle) monist bir sistem değildir.

5- Vahdet-i vücûd'da Tanrı mutlak varlık olması (zat) itibariyle aşkın, sıfat ve isimleri itibariyle içkindir. Panteizmde ise Tanrı, hem zat hem de sıfat itibariyle içkindir. Bu nedenle vahdet-i vücûd, Tanrı'yı âlemde içkin gören panteizmden ayrıldığı gibi tamamen aşkın gören teizmde de ayrılmaktadır.

6- Panteizmde, yaratıcı-yaratılan ayrımı ortadan kalkmakta, yaratıcının yaratılan karşısındaki konumu belirsizleşmektedir. Tanrı, eşyayla aynı kabul edildiğinden hulul vardır. Vahdet-i vücûdda ise eşya, bizzat Tanrı'nın kendisi değildir; hakikatini Tanrı'da bulan gölge varlıktır. Ontolojik anlamda Tanrı'nın hululü söz konusu değildir.

7- Her şeyin; panteizmde Tanrı, vahdet-i vücûdda Tanrı'nın eseri olduğu savunulmaktadır. Vahdet-i vücûdda Tanrı; çokluğunun arkasındaki birlik, görünüşün arkasındaki gerçeklik olarak kabul edilmiştir.

8- Vahdet-i vücûd, daha ziyade dini tecrübe ve keşfe dayanan tasavvufi ve felsefi, panteizm ise rasyonel veri ve mantıksal çıkarımlara dayanan felsefi bir sistemdir.

9- Vahdet-i vücûd ve panteizmde Tanrı'nın sonsuz sığata sahip olduğu kabul edilmiştir. Panteistlere göre, bu sıfatlardan sadece düşünce ve yer kaplamayı bilebiliriz. Vahdet-i vücûdda Allah'a düşünce ve yer kaplama gibi sıfatlar isnat edilmemiş, bunun yerine zati ve subûti sıfatlardan bahsedilmiştir.

10- Panteizmde, Tanrı-insan özdeş kabul edildiğinden ilahi emir ve yasaklara, zühd ve ibadet hayatına, ahiret hayatı gibi unsurlara yer verilmemiştir. Vahdet-i vücûdda bu dini unsurların önemli bir yeri ve rolü vardır.¹¹

11- Panteizmde oluş, zorunlu kabul edildiğinden irade sıfatına yer yoktur. Vahdet-i vücûdda ise Tanrı fiillerinde irade sahibidir, zorunluluk söz konusu değildir.

12- Vahdet-i vücûd, inzivaya çekinilmesi sonucu manevi açılımların gerçekleşmesiyle edinilen ledünni bilgilere dayanmaktadır. Bu ilmin hakikatinin kavranılabilmesi için, insanı kâmilin gözetimi altında yetişmek şart koşulmuştur. Panteizmin anlaşılabilmesi için, böyle bir şart konulmamış, akıl ve zekâ yeterli görülmüştür.

Burada söylenilmek istenen husus, vahdet-i vücûdun, insani kâmilin gözetiminde yetişmeyenlerin anlayamayacağı değildir. Akıl ve mantıkla bu doktrinin anlaşılması mümkün olsa da onların tam olarak neyi kastettiklerini anlamak için onların yaşadıklarını iddia ettikleri sekr halinin yaşanması gerektiğidir. Çünkü bu anı yaşayanlar aklın onu tam olarak anlamakta ve anlatmakta aciz kaldığını belirtmişlerdir. Onlara göre, aşk alanında aklın katedeceği bir mesafe yoktur.¹²

13- Panteizmde Tanrı evrendedir, yani evren ile sınırlıdır. Vahdet-i vücûdda ise evren, Tanrı'dadır ve evrenin Tanrı'yı sınırlaması söz konusu değildir.

Sonuç itibariyle vahdet-i vücûdda aşkın bir zatın varlığı kabul edildiğinden, bu doktrinin panteist bir öğreti olduğu söylenilemez. Panteizmde Tanrı, tabiatla aynılaştırılmış ve özdeş kabul edilmişken vahdet-i vücûdda Tanrı'nın

11 İbn Arabî, kendisini züht ve ibadete vermiş, inzivaya çekilip zikir ve tefekkürle meşgul olmuş, ilahî hakikatin keşf ve ilham yoluyla bilinebileceğini, kendisinin bilgilerini bu yoldan aldığı ileri sürmüştür. (İbn Arabî 1994: I, 199). Tunus'ta imamın arkasında namaz kılarak gökyüzünde bir ışık görmüş, öyle bir nâra atmıştır ki kendisi ve orada bulunanlar kendilerinden geçmişlerdir. Hatta kadınlar balkonlardan yere düşmüşler, ama hiç birine bir şey olmamıştır. (İbn Arabî 1994: I, 436). İbn Arabî, küçük yaştan itibaren zühd hayatının gereklerine uymuş, ibadetlerini aksatmadan sürdürmüştür. İlk eserlerinde zühd ve sülûkun önemi üzerinde durmuştur. *el-Emru'l-Muhkem* isimli eserinde zühd hayatının temel kurallarını incelemiştir (Uludağ 1995: 97).

12 Mevlana (1953: I. 120) bu durumu şöyle izah etmiştir: "Akıl, aşkın şerhinde çamura batmış merkep gibi aciz kaldı. Aşkında, âşıklığın hakikatini söyleyecek yine aşktır".

isim ve sıfatlarının tecellisi olarak kabul edilmiştir. Yani vahdet-i vücûdda ontolojik anlamda Tanrı–tabiat aynılığı söz konusu değildir.

Kaynaklar

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1422). *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbâs Amme'stehera Mine'l-Ahâdîsi Alâ el-Sineti'n-Nâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ahmed b. Hanbel (1415). *Müsned*. Kahire: Daru'l Haremeyn.
- Afifî, Ebu'l-Alâ (1964). *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnü'l-Arabî*. Lahor.
- ----- (2002a). *Fusûsü'l Hikem Okumaları İçin Anahtar*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay.
- ----- (2002b). “İbn Arabî’de A’yân-ı Sâbite”. *İbn Arabî Anısına Makaleler*. Çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yay.
- Arıcan, M. Kazım (2004). *Panteizm, Ateizm ve Pan-enteizm Bağlamında Spinoza’nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yay.
- Aydın, Mehmet (1999). *Din Felsefesi*. İzmir: İİFV Yay.
- Balyani, Evhaduddin Abdullah b. Mesud (2003). *Mutlak Birlik, Nefsini Bilen Rabbini Bilir*. Çev. A.Vasfî Kurt, İstanbul: İnsan Yay.
- Bayrakdar, Mehmet (1996). “Spinoza’nın ‘Natura Naturans’ ve ‘Naturanaturata’ Kavramlarının İslami Kökenleri”. *AÜF Dergisi* XL: 291-299.
- Chittick, William (1998). *The Self-Disclosure of God, The Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*. Albany: State University of New York Press.
- ----- (1999). *Hayal Âlemleri İbn Arabî Ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. Çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yay.
- Corbin, Henry (2000). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yay.
- Coşkun, İbrahim (2008). “Muhyiddin İbn Arabî’nin Felsefesinde ‘Allah’ Mefhumu”. *Tasavvuf* XXI: 117-143.
- Demirli, Ekrem (2005). *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yay.
- Erdem, Hüsamettin (1990). *Bir Allah-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Ertuğrul, İsmail Fenni (1997). *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. Haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yay.
- ----- (1928). *Maddiyûn Mezhebinin İzmihlâli*. İstanbul: Orhaniye Matb.
- Filiz, Şahin (1995). *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: İnsan Yay.
- Gazali (1964). *Mişkâtü'l-Envâr*. Nşr. Ebu'l Ala Afifî, Kahire.
- ----- (1989). *Fusûsü'l-Hikem*. Tah. Ebu'l-Alâ Afifî, Bağdat.
- İbn Arabî, Muhyiddin (1991). *Fena Risalesi*. Çev. Mahmut Kanık, İstanbul.
- ----- (1994). *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye fî-Ma’rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- ----- (2008). *El-Bulga Fi'l Hikmeh*. Ter. Vahdettin İnce, Ed. Şükran Eser Gök-nar, İstanbul: Kitsan Yay.
- İbn Teymiyye (1988). *Vahdet-i Vücûd Risalesi*. Çev. Heyet, İstanbul: Tevhid Yay.

- İmam-ı Rabbanî, Ahmed Fâruk-i Serhendî (2008). *Mektubât Tercemesi*. Terc. H.Hilmi Işık, İstanbul: Hakikat Kitabevi Yay.
- Kam, M. Ferit (1994). *Vahdet-i Vücûd*. Sad. Ethem Cebelioğlu, Ankara: TDV.
- Karadaş, Cağfer (2008). “Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî”. *Tasavvuf XXI*: 67-94.
- Kari, Aliyyu'l (1293). *Risaletu fi Vahdet-il Vücûd*. İstanbul.
- Konevi, Sadreddin (2002). *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul.
- ----- (2004). *Miftâhu'l-Gayb*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay.
- Konuk, Ahmet Avni (1987). *Fusus'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İstanbul.
- Kurt, Ali Vasfi (2009). “İbn Arabî'de Hayâl ve Vücûd Paradoksu Özelinde El-Futûhâtu'l-Mekkiyye İle Fusûsu'l-Hikem'in Karşılaştırılması”. *Tasavvuf XXIII*: 511-542.
- Mevlana Celaleddin-i Rumî (1953). *Mesnevi*. Terc. Veled İzbulak, İstanbul.
- Magee, Bryan (2000). *Felsefenin Öyküsü*. Çev. B.Sina Şener, Ankara: Dost Kitapevi Yay.
- Massignon, Louis (2006). *Hallacı Mansur'un Çilesi: İslam'ın Mistik Çilesi*. Çev. İsmet Birkan, İstanbul: Ardiç Yay.
- Mustafa Sabri Efendi (1950). *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlim ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemin ve İbâdîhi'l-Mürselîn*. Daru'l-İhya.
- Muslu, Ramazan (2009). “Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risale: Erbilî'nin Mir'âtü'ş-Şühûd Fî-Beyâni Vahdeti'l-Vücûd'u”. *Tasavvuf XXIII*: 303-323.
- Sevim, Seyfullah (1997). *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yay.
- Spinoza (1965). *Etika*. Çev. H.Ziya Ülken, İstanbul.
- Taberanî (1415). *el-Mu'cemu'l-Evsat*. Kahire: Daru'l Haremeyn.
- Taftazani, Saduddin (1294). *Risaletu fi Vahdet-il Vücûd*. İstanbul.
- Tahralı, Mustafa (1987). *Fusus'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Dergah Yay., İstanbul.
- Tosun, Necdet (2009). “İmamı Rabbanî'ye göre Vahdeti Vücûd ve Vahdeti Şühûd”. *Tasavvuf XXIII*: 181-192.
- Uluç, Tahir (2006). “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”. *Tasavvuf*, XIV: 151-190.
- Uludağ, Süleyman (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yay.
- ----- (1995). *İbn Arabî*. Ankara: TDV Yay.
- ----- (2009). “Ferîd Kâm ve Vahdeti Vücûd Adlı Eseri”. *Tasavvuf XXIII*: 25-35.
- Ülken, H.Ziya (1998a). *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etikeleri*. İstanbul: Ülken Yay.
- ----- (1998b). *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yay.

KİNDİ'NİN AKIL TEORİSİNİN KAYNAĞI SORUNU ÜZERİNE

Kamil SARITAŞ*

Öz

İlk İslam filozofu Kindî aynı zamanda İslam felsefesinde akıl problemiyle ilgilenen ilk düşünürdür. Onun akıl teorisinin kaynağının kendisine ait olup olmadığı tartışılan bir konudur. Kindî'nin kendisinden önceki en önemli teorisyen olan Aristoteles ve Alexander of Aphrodisias'tan yararlanmakla birlikte kendine özgü bir akıl teorisi geliştirdiğini saptadık. Bu bakış açısından onu, Aristocu geleneğe büyük önem vermesinin yanında akıl teorisini kendine özgü bir şekilde oluşturan ilk İslam filozofu olarak tanımlayabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Aristoteles, İskender Afrodisî, Ruh, Akıl.

Abstract

On The Proplem of The Source of Al-Kindi's Theory of Nous

The first Islamic philosopher al-Kindi (Alchindus) is also the first thinker interested in nous problem in Islamic Philosophy. Whether the source of his nous theory is; it is the idea of him or not, is a disputable subject. We determined that al-Kindi developed ideas peculiar to himself in his nous theory in addition to benefiting from the most important theorists Aristoteles and Alexander of Aphrodisias before him. From this point of view, we can define al-Kindi as the first Islamic philosopher who put forward his nous theory in a way peculiar to himself by paying great attention to Aristotelian tradition.

Keywords: al-Kindi, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Soul, Nous.

Giriş

Ebû Yusuf Yakub b. İşhak el-Kindî (MS 796-866) aklın mahiyet ve fonksiyonlarını ortaya koymayı amaçlayan ilk İslam filozofudur. Epistemolojik

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, saritaskamil@hotmail.com

açıldan akılı “varlıkların hakikatlerini bilen basit bir cevher” (Kindî 1950a: 165; Gihamy 2002: 116) olarak tanımlamış ve bu konuda “*Fi'l-Akl*” (*Akl Üzerine*) adlı kısa bir risale yazmıştır. Bu kısa risale Kindî'nin akıl teorisini ve diğer eserlerini anlamamıza yardım ettiği gibi, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akla dair daha meşhur yaklaşımlarının habercisi olarak da muhtemelen daha çok önemi haizdir (Adamson 2007: 45).

Kindî (1950b: 353), risalenin giriş kısmında Yunanlı kadim filozoflardan övgüyü hak eden Eflatun (MÖ 427-347)'un akıl konusundaki görüşünün özüyle, talebesi Aristoteles (MÖ 384-322)'in görüşünün aynı olduğunu ifade ederek Aristoteles'e göre aklın dört çeşit olduğunu vurguladıktan sonra kendi düşüncelerini açıklamıştır. Kindî, bu risalesinde referans olarak Eflatun'un ve Aristoteles'in adından bahsetmiş, onların dışında başka bir filozoftan veya şârihten söz etmemiştir. Risalesini de “*işte bunlar, akıl konusunda önceki bilgelerin görüşleridir*” (Kindî 1950b: 358) diyerek bitirmiştir.

İslam felsefesinin özgünlüğü probleminin tartışılması bağlamında Kindî'nin akıl konusunda önceki filozoflardan etkilenip etkilenmediğini araştıran felsefe tarihçileri farklı görüşler ortaya atmışlardır. Bu araştırmalarda özellikle Aristoteles'in büyük yorumcusu İskender Afrodisi (Alexander of Aphrodisias, öl. 211 civ.)'nin düşünceleri iyice tetkik edilmediğinden yer yer yüzeysel yargılara varılmıştır.

Kindî'nin *Fi'l-Akl* adlı risalesinin ilk kısımlarını göz önüne alan bazı düşünürler doğal olarak onun Aristoteles'ten faydalandığını ileri sürmüşlerdir. Ebû Rîde (1950: 351), onun *Fi'l-Akl*'ına yazdığı takdiminde, Aristoteles'in ve İskender'in akılla ilgili görüşlerini nakledip mukayese ettikten sonra şu yargıya ulaşmıştır:

Kindî'nin akıl konusunda Aristoteles'in görüşlerine dair anlattıklarından Kindî'nin akıl teorisinin kaynağını, İskender Afrodisi'de aramaya gerek yoktur. Çünkü Nefs Üzerine (De Anima)'nin metinlerini göz önüne aldığımız zaman, Nagy ve Gilson'un yaptığı gibi faraziye ve tekellüfe gerek kalmadan Kindî'nin bu konuda her söylediğini daha güvenilir bir tarzda Aristoteles'in söylediklerine indirgememiz mümkündür.

Atiyeh (1966: 118-119) de Kindî'nin Aristoteles'ten yaralandığı görüşündedir. Öyle ki o, Kindî ile İskender'in akılla ilgili risalelerini karşılaştırmış ve bu iki eser arasında düşünce paralelliğinin olmadığını ifade etmiştir. Şulul (2003: 122, 133) da aynı düşünceleri ileri sürmüştür. Ona göre Kindî,

Fi'l-Akl adlı risalesinde referans olarak İskender'in adından bahsetmemiş, bilakis Aristoteles'in adını zikretmiştir. Bu da onun akılla ilgili görüşlerini İskender'in akıl teorisine değil, doğrudan Aristoteles'e dayandırdığını göstermektedir.

Ebû Reyân (1990: 229)'ın tercih ettiği görüşe göre Kindî, Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinden yararlanmadığı gibi, bu kitabı görmemiştir. Ancak Ebû Reyân'ın aksine Kindî, "*Fi Kemmiyyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ Yuhtâcu İleyhi fi Tahsîli'l-Felsefe*" adlı risalesinde Aristoteles'in "*Fi'n-Nefs*" adlı eserinden söz etmektedir (Ebu Rîde 1950: 369; Kaya 2006: 267). Öyle ki bazen İslam filozofları, kadim felsefeye ait bir metnin olmadığı yerde metnin özetleri veya şerhlerine bakmışlardır (Şulul 2003: 106). Bu da onun Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinden haberdar olduğu anlamına geldiği gibi, bu eserden yararlandığı veya bu eserin şerh veya özetinden bilgi edinmiş olduğu anlamına da gelebilmektedir.

Felsefî eserlerin özet veya şerhinden söz edilince, Aristoteles'in büyük yorumcusu (The Commentator) İskender'in ismi gündeme gelmektedir. Zira Aristoteles'in *De Anima* adlı eserine yazdığı yorumunun ve *De Intellectu* adlı eserinin Bağdat'ta 9. yüzyılda Huneyn b. İshak (öl. 873) ve oğlu İshak b. Huneyn (öl. 910)'in okulunda *Fi'l-Akl* adıyla Arapçaya tercüme edilmesiyle (Schoeder and Todd 1990: 2-3) birlikte İskender, İslam felsefesi tarihinin daha ilk yıllarında hem Aristoteles'in akıl teorisinin tanınması anlamında köprülük vazifesi görmüş hem de kendi düşüncelerinin bilinmesi anlamında mütercimler ve filozoflar tarafından tanınmıştır.

Corbin (1994: 282-283), aklın dörtlü biçimde tasnifi konusunda Kindî'nin Aristoteles'in "*De Anima*" adlı eserine İskender'in yazdığı şerhten ilham aldığı ifade etmiştir. Fahri (1992: 83)'ye göre Kindî akıl teorisi konusunda Aristoteles'i takip etmiştir. Aristoteles'ten ayrılmış görüldüğü nokta, nazariyeye dördüncü akli dahil etmesidir; bu, kendi orijinal katkısı ya da İskender'in ilavesi olabilir.

De Boer (2001: 129-130)'e göre Kindî'nin akıl nazariyesinin kaynağının, İskender'in ikinci kitabı olan *De Anima*'daki akıl nazariyesi olduğu açıktır. Fakat İskender, Aristoteles'e uyararak aklın üç kısım olduğunu ileri sürmüştür. Bunun yanında Kindî ise Eflatun ve Aristoteles'in fikirlerinin temsilcisi olduğunu söyleyerek akli dört kısımda incelemiş, Eflâtun ve Aristoteles'in akıl konusundaki düşüncelerini uzlaştırmıştır.¹

¹ De Boer'un İskender'e göre aklın üç kısım olduğunu ifade etmesi yüzeysel bir genellemedir (Sarıtaş 2010: 155-173).

Bazı düşünürler ise Kindî'nin Aristoteles ve İskender'den yararlanmakla birlikte, kendine özgü düşüncelerinin de olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ehvânî (1990: 46-47)'ye göre Kindî, aklın taksimi konusunda Aristoteles'le birlikte, İskender'den de faydalanmıştır. Ancak Aristoteles ve İskender'in akıl görüşüne dördüncü akıllı yani zâhir (beyânî) akıllı da ilave etmiştir. Ülken (1998: 48), Kindî'nin akıllar hiyerarşisi kuramını Platon ve Aristoteles'ten aldığını söylemesine rağmen, onun kendisine ait olduğunu zikrederek, ilham aldığı İskender'in onunkine yakın bir akıllar teorisinin olduğunu, fakat onun teorisinin bu kadar yeterli olmadığını belirtmiştir.

Bayrakdar (1988:126), Kindî'nin akıl teorisi konusunda el-Ehvânî ve Ülken'e benzer açıklamalarda bulunmuştur. Aristoteles, iki çeşit akıldan bahsetmiş, onu izleyen İskender bir ilaveyle üç çeşit akıldan söz etmiş, Kindî ise yeni bir ilaveyle aklın sayısını dörde çıkarmıştır. Buna göre Kindî, İskender'in akıl teorisine orijinal ilavede bulunmuştur. Bu orijinal ilave Kindî (2006a: 259-261; Uysal 2004: 144)'nin akıl tasnifine “zâhir (beyânî) akıl” çeşidini getirmesidir. Nitekim bu, sadece ona özgü bir tanımlamadır.

Görüldüğü üzere Kindî'nin “önceki bilgelerin görüşleri” derken kastı, Atiyeh ve Ebû Rîde'ye göre Aristoteles'tir. Corbin, De Lacy (2003: 138), Goichonn (1993: 28), Nasr (1985: 137), Fahri ve el-Ehvânî'ye göre Aristoteles'le birlikte İskender de kastedilmiştir. Ancak diğer araştırmacılardan farklı olarak Fahri, el-Ehvânî, Ülken ve Bayradar, Kindî'nin dördüncü akıllı gündeme getirmesi düşüncesinin özgünlüğünü de vurgulamışlardır.

Bu çalışmada İslam felsefesinin özgünlüğü ve eklektikliği problemini ilgilendiren Kindî'nin akıl teorisinin kaynağı sorunsalını ele aldık. O'nun *Fi'l-Akl* adlı risalesinden yola çıkarak akıl teorisinin dayanağını veya orijinalliğini tespit etmeye çalıştık. Makalemizde ilk olarak Kindî'nin akıl teorisini ortaya koyacağız, sonra da Kindî'nin akıl teorisinin kaynağı sorununu inceleyeceğiz.

Kindî'nin Akıl Teorisi

Kindî (1950b:353; 2006a:259), “*Fi'l-Akl*” adlı eserinde Eflatun'un akıl hakkındaki görüşünün özü ve talebesi Aristoteles'in düşüncesi olarak dört çeşit akıllı olduğunu vurgulamıştır. Bunlar: birincisi, sürekli fiil halinde bulunan akıl (*el-aklü'llezî bi'l-fi'li ebeden*); ikincisi, nefse ait güç halinde bulunan akıl (*el-aklü'llezî bilkuvveti ve hüve li'n-nefsi*); üçüncüsü, nefiste güç halinden fiil alanına çıkan akıl (*el-aklü'llezî harace fi'n-nefsi mine'l-kuvveti ile'l-fi'li*);

dördüncüsü, es-sânî veya zâhir (*es-sânî ev aklü 'z-zâhiru=demonstrativum*) akıldır.²

1. **Sürekli Bilfiil Halinde Bulunan Akıl (İlk Akıl)**³: Kindî (1950b: 356; 2006a: 260)'ye göre sürekli fiil halinde bulunan akıl ilk akıldır.

İlk akıl verici, nefis ise alıcıdır. Alıcı olan bir şey verici olana karşı fiil halinde değil, güç halinde olmak durumundadır. Bir şey karşısında alıcı durumunda bulunan şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Eğer kendiliğinden bunu yapabilseydi o da sürekli fiil halinde bulunurdu demektir. Çünkü kendisi öteden beri mevcuttu. Buna göre güç halinde bulunan her şey fiil durumunda olan bir başka şey kanalıyla fiil alanına çıkmaktadır. O halde nefis akledici olup ilk akıl sayesinde kuvve durumundan çıkmakta ve bilfiil akledici duruma geçmektedir.

İlk akıl bütün akledilenlerin ve beşeri akılların ilkesi sayılan ve daima aktif olan bir akıldır. Bu aklın vericilik işlevi, insanda doğuştan var olan akla etki ederek onu aktif hale getirmektir.

İlk akıl, bütün akledilenlerin ve insan aklının ilkesi durumunda ve sürekli bilfiil olduğu için maddeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu aklın işlevi, kuvve halindeki akla etki ederek onu fiil yani müstefâd akıl haline getirmektir. Zira güç halinde bulunan her şey fiil durumunda olan bir başka şey kanalıyla fiil alanına çıkar. Bu nedenle kuvve-fiil bağlamında sürekli fiil halindeki ilk akla nazaran nefisteki bilkuvve, müstefâd ve zâhir akıl güç durumundaki akıl sayılır (Kindî 1950b: 356-358; 2006a: 260-261; Merhaba 1985: 119).

De Boer (2001:129), sürekli fiil halinde bulunan aklı Kindî'nin mevcut her şeyin aslı ve sebebi olan akıl olarak gördüğünü, bu nedenle de bu aklın Allah veya "el-Aklu'l-Evvel" olması gerektiğini ileri sürmüştür. Aklın kuvve-

2 Ebû Rîde (1950:354, 358) ve el-Ehvâni (1951: 51-52; 1990: 47) dördüncü aklı es-sânî şeklinde okumuşlardır. Bedevî ise dördüncü aklı el-beyânî şeklinde okumuştur (Kaya 2006:24, 259). Fahri (1992:99) ise el-bâ'in diye okumuştur. Kindî risalesinin sonunda bu aklı bilginin ortaya çıkması ve dışa vurulması anlamında zâhir akıl olarak da isimlendirmiştir. Makalede Kindî'nin makalenin sonundaki isimlendirmesi tercih edilmiştir.

3 Kindî, sürekli fiil halindeki aklı faal akıl diye isimlendirmemiştir (Ebû Rîde 1950: 353). Kaya (2006:259) ise Kindî'nin risalesini tercüme ederken, "sürekli fiil halinde bulunan akıl" ibaresini parantez içerisinde "faal akıl" diye isimlendirmiştir. Kanaatimizce sürekli fiil halinde bulunan akıl "verici" ve "dönüştürücü" özeliğine binaen faal akıl olarak adlandırılabilir.

den fiile geçişini İlk Sebebe –daima var olan nefis- hamleler.⁴ Ancak Adamson (2007: 44-45)’a göre “*Kindî’nin ayrık (separate) ve gayr-i maddî ilk akılı, bazen Geç (late) Antikite yazarları tarafından yapıldığı gibi Tanrı’yla özdeş değildir.*”

Kindî *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ* adlı risalesinde Gerçek Bir (Tanrı)’in akıl olmadığını zikretmiştir. Aklın çokluk anlamı taşımasından ve Tanrı’nın gerçek ve mükemmel anlamda bir ve basit olmasından yola çıkarak, gerçek ve bir olan Tanrı’nın akıl olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Gerçek Bir aklın ötesindedir.⁵ O, Gerçek Bir’i akıl olarak kabul etmediğine göre, faal akılı Tanrı’yla özdeşleştirmemiş demektir.

2. Bilkuvve Akıl: Kindî (1950b: 353-358; 2006b: 177) ’nin akıl teorisindeki ikinci akıl, insan nefsinin edilgin bir gücü olan ve işlevini ancak sürekli fiil halinde bulunan ilk aklın etkisiyle yerine getirebilen güç halindeki bilkuvve akıldır. Bu akıl insan nefsinde potansiyel olarak mevcut olup alıcı konumundadır ve verici konumundaki ilk akıl vasıtasıyla fiil haline çıkar. Nefis (bilkuvve akıl) akledici olup, ilk akıl sayesinde bu durumdan çıkmakta ve bilfiil akledici durumuna geçmektedir. Sürekli fiil halinde bulunan ilk akılla fiil durumuna getirdiği şey aynı şey değildir (Gihamy 2002: 116-117). Bu da ilk akılla bilkuvve aklın farklılığını göstermektedir.

Bilkuvve akıl nefiste bulunur. Aslında nefis bir anlamda bilkuvve akıldır, cisim ve bölünen bir şey değildir (Kindî, 2006a: 260; Merhaba, 1985: 119-120). İnsan nefsinde pasif bir meleke olarak ilk aklın etkisini kabul eder ve o olmadan bilgi üretemez.

3. Müstefâd Akıl: Müstefâd akıl, “nefiste güç halinden fiil alanına çıkan akıl” olup, güç halindeki aklın ilk aklın etkisi sonucunda fiil alanına çıkmış

4 Kaya (2006: 13)’ya göre De Boer, tabakat kitaplarındaki bilgilerden, eserlerinin ifade ettiği anlamlardan ve Latinceye çevrilmiş olan Fi’l-Akl isimli dört sayfalık eserinden hareketle Kindî’nin felsefesini yazma gibi ilginç bir tavır sergilemiş, onun 1950’de yayımlanan felsefi eserlerini inceleme imkanı bulamamıştır.

5 Nefsi kuvveden fiile çıkararak fiil halindeki akıl bu akıldır. İlk akıl olan küllîler, çokluk ifade etmeseler de tam anlamıyla bir birlik de ifade etmezler. Zira Kindî (2006b: 177), küllîlerin çokluk ifade etmesine bağlı olarak aklın da çokluk ifade edeceğini, bu nedenle Gerçek Bir’in akıl olamayacağını ifade ederken, aynı yerde aklın bir çeşit birlik durumunda olduğunu, aklın küllî olmasından dolayı birlik vasfının küllî olana da yükleneceğinden bahseder. Fakat sonuç itibarıyla “Gerçek Bir’in akıl olmadığını” öne sürer.

halidir. Nefis, varlığın türlerini bilen bu akılı sürekli bilfiil olan ilk akıldan almıştır. Nefis açısından kazanılmış (müstefâd) akıldır. Madde ve fantezi ile ilişkisi olmayan bir surettir (Kindî 1950b: 356).

Madde ile ilişkisi olmayan müstefâd akıl “*önceden nefsin kazanmış olduğu ve nefiste bilfiil mevcut olan akıldır. Nefis ne zaman isterse bu akılı kullanır ve başka şeylerin meydana gelmesi için onu ortaya çıkarır. Mesela katibin yazı yazması böyledir. Katip yazı yazmayı bildiği için dilediği zaman bu becerisini ortaya koyar*” (Kindî 2006a: 261). Yazı yazmasını bilen biri yazsın veya yazmasın nasıl kâtip sayılıyorsa, tıpkı bunun gibi müstefâd akılda bilgi oluştuktan sonra o artık aktif (bilfiil) akıl sayılır. İşte tümelleri kavrayabilecek ve istediği an bilgi üretebilecek yetkinlikteki bu akıl *bilfiil akıl* olarak da adlandırılır (Kindî 2006a: 259-261). İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, önsel bilgileri, tümelleri yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır (Kaya 2006: 24).

Kindî (2006a: 261)’ye göre müstefâd akıl önceden nefis tarafından edinilmiş (bağımsız bilgi halinde) olup, nefsin dilediği zaman ortaya çıkardığı, nefiste bilfiil bulunan ama statik özellikte olan akıldır. Nefis istediği zaman bu beceriyi kullanabilir.

Aklî suret nefisle birleşince ikisinin arasında ayrılık gayrılık kalmaz. Zira nefis bölünmez ki ayrılık olsun. Aklî suret nefisle birleşince nefis ve akıl bir tek şey haline dönüşür. Bu da aklın hem akleden (âkıl) hem de akledilen (ma’kul) olduğu anlamına gelir. O zaman nefis açısından akıl ve akledilen tek bir şeydir (Kindî 1950b: 356). Bu bağlamda ancak nefis açısından akıl-makul özdeşliği söz konusudur.

4. Zâhir Akıl: Zâhir akıl, Kindî’ye göre, nefisteki (bilgi) nin ortaya konmasıdır. Başkalarını (bilgilendirmek) için nefiste bilfiil mevcuttur. Akılda aktif bilgi oluştuktan sonra düşünsün veya düşünmesin o yine aktif sayılır. Ama düşünce ürettiği sürece bu akıl zâhir akıl adını alır. Düşünce üretmediğinde ise müstefâd akıl sayılır (Kindî 1950b: 358; 2006a:261; Merhaba 1985: 120).

Kindî (1950b: 358; 2006a: 261)’nin bakış açısından müstefâd akılla zâhir akılı karşılaştırsak, müstefâd akıl önceden nefis tarafından edinilmiş (bağımsız bilgi halinde) olup, dilediği zaman onu ortaya çıkarabilir. Zâhir akıl, ister (bilgiyi) önceden edinmiş olsun, isterse edindiğini kullanma durumunda bulunsun (aktif) akıldır. Müstefâd akıl nefsin önceden edindiği (bilgi)dir ve o kendisinde (potansiyel) olarak vardır. Zâhir akıl ise (bu potansiyel bilginin)

bilfiil ortaya çıkmasıdır. Zâhir akıl müstefâd aklın aktif durumundan ibaret bir akıldır ve nefiste bilfiil mevcuttur.

Akıl teorisiyle ilgili Antikçağ filozoflarının yazdığı eserlerin Arapçaya tercüme edilmesinin ardından, bu teoriyle ilk defa ilgilenen ilk İslam filozofu Kindî olmuştur. Bu konuda bilkuvve akıl, ilk akıl (faal akıl), müstefâd akıl ve zâhir akıl olmak üzere dört çeşit akıl olduğunu ileri sürmüş ve görüldüğü üzere kısa ve veciz bir şekilde de açıklamıştır. Bu akıllar bağlamında Kindî'nin akıl nazariyesinin kaynağı sorununu anlamak adına, tarihi seyir içerisinde onun felsefesinin, -Eflatun, Aristoteles ve İskender'in- akıl nazariyesi ile ilişkisinin nasıllığını, dolayısıyla onların Kindî'ye kaynaklık edip etmediklerinin ortaya konulması elzem bir problemdir.

Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu

Kindî (1950b: 353), *Fi'l-Akl* adlı risalesinde Eflatun'un akıl konusundaki görüşünün ana esaslarıyla Aristoteles'in düşüncesinin aynı olduğunu ifade etmiştir. Bu, onun Eflatun'dan etkilendiği anlamında yorumlanabileceği gibi, Eflatun'la Aristoteles'in akıl konusundaki düşüncelerinin Kindî'ye göre aynı olduğu anlamına da gelebilmektedir. O zaman Eflatun'un bir akıl teorisi var mıdır, varsa nasıldır, Aristoteles'le düşünceleri aynı mıdır?

Felsefe tarihinde akıl teorisinin ilk izleri Eflatun (1997: 51 vd.; 2009: 140-146)'da görülür. O, akıl konusunu doğrudan psikoloji ve ahlak felsefesi çerçevesinde ele almış ve aklın, nefsin bir yetisi olduğunu belirtmiştir. Eflatun aklın, nefsin bir yetisi olması düşüncesinde Aristoteles ve İskender başta olmak üzere filozofların çoğunu etkilemiştir. Buna göre Kindî, aklın nefsin bir yetisi olması fikrinde doğrudan Eflatun'dan etkilenmiş olabileceği gibi (Ebû Reyhan 1990: 230), ondan yararlanan Aristoteles veya İskender'den de etkilenmiş olabilir (Kindî 2006c: 243-245; Adamson 2007: 47; Şulul 2003: 111). Ayrıca Eflatun aklı, “varlıkların hakikatini bilen basit bir cevher” olarak tanımlamıştır ki, Kindî (1950a: 165; Gihamy 2002: 116) de aklın bu tanımını aynı şekilde benimsemiştir.

Kindî (1985: 182-189) nefsin yetileri ve fonksiyonları konusunda Eflatun'dan etkilenmiş olabilir. Ancak nefsin yetisi olan aklın ölümsüzlüğü anlayışına gelince, Eflatun (1989: 77 vd.; 1997: 51)'a göre nefis bileşik bir yapıya sahip olduğu için bedenden farklıdır. Çeşitli parçalardan meydana gelen beden dağıldığı halde, basit bir cevher olan nefis bozuluşa uğramaz. Bu nedenle beden ölümlü iken, nefis (akıl) ölümsüzdür. Aklın ölümsüzlüğü dü-

şüncesini Eflatun ele almıştır, ancak bu düşünce daha önceki din ve düşünce sistemlerinde de var olduğundan (Arslan 2006: 308) bu düşüncenin ilk temsilcisi olarak onun görülmemesi gerekir. Öyle ki Kindî'nin nefsin ölümsüzlüğü düşüncesini kendi felsefi ve inancına ait bir anlayış kabul etmek daha doğru görünmektedir.

Eflatun'un mevcut eserlerine bakıldığında, Kindî'nin risalesindeki ifadelerinin aksine, aklın mahiyeti dışında herhangi bir akıl teorisi ve tasnifi mevcut değildir. Bu bağlamda Kindî'nin akıl nazariyesine ilişkin -aklın nefsin bir yeti ve basit bir cevher olması düşüncesi haricinde- onun felsefesinden herhangi bir dayanak bulma imkanı olmadığına göre, Kindî'nin akıl teorisinin kaynağı sorununa ilişkin düşünceleriyle risalesinde Eflatun'dan sonra zikredilen Aristoteles'in akılla ilgili görüşlerinin karşılaştırılması gerekir. Aristoteles'in akıl teorisiyle ilgili düşüncelerini değerlendirirken de, Aristoteles'in düşüncelerini İslam dünyasına tanıtan ve Aristoteles'in en önemli şârihi olan, aynı zamanda Kindî'yi etkilediğine dair deliller ileri sürülen İskender'in akıl teorisinden de söz edilecektir.

Kindî *Fi'l-Akl* adlı risalesinde Aristoteles'e göre dört çeşit aklın olduğunu ifade etmiş, hatta ilk akıl, bilkuvve akıl, müstefad akıl ve zâhir akıl adlarıyla maruf dört çeşit akıl olduğunu ortaya koymuştur. O halde Kindî, Aristoteles'ten etkilenmiş midir, eğer etkilendiyse hangi eserlerinden ve ne şekilde faydalanmıştır? "*Fi Kemmiyyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ Yuhtâcu İleyhi fî Tahsîli'l-Felsefe*" adlı risalesinde Aristoteles'in "*Fi'n-Nefs*" adlı eserinden söz eden Kindî'ye göre (Ebu Rîde 1950: 369; Kaya 2006: 267) Aristoteles'in bu eserinin amacı nefsin güç ve türlerini, genel ve özel niteliklerini izah etmek, duyuyu ayrıntılı biçimde anlatmak ve çeşitlerini belirlemektir (Ebu Rîde 1950: 384). *De Anima*'nın içeriğinden bahseden Kindî'nin ilim halkasında Aristoteles'in *Metafizik*'inin tercümesinin kaleme alındığı da düşünüldüğünde (Adamson 2007: 36) Aristoteles'in *Metafizik* ve *De Anima* adlı eserlerinden haberdar olmadığına ilişkin düşüncelerin gerçeği yansıtmadığını, aksine Kindî'nin bu eserlerden yararlanmış olma ihtimalinin daha kuvvetli olduğu görülmektedir.

Aristoteles (1941: 430a17-25) varlıkları kuvve-fiil bağlamında değerlendirmiş ve aynı anlayıştan yola çıkarak *De Anima*'da bilkuvve ve bilfiil (faal) akıl olmak üzere iki tarz aklın olduğunu ileri sürmüştür. Bilkuvve akıl ve bilfiil akıl tasnifinde, *De Anima*'da doğrudan fark edilmeyen ancak kuvvelik ve fiillik arasındaki ilişkiden bilkuvveden bilfiile "*dönüşen*" bir aklın da olması gerektiği anlaşılmaktadır. Aristoteles dönüşen aklı bilkuvve akıl olarak gör-

düğü gibi, insanda doğumla birlikte mevcut olan akılı da bilkuvve akıl olarak zikretmiştir. Halbuki bilkuvve akılla bilkuvveden dönüşen akılı, iki ayrı akıl kabul etmek gerekir. Nitekim İbn Rüşd (1994: 83)’e göre Aristoteles bilkuvve akıl, bilkuvve aklın kemali bilmeleke (kuvveden fiile dönüşen) akıl ve kuvveden fiile çıkarılan faal akıl olmak üzere üç çeşit akıldan söz etmiştir.

Aristoteles (1996: 1072b25-1074b30), *De Anima*’nın dışında *Metafizik* adlı eserinde ise İlk Akıl’ın veya Tanrı’nın sadece kendisini düşünen bilfiil akıl ve akledilir varlık olması düşüncesini ele almıştır. Aristoteles, *De Anima*’da anlattığı faal akılı “her nesnenin entelekeia’sı doğal olarak, bilkuvve olan şeyde, diğer bir deyişle uygun maddede bulunur” (2000: 414a25), “Faal akıl bedenden önce vardır ve ondan sonra da yaşayacaktır” (2000: 430a14–23) ifadeleriyle insan bedeniyle ilişkilendirmiştir. *Metafizik* (1996: 1074b16–30)’te ise Tanrı’nın faal akıl ve ilk akıl olduğunu ifade ederek maddî olan her şeyden de ilgisini kesmiştir. Eserlerinin mahiyetine uygun olarak iki eserdeki faal akıl farklı düzlemedir; psikolojinin alanına giren insanî faal akılla, metafiziğin alanına giren ilahî faal akıl birbirinden ayrıdır. Buna göre Aristoteles’in *Metafizik*’te Tanrı’yı akıl olarak isimlendirmesine de bakarsak akıl teorisinde Faal Akıl (İlk Akıl) olarak dördüncü bir akılı da ilave etmemiz gerekir. Hasılı Aristoteles’in eserlerinden insana ait; bilkuvve akılı, bilmeleke akılı ve faal akılı; Tanrı’ya ait olarak İlk Akıl (Faal Akıl)ı akıl teorisine dahi etmek mümkündür.

Aristoteles’in yorumcusu İskender (1971: 31-41) ise *Fi’l-Akl* adlı makalesinde Aristoteles’i takip ettiğini söyleyerek bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl, Faal Akıl, müstefâd akıl ve mufârik akıl olmak üzere altı çeşit akıl olduğunu belirtmiştir. Bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ferđî akıl kabul edilirken, Faal Akıl ve onun insanla ilgisini sağlayan müstefâd akıl ve mufârik akıl ise Tanrısal akıl kabul edilmiştir.

Aristoteles’in maddî akıl anlayışı çerçevesinde Kindî (1950b: 353-358; 2006b:177)’deki bilkuvve aklın mahiyet ve fonksiyonlarına bakıldığı zaman bilkuvve aklın kuvve olması, doğuştan gelmesi, bilfiil aklın etkisini kabul etmek suretiyle fiil durumuna geçmesi anlamında Aristoteles (2000: 429a20-430a25), İskender (1971: 31-41) ve Kindî’nin aynı düşünceleri ileri sürdükleri görülmektedir (Davidson 1992:9; Kaya 1994: 22-23; Sarıtaş 2010: 155-173). Ancak bilkuvve aklın ölümlü olup olmadığı noktasında ise farklı düşünmüşlerdir. Aristoteles (2000: 430a 24–25) ve İskender (1971: 32-35)’e göre bilkuvve akıl ölümlü iken, Kindî (1950c: 273, 278)’ye göre nefis Tanrı’nın nu-

runa ve cevherine ait olduğu için nefis gibi, nefsin yetisi olan bilkuvve akıl da ölümsüzdür.

Bilkuvve akıl anlayışından sonra Kindî'nin akıl nazariyesindeki devamlı bilfiil olan faal akılı değerlendirebiliriz. Aristoteles (1941: 430a17-25)'e göre bütün akledilirlerin fâil nedeni *De Anima*'daki faal akıldır. Bu akıl, özü bilfiil olduğundan, maddeden ayırılır, etkilenmez, saf, katıksız ve tam bir akıldır. Çünkü etkin olan maddî olandan ve ilke, maddeden üstündür. Öyle ki faal akıl, maddî akıldan farklı olarak ölümsüz ve ebedîdir. O olmadan maddî akıl hiçbir şeyi düşünemez. Aslında faal akıl, heyûlânî akılla aynı tarifi- ayrılabilir, karışık olmayan ve gayr-i münfail- paylaşmasına rağmen, faal aklın ondan farkı sürekli bilfiil olmasıdır (Hyman 2002: 55).

İskender'in faal akıl anlayışında ise, faal aklın mahiyeti ve fonksiyonlarıyla ilgili bir kısım görüşleri Aristoteles'in faal akıl konusundaki görüşlerine paraleldir: Aristoteles (1941: 430a17) gibi faal akılı ilk önce ışık analogisiyle açıklamış, sonra yine Aristoteles (1941: 430a20)'in bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması düşüncesinden yola çıkarak, akıl ve makulün özdeşliğini ortaya koymuştur. Ayrıca maddî aklın faal akılla ilgisini "*bilkuvve akledilir olup maddî olmayan formlar, faal akıl vasıtasıyla bilfiil formlara dönüşür*" (Schroeder and Todd 1990: 48) prensibiyle açıklayarak, Aristoteles'in bilkuvve ve bilfiil varlık tasnifine göre faal akılı ele aldığını göstermiştir.

Aristoteles, İskender (1971: 34; 2000: 120) ve Kindî (1950b: 356; 2006a: 260) faal aklın bilkuvve akılı bilfiil hale getirdiği, ebedî olarak bilfiil akıl olduğu, ışığa benzediği, zamanın dışında ezeli ve ölümsüz olduğu konusunda aynı düşüncelere sahiptirler. Ancak faal akıl konusunda bu üç filozofun düşünce farklılıkları da mevcuttur. Bunlardan en önemlisi faal aklın Tanrısal akıl olup olmadığı meselesidir. Aristoteles (2000: 430a14-23)'in *De Anima*'da anlattığı faal akıl, Tanrısal bir akıl olmayıp ruhun alanına aittir ve insan bedenine ilişkilidir (Ross 2002: 176). *Metafizik* (1996: 1074b16-30)'te zikrettiği faal akıl ise Tanrısal akıldır. Aristoteles, psikoloji ve metafiziğin alanına giren faal akılı birbirinden ayırt ederken; İskender, Faal Akıl'ı psikolojik ve metafizik anlamda aynı varlık yani Tanrısal akıl kabul etmiştir. Genel anlamda Aristoteles'le aynı şekilde tasvir ettiği faal akılı "*bu akıl nefsin bir yetisi veya parçası değildir*" (Afrûdîsî 1971: 34) diyerek insanî nefisle dolayısıyla bedenle ilgisinin olmadığını vurgulamıştır. Bir anlamda Aristoteles'in *De Anima* ve *Metafizik*'inde anlatılan iki farklı faal akıl arasında tam bir uyum sağlama yönünde çaba göstermiş ve böylece Aristoteles'ten farklı bir faal akıl anlayışı ortaya koymuştur.

Davidson (1992: 30)'a göre İskender'in faal aklının iki fonksiyonu vardır; faal akılla hem insan düşüncesinin nedeni olan Aristoteles'in fiil (faal) aklını hem de evrenin İlk Neden'ini özdeş kılmıştır. Aristoteles'e göre evrenin hareket ettiricisinin İlk Neden olmasına rağmen, İskender'e göre İlk Neden sadece hareket ettirici değil, aynı zamanda bütün var olan şeylerin nedeni ve ilkesidir. Onun faal akılı hem insan düşüncesinin nedeni, hem de İlk Neden'dir. Veya en azından kendisi dışında var olan her şeyin varlığının Son Nedeni, En Büyük Nedeni'dir. Nitekim Zabarella'ya göre de İskender, insanın düşüncesinin nedeni olan faal akılla, âlemin İlk Neden'i olan Aşkın Varlık'ı özdeşleştirmiştir (Ross 2002: 180; Davidson 1992: 18).

Buna göre İskender'in faal akılı Aristoteles'in insanî değil, Tanrısal faal akılıyla özdeştir (Ross 2002: 180). Zira ona göre faal akıl Tanrı'yla özdeş olduğu için, İlk Neden (Davidson 1992: 21), İlk Muharrik (Afrûdîsî 1947: 273) ve İlk Akıl olarak da bilinmiştir.

Kindî'nin ilk (faal) akılı Aristoteles ve İskender'in faal akıl anlayışıyla karşılaştırıldığında, İskender'in Tanrısal akıl olarak ifade ettiği İlk Akıl'ı ile Kindî'nin kozmik surette bulunan sürekli fiil halindeki ilk akıl anlayışı birbirinden farklıdır. Kindî'nin insanî ilk akıl anlayışı İskender'den ziyade Aristoteles'in insanî faal akıl düşüncesine yakın gözükmektedir. Ayrıca Aristoteles *Metafizik*'inde, İskender ise genel anlamda faal akıl olan İlk Akıl'ı Tanrı kabul ederken, Kindî (2006b: 177) aklın çokluk anlamı içermesinden dolayı, Aristocu hiçbir kategorinin ve yüklemün uygulanmadığı mutlak anlamda yalın nedensel varlık Tanrı'nın ilk akıl olması düşüncesini kabul etmemiştir (De Libera 2005: 101). Ebû Rîde (1950:329)'ye göre Kindî'nin faal akıl anlayışı Aristoteles'in insanî faal aklına ve İskender'in Faal Akıl'ının işlevsel yapısına ait olan mufârik aklına benzemektedir. Bu nedenle Tanrı'yla özdeşleştirilmesi mümkün değildir.

İslam filozoflarından Fârâbî (1991: 125; 2003a: 134-135; 2003b: 125) ve İbn Sina'nın faal akıl konusundaki düşüncelerine bakıldığında ise faal akılı vahiy görevini gerçekleştiren Cebrail olarak kabul ettiklerini ve Tanrı ile özdeşleştirmediklerini görmekteyiz (Corbin 1994: 307).

İskender (2000: 122), Aristoteles ve Kindî'den farklı olarak Tanrısal akıl olan Faal Akıl'ın dışında müstefâd akıl ve mufârik akıl olmak üzere iki tür akıldan söz etmiştir. *Müstefâd akıl*, maddî aklın formu soyutlamasının, çıkarsamasının, tasdik etmesinin, düşünmesinin ve maddî olmayan formların akledilir olmasının nedenidir. Bu akıl, Faal Akıl'ın bir işleyiş tarzıdır. Böyle

olduğu için, insan nefsinin bir yetisi veya parçası değildir. İnsan aklediliri düşündüğü anda dışarıdan gelerek insandaki aklın yerini alan fâil bir akıldır (Davidson 1992:11). Müstefâd aklın, kendi tabiatına özgü olarak “kendinde” bilfiil akledilir olması gerekir. Duyulurlar, nasıl ki duyu fiili vasıtasıyla meydana gelmiyorsa, bu akıl da insan akli tarafından oluşmaz, zira dışarıdan gelen bir akıldır (Afrûdisî 1971: 37). Bu akıl, maddî aklın kuvvelerini fiil haline döndürerek varlıkların kavramlarını akledilir kılıp insanla Tanrı arasındaki ilgiyi kuran bir akıldır (Aphrodisias 2000: 129).

Aristoteles’in faal akıl için verdiği ışık analogisini; İskender (2000: 130), Faal Akıl için zikrettiği gibi, müstefâd akıl için de kullanmıştır. İskender’e göre Aristoteles müstefâd akla açıkça işaret etmemesine rağmen, İskender müstefâd akıl konusundaki düşüncelerini Aristoteles’e dayandırdığını ifade etmiştir. Nitekim ona göre (1971: 37) Aristoteles’i müstefâd akıl konusuna iten neden; bilkuvve akli bilfiil akıl haline dönüştürecek, fâil bir aklın zorunluluğudur. Kuvve bir varlık, kuvvelikten yetkinliğe dönüşüyorsa, o zaman bilkuvve akli bilfiil olmaya yönlendiren bir bilfiil aklın var olması gerekir. Bilkuvve akli, bilfiil hale getiren bu akla “dışarıdan gelerek düşünmeyi oluşturan (müstefâd) akıl” denir. Bilfiil dışarıdan gelen bir form olan bu akıl, Aristoteles tarafından ölümsüz olarak isimlendirilmiştir. Bu akli Tanrısal aklın işleyiş tarzı kabul eden İskender, Aristoteles’in bu akli ölümsüz kabul etmesini isabetli bir yorum olarak değerlendirmiştir (Schoeder and Todd 1990: 49).

İskender (1971: 40-41)’e göre ilâhî akıl da denilen müstefâd akıl eylemde bulunduğu zaman, bunu insandaki bilkuvve akıl vasıtasıyla gerçekleştirebilir. Ebedî olarak fâil ve bilfiil olan müstefâd akıl her ne kadar sanatkarın sanatını aletsiz icra etmesi gibi olsa da, müstefâd aklın bilkuvve akıl üzerinde etkin olabilmesi için yine de bir beden gereklidir.

Eğer akıl, akli düşünmeyle ne maddeye özdeş ne de maddeden ayrı olarak, herhangi bir vakte bağlı olmadan formu kabul ederse, bizdeki Tanrısal akıl olan müstefâd akıl, “mufârik akıl” haline dönüşür (Afrûdisî 1971: 34). Mufârik aklın insandan ayrı olması mantıklıdır. Zira bu akıl, bizim düşünmemiz sonucu ortaya çıkmaz. Zira o, hem akıl hem de akledilir yönünden bilfiildir. Bu özellikteki maddeden mufârik olan form ve öz ise ölümsüzdür (Aphrodisias 2000: 122). Bilkuvve akıl insanî düşüncenin oluşumu için insanın doğumuyla var olan öncelikli bir akıldır ve mufârik aklın aletidir. Bilkuvve akıl ve mufârik akıl olmadan düşünme eyleminin gerçekleşmesi imkansızdır (Aphrodisias 2000: 132). Bu değerlendirmeler, insandaki bütün akılsal işle-

yişlerin Tanrısal aklın evrelerine ve fonksiyonlarına bağlı olduğunu göstermektedir.

İskender (1971: 40)'e göre mufârik akılla bilkuvve akıl kuvve olmaları yönünden birbirine benzemekle birlikte, mufârik akıl Tanrısal bir akıl, bilkuvve ve akıl bireysel bir akıldır. Düşünmenin gerçekleşebilmesi için hem Tanrısal hem de insanî akla ihtiyaç vardır. İkisi birlikte olmadığı zaman düşünme eylemi gerçekleşemez. Ancak bilkuvve akılla bitişik olan Tanrısal mufârik aklın düşünmesini müstefâd akıl, müstefâd aklın düşünmesini ise Faal Akıl sağlar.

Davidson (1992: 11-12)'a göre müstefâd akıl terimi Aristoteles'in *De Anima*'sında önemli bir yer işgal etmez. Öyle ki bu akıl, Aristoteles'in *De Generatione Animalium*'da "tek başına dışarıdan canlıya dahil olan" insan aklına işaret eden karmaşık bir ifade tarzının İskender'deki yansımasıdır. Aristoteles'in tersine İskender, *De Anima*'da ve *De Intellectu*'da bu konuya çok büyük önem atfetmiştir. Bu akıl Tanrısal akıl olması itibarıyla "dışarıdan gelen akıl", varlıklarla irtibatı açısından ise "kazanılmış akıl" anlamlarında kullanılmıştır. Müstefâd akıl İskender'de tinsel bir töz olarak görülür, özellikle bu aklın etkisiyle bilkuvve akıl bilfiil akıl haline dönüşür ve formlar aklendirilir duruma gelir.

İskender'de müstefâd akıl insandaki akla yardım ederek maddî akıl içerisinde düşünme yetisini oluşturur. Bu aklın fonksiyonuyla bilkuvve akıl kuvve özelliğinden fiil olma özelliğine yönelir. Bu betimlemeler aşkın tinsel bir mahiyetinin, özellikle faal akıl niteliğine sahip olduğunu göstermektedir. Fakat Kindî'nin "kazanılmış" veya "dışarıdan kazanılmış" kelimelerine ilave ettiği nitelikler, söz konusu aklın bir dereceye kadar insana ait olduğunu göstermektedir. Müstefâd akıl konusunda Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, İskender'in aksine, başka bir mecraya girerek müstefâd aklı insan aklının bir aşaması ve bilfiil akıl skalası veya sonrasındaki bir akıl mertebesi olarak kabul etmişlerdir (Davidson 1992: 11-12).

İskender, Aristoteles'in insanla ilgisi olmayan sadece kendisini düşünen Tanrı anlayışını mufârik akıl anlayışından hareketle aşmayı denemiş ve Tanrı'nın insanlarla münasebetini izah etmeye çalışmıştır. Bu münasebeti de aklı inâyet olarak adlandırmıştır. Aklı inâyet Tanrısal aklın insanda var olması ve insanın zihinsel ve epistemolojik yetkinliğe kavuşmasının sağlanması anlamına gelir (Aphrodisias 2000: 133).

İskender'in Tanrısal aklın işleyiş tarzları olan müstefad akıl ve mufârik akıl anlayışı Aristoteles'te olmadığı gibi, Kindî'de de yoktur. Kindî'nin

müstefâd akıl anlayışı İskender'in müstefâd akıl anlayışından farklı bir yapıdadır; İskender'de olduğu gibi Tanrısal değil insanî akıl kategorisindedir. Kindî İskender'in düşüncelerini geniş anlamda takip etmeye çalışan herhangi bir düşünür olsaydı, onun bu düşüncelerinden de etkilenmesi veya en azından akıl konusunda bu düşüncelerin de olduğuna işaret etmesi gerekirdi. Bu da kendi sistemine uygun gördüğü noktalarda filozoflardan yararlandığını göstermektedir.

Aristoteles (2000: 430a18), kuvve ve fiil bağlamında akıl konusunu değerlendirirken, bilkuvve aklın soyut (manevi) bir cevher olmasına rağmen, kendiliğinden hiçbir şey yapamayacağını, onu aktif hale getirecek fâil bir akla gereksinim duyacağını, fâil aklın etkisi sonucunda bilkuvve aklın güç halinden fiil alanına çıktığı zaman ise soyutlama yapmaya başlayacağını ifade etmiş, görme olayındaki ışığın fonksiyonunu da örnek göstermiştir (Tricot 2000: 175).

İskender (1971: 41), bu konuda Aristoteles'i takip ederek bir anlamda akıl teorisini kuvve-fiil varlık anlayışı çerçevesinde ortaya koymuştur. Kindî (1950b: 356)'nin ifadelerine bakıldığında ise bilkuvve akla etki ederek soyutlama yapmasını ve bilgi üretmesini sağlayan aklın özelliği fâil akıl olmasıdır. Maddî aklın fâil bir akıl tarafından kuvve halinden fiil haline dönüştürüleceği düşüncesinde Kindî Aristoteles ve yorumcusu İskender'in çizgisini devam ettirmiştir. Aynı şekilde İslam filozoflarından Fârâbî (2003b: 125), İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de de aynı düşünce tarzının var olduğu görülmektedir (Ebu Reyyan 1990: 232; Rahman 1990: 114; Taylor 2007: 210-211; Schroeder and Todd 1990: 47). Buna göre bilkuvve akli bilfiil akıl durumuna fâil bir aklın getirdiği noktada Kindî'nin Aristotelesçi temel düşünceyi devam ettirdiğini ve bu noktada İslam filozoflarına da örneklik teşkil ettiğini ifade etmemiz mümkündür. Ancak Fârâbî (2003a: 134-135) ve İbn Sînâ'ya göre ontolojik ve epistemolojik açıdan faal aklın mahiyetinin farklı olduğu da dikkatlerden kaçırılmamalıdır (Corbin 1994: 307).

Faal aklın bilkuvve akli bilfiil akıl durumuna dönüştürmesi sonucunda Aristoteles ve İskender'e göre bilmeleke akıl meydana çıkar. Ancak bu düşünce Aristoteles'te çok belirgin değildir. Kindî (1950b: 356-358; 2006: 260-261)'ye göre ise faal akıl bilkuvve akli müstefad akıl durumuna dönüştürür (Merhaba 1985: 119). Görüldüğü üzere Kindî'nin kullandığı terminoloji Aristoteles ve İskender'den farklıdır.

Kindî'deki müstefad akıl ve zâhir akıl anlayışının dayanağı -terminoloji farklı olsa da- İskender'in bilmeleke akıl ve bilfiil akıl anlayışına benzemektedir. İskender (1971: 41; 2000: 119), bilkuvve aklın müstefâd (fâil) aklın etkisiyle fiil alanına çıkmış haline "*meleke halindeki (bilmeleke) akıl*" adını vermiştir. Müstefâd aklın etki etmesiyle bilkuvve akılda düşünme melekesi ve eylem gücü oluşur. Yeti durumundaki bu akıl düşünmeye odaklanmış, akletme niteliğine sahip bir akıldır. Kendi kapasitesiyle formları ve akledilirleri (ma'kûlât) düşünme yetisidir.

Bilmeleke akıl, bilfiil duyuları ve maddî olmayan formları içerir. Kendine özgü akledilirleri tek tek idrak eder (Aphrodisias 2000: 124). Bu akıl, akledilirleri düşünmekle zatını düşünür ve akledilirlerle özdeş hale gelir. Düşünmediği zaman düşünme objelerinden farklılaşır. Öyle ki akıl, aklediliri düşündüğü müddetçe, akledilirle aynı olur, aklediliri düşünmediğinde ise, akledilirlerden ayrılır ve farklılaşır (Aphrodisias 2000: 123). Bilmeleke akıl saf kuvvelikle bilginin etkinliği arasında bulunduğu (Davidson 1992: 10) için hiyerarşik açıdan bilkuvve akılla bilfiil akıl arasında yer alır.

İskender (2000: 123)'in bilmeleke akıllı, bilfiil akıl olarak değerlendirdiğini söyleyebileceğimiz gibi, bu akıllı birinci aşaması bilmeleke akıl, ikinci aşaması bilfiil akıl olarak iki kısımda da ele aldığımız ifade edebiliriz. Ancak bu aklın fonksiyonel açıdan zatını ve akledilirleri düşünme eylemindeki farklılıklarını dikkate alarak müstakil iki ayrı akıl olarak ifade etmek daha doğrudur (Davidson 1992: 11). O halde bilmeleke akıllı akledilirleri ve zatını düşündüğü anda kavrayan, ancak düşünmediğinde kavrayamayan akıl; *bilfiil akıllı* ise kavradıklarıyla her an etkin olan akıl olarak değerlendirebiliriz.

İskender'de bilmeleke akılla bilfiil aklın fonksiyonları açısından iki ayrı akıl olduğunu, ayrıca Aristoteles'in *De Anima*'da bilmeleke akıllı açıkça ifade etmemesine rağmen, onun hem de Aristoteles'ten yola çıktığını iddia ederek kendine özgü bir akıl çeşidi ortaya koyduğunu görebilmekteyiz.

Kindî (1950b: 356; 2006a: 259-261)'ye göre ise İskender'den farklı bir terminolojiyle, faal akıl bilkuvve akıllı müstefad akıl durumuna dönüştürür. Müstefad akıl *bilfiil akıl* olarak da adlandırılır. Kindî (2006a: 261)'nin müstefad akıllı İskender'in bilmeleke aklını, zâhir akıllı ise bilfiil aklını andırmaktadır. Zira İskender ve Kindî bu iki akıllı aktiflik ve pasiflik açısından değerlendirmişlerdir (Merhaba 1985: 120). Ancak Kindî'nin terminolojisinin İskender'den farklı olduğu, hatta aktiflik ve pasifliğin İskender'de zâtı düşünmekle, Kindî'de ise ma'kûlü düşünmekle ilgili olduğu da dikkate alınmalıdır.

Kindî'nin akıl teorisinin kaynağını sorgularken gördüğümüz önemli bir farklılık da bilfiil akılda akıl-ma'kul özdeşliğinin olup olmaması problemidir. Bilfiil akılda akıl ve ma'kûlün özdeş olması anlayışı Aristoteles (1941: 430a17-25)'in bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması görüşüne dayanır. Buna göre bilkuvve akılda akıl-ma'kûl özdeşliğinden söz edilemez. İskender (2000: 121), Aristoteles'in bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması düşüncesinden yola çıkarak, faal akıl konusunda akıl ve akledilenin özdeşliğini ortaya koymuştur (Schoeder and Todd 1990: 48). İskender (1971: 36)'in faal akılı zâtını düşünen akıl olması yönünden bilfiil akledilir ve bilfiil akıldır. Bilfiil akledilir olarak, sadece kendisini düşünür, zâtı dışında başka bir şeyi düşünmesi mümkün değildir. İlk Akıl'ın veya Tanrı'nın sadece kendisini düşünen bilfiil akıl ve akledilir varlık olması anlayışı aynı şekilde Aristoteles (1996: 1072b25-1074b30)'in *Metafizik*'inde de mevcuttur. Buna göre Aristoteles ve İskender'in faal akıl anlayışlarında akıl-ma'kûl özdeşliği mümkündür.

Kindî (2006a: 260-261)'ye göre bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması doğrudur, ancak bu akıl açısından değil, nefis açısından geçerlidir. Zira bilfiil akleden durumuna getiren ilk akılla aklettiği obje aynı şey değildir. Ancak nefis açısından akıl ile akledilen özdeştir (Merhaba 1985: 205). Buna göre Kindî (1950b: 356) aklî suretle nefsin aynı şey olduğunu ifade etse de, ilk akılla akledilenin tek bir şey olmadığını vurgulamıştır. O, nefis açısından akıl-makul özdeşliğini kabul etmekle, bilkuvve akıl, müstefâd akıl ve zâhir akılda nefis ve aklî suretin özdeşliğini benimsemiş, ancak ilk akılda akıl-ma'kûl özdeşliğinin olmadığını ifade ederek Aristoteles ve İskender'den farklı bir özdeşlik anlayışı ortaya koymuştur.

Müstefâd akıl aşamasında Kindî, İskender'den farklı olarak nefis açısından akıl ile ma'kûlü özdeşleştirmiş, İskender ise nefis açısından değil, bizzat akıl açısından akıl-ma'kûl özdeşliğini ortaya koymuştur. Zira İskender'in müstefâd akılı Tanrısal bir akıl olduğundan akıl açısından akıl-makul özdeşliği söz konusudur. Kindî'nin insanî müstefâd akıl anlayışında ise nefis açısından akıl-makul özdeşliği mümkündür. Neticede Aristoteles hem kozmik hem de aşkın faal akılda, İskender ise hem ferdi akıl olan bilfiil akıl hem de faal akıl ve işleyiş tarzları olan müstefâd akıl ve müfarık akılda akıl-makul özdeşliğini kabul etmişlerdir. Ancak Kindî akıl açısından değil, nefis açısından akıl-ma'kûl özdeşliğini benimseyerek bilfiil akıl olan ilk aklın ma'kûlüyle özdeşliğini kabul etmemiştir.

Her ne kadar açıkça ifade etmese de, Aristoteles'te nüvelerini bulmaya çalıştığımız akıl teorisine Kindî'nin akıl teorisi bazı bakımlardan birbirinden

farklıdır: Aristoteles'in metafiziksel ve fiziksel olarak iki ayrı faal akılı mevcuttur. Kindî'nin faal akılı metafiziğin değil fiziğin alanına ait bir faal akıldır. Aristoteles'in *Metafizik*'inde Tanrı, İlk ve Faal Akıl, Kindî'de ise Tanrı'nın akıl olması mümkün değildir. Öte yandan o, ilk akılı daha sonraki Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ay-altı âlemi yöneten semâvî akıllardan bir tanesiyle de özdeşleştirmemiştir (Hyman 2002: 55). Bunlardan ziyade onun faal akılı Aristoteles'in *De Anima*'daki kozmik faal aklını çağrıştırmaktadır. Ancak Kindî (1950b: 353-358)'nin faal akıl anlayışında, Aristoteles (2000: 430a14-25)'te olduğu gibi, bilfiil akıl-ma'kul özdeşliği de yoktur. Druart (2007:361-364), Kindî'nin Plotinus (öl. 270)'u izleyerek Tanrı'nın akıl olmadığı düşüncesine ulaştığını ifade etse de, onun bu tutumunun kendi felsefî ve İslamî anlayışından kaynaklandığını söylemek daha tutarlı gözükmektedir (Kaya 2006: 13). Kindî'nin Aristoteles'in akıl sisteminden diğer bir farklılığı da Aristoteles'te müstefâd akıl ve zâhir akıl anlayışının olmamasıdır.

Aristoteles'in en önemli şârihi İskender, Aristoteles'i referans göstererek; bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve faal akıl olmak üzere dört çeşit aklın olduğunu; buna göre insana ait bilkuvve akıl, bilmeleke akıl ve bilfiil akıl; Tanrısal akıl olarak ise Tanrı'yla özdeş olan Faal Akıl, Faal Akıl'ın insanlarla ilgisini kuran müstefâd akıl ve mufârik akıl olduğunu belirtmiştir. İskender, Aristoteles'in akıl anlayışını değiştirmiş, daha doğrusu Aristoteles'ten yola çıkarak kendine özgü bir akıl anlayışı ortaya koymuştur. Bu husus, onun felsefe tarihinde açmış olduğu verimli bir düşünce tarzıdır. Bu düşünceyi Kindî de akıl teorisinde ilk akıl, bilkuvve akıl, müstefâd akıl ve zâhir akıl anlayışını ortaya koymak suretiyle Aristoteles'ten ve İskender'den farklı bir tarzda ve kendine özgü olarak değiştirmiş ve devam ettirmiştir. Daha sonraki İslam filozofları ise Kindî'den de yararlanarak etkin akıl-edilgin akıl bağlamındaki akıl ayırımını ve tasnifini inanç ve kültürleriyle de yoğurarak farklı düzeylere taşımışlardır.

Kindî'nin bilkuvve akılı, İskender'in bilkuvve aklına benzemektedir, ancak bu konuda Aristoteles'in düşüncelerinden etkilenmiş olması daha muhtemeldir. Kindî, bilmeleke terimini kullanmaksızın müstefâd akılla zâhir akıl arasında İskender'in *De Anima*'da işaret ettiği bilmeleke akıl ve bilfiil akıl arasındaki gibi bir farklılık ortaya koymuştur. İskender'in *De Anima*'daki fiil halinde olan bilmeleke akılı zatını düşünmesi yönünden edilgin, bilfiil akılı ise zatını düşünmesi yönünden etkin bir akıl iken, Kindî'nin müstefâd akılı bilfiil düşünme niteliğine sahip edilgin akıl, zâhir akılı ise bilfiil düşünme niteliğine sahip etkin bir akıldır. Ancak aralarında şöyle bir farklılık gözükmektedir,

Kindî'nin müstefâd ve zâhir aklında etkinlik ve edilginlik, İskender (1971: 33)'deki gibi, zatını düşünmekle ilgili değil, ma'kûlü düşünmekle ilgilidir (Davidson 1992: 11). Ayrıca Kindî'nin akılları ve özellikle zâhir aklı ve müstefad aklı isimlendirmesi kendine özgü bir terminolojidir. İskender'in Tanrısal akıl olarak ifade ettiği İlk Akıl'ı ile Kindî'nin kozmik surette bulunan sürekli fiil halindeki ilk akıl anlayışı birbirinden farklıdır. Kindî'nin insanî ilk akıl anlayışı İskender'de mevcut değildir. Bu konuda Kindî, İskender'den ziyade Aristoteles'in düşüncesine yakın gözükmektedir. Ayrıca akıl-makul özdeşliğinde de Kindî İskender'den farklı düşünceler ortaya koymuştur.

Kindî'nin kullandığı terminoloji ve yaptığı akıl teorisi tasnifi tam anlamıyla birebir Aristoteles ve İskender'de mevcut değildir. Ancak Kindî'nin akıl teorisinde uyguladığı sistem ve kullandığı terminoloji, Aristoteles'in ve İskender'in akıl teorisinden farklı ise de, mahiyet ve muhteva olarak benzediği noktalar da vardır. Benzer noktaların olması düşünce tarihinin ve felsefenin devamlılığıyla da ilgili bir meseledir. Çünkü her filozof olumlu (yararlanarak) veya olumsuz (eleştirerek) anlamda az veya çok kendisinden önceki düşünelerden etkilenmiştir. Kindî de bu anlayıştan bigâne olmamıştır.

Kindî'nin aklı dört kısımda taksim etmesi daha sonra önemli sorunların ortaya atılmasına, Hıristiyan ve Müslüman filozofların felsefelerinde çeşitli çözümlenmelerin kabulüne yol açmıştır (Corbin 1994: 282-283; Merhaba 1985: 121). Nitekim İslam Felsefesinin özgünlüğü ve insanlık düşüncesine olan katkısı, Kindî'nin akıl teorisinde gördüğümüz üzere, Müslüman filozofların eski Yunan ve Helenistik düşünürlerce ortaya atılmış teori ve görüşlere yaptıkları yeni ilavelerde görülür. Buna göre Kindî'nin akıl teorisindeki yeniliklerinin ve etkilendiği söylenen diğer filozoflardan farklılıklarının görülmesi açıkça özgünlüğünü ortaya koymuştur diyebiliriz.

Sonuç

Kindî, Yeni-Eflatuncu "hakikatin birliği" anlayışından dolayı Eflatun ile Aristoteles'in akıl konusundaki düşüncelerini aynı addetmiştir. Fakat Eflatun'da Kindî'nin anlattığı anlamda bir akıl nazariyesi olmadığından, ondan yararlanmış olması mümkün değildir. Olsa olsa bu konuda Eflatun'la aklın nefsin yetisi olması noktasında benzer düşünmüş olabilir. Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi ise Kindî'nin İslamî ve kendi felsefî duruşundan kaynaklanmaktadır.

Kindî, Aristoteles’i referans göstermiş, risalesinde onun “*Nefs Üzerine*” adlı eserinden söz etmiş, ancak onun bu eserinden ve bunun dışındaki eserlerinden ne kadar faydalandığına dair bilgi vermemiştir. İskender, akıl konusunda Aristoteles’i referans gösterdiğinden, Kindî de doğrudan ve ayrıca İskender’in bilgilerinin güvenilirliğini de göstermesi açısından, İskender’den de faydalanmasına rağmen Aristoteles’i referans göstermiş olabilir. Diğer taraftan İskender ve Kindî’nin *Fi’l-Akl* adlı risaleleri karşılaştırıldığında Kindî’nin bazı noktalarda Aristoteles’ten etkilenmekle birlikte, İskender’den de etkilendiği görülmektedir.

Aristoteles, akıl teorisini incelerken akıl-duyu mukayesesine değinmiş, ışık analogisini kullanmış, meseleyi kuvve-fiil bağlamında ele almıştır. İskender ve Kindî, ikisi de farklı bir şekilde de olsa bu hususlara değinmişlerdir. Bu bağlamda Kindî’nin Aristoteles ve İskender’in akıl teorisini devam ettirdiğini ifade edebiliriz. *Ancak Kindî’nin akıl teorisini tasnif edişi, akıl-makul özdeşliği problemini ele alışı, akılları isimlendirishi, akıllar arasındaki ilişkiyi ortaya koyuşu, bilkuvve aklın ölümsüz oluşu, ilk aklın Tanrısal akıl olmayışı ve verdiği örnekleri hem Aristoteles’in hem de İskender’in meseleyi ele alışından oldukça farklıdır.* Bu hususlar da onun Aristoteles ve İskender’den etkilendiği ve yararlandığı noktalar olmakla birlikte, düşünce yenilikleri ve sistem bütünlüğü düşünüldüğünde, onların birebir kopyası olmadığı gibi, sentezi de olmadığı, hatta kendine özgü bir terkip ve akıl nazariyesi oluşturduğu açıkça görülmektedir.

Kaynaklar

- Adamson, Peter (2007). *Kindî ve Yunan Felsefe Geleneğinin Kabulü*. Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Küre Yay.
- Afrûdîsî, İskender (1947). *Mebâdiü’l-Küll*. Çev. A. Bedevî, *Aristû Inde’l-Arab*. Kahire: Mektebeti’n-Nahdiyyeti’l-Mısrıyyeti.
- ----- (1971). *Fi’l-Akl ala Ra’yi Aristûtalîs*. Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetiün fi’l-Yünâniyyeti*. Beyrut: Dâru’l-Maşrık.
- Aphrodisias, Alexander (2000). *Texte Arabe du Peri Nou*. Prep. John Finnegan, Ed. Fuat Sezgin, *Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition*. İslamic Philosophy, Frankfurt: Strauss Offsetdruck.
- Aristoteles (1941). *On The Soul*. Ed. Richard Mckeon, *The Basic Works of Aristotle*. Random House, New York.
- ----- (1996). *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay.
- ----- (2000). *Ruh Üzerine*. Çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yay.
- Arslan, Ahmet (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi-2*. İstanbul: Bilgi Ün. Yay.

- Atiyeh, George (1966). *Al-Kindî; The Philosopher of the Arabs*. Pakistan, Rawalpindi: Islamic Research Institute.
- Bayrakdar, Mehmet (1988). *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: AÜİF Yay.
- Corbin, Henry (1994). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. H. Hatemî, İstanbul: İletişim Yay.
- Davidson, Herbert A. (1992). *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes on Intellect*. New York: Oxford University Press.
- De Boer, T. J. (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi*. Çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yay.
- De Lacy, O'leary, (2003). *Arabic Thought and It's Place in History*. USA: Dower Publications.
- De Libera, Alain (2005). *Ortaçağ Felsefesi*. İstanbul: Litera Yay.
- Druart, Therese-Anne (2007). *Metafizik*. Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*. Çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yay.
- Ebû Reyyan, M. A. (1990). *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*. İskenderiye: Daru'l-Marifeti'l-Camiyye.
- Ebû Rîde (1950). *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l Arabî. Cilt: 1.
- El-Ehvânî, Ahmed Fuad (1951). *Islamic Philosophy*. Kahire.
- El-Ehvânî, Ahmed Fuad (1990). *Kindî*. Çev. Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*. Ed. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yay. Cilt:2.
- Fahri, Macid (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yay.
- Fârâbî (1991). *Kitâb-u Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâdla*. Nşr. Elbir Nasrî Nâdir, Beyrut.
- Fârâbî (2003a). *Aklın Anlamları Üzerine*. Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yay.
- Fârâbî (2003b). *Felsefenin Temel Meseleleri*. Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yay.
- Gihamy, Gerard (2002). *Mevsûatü Mustalehâti'l-Kindî ve'l-Fârâbî*. Beyrut: Mektebetü Lübnan. Cilt:1.
- Goichonn, A. M. (1993). *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*. Çev. İsmail Yakıt, İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Hyman, Arthur (2002). *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*. Çev. Atilla Arkan, Sakarya: Sakarya Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 6 ss. 47-57.
- İbn Rüşd (1994). *Risâletü'n-Nefs*. Thk. Refik Acem, Gerard Gihamy, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübni.
- Kaya, Mahmut (1994). *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*. Felsefe Arkivi, İstanbul: Ed. Fak. Basımevi. S.29 ss.21-28.
- Kaya, Mahmut (2006). *Kindî (Felsefi Risaleler)*. İstanbul: Klasik Yay.
- Kindî (1950a). *Fi Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ*. Nşr. M. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l Arabî. Cilt: 1.
- Kindî (1950b). *Fi'l-Akl*. Nşr. M. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l Arabî. Cilt: 1.
- Kindî (1950c). *Risâle fi'n-Nefs*. Nşr. M. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l Arabî. Cilt: 1.

- Kindî (1985). Risâle *Fi'n-Nefs*. Ed. Muhammed Abdurrahman Merhaba, *el-Kindî*, Beyrut-Paris: Uveydât Neşriyat.
- Kindî (2006a). *Akıl Üzerine*. Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*. İstanbul: Klasik Yay.
- Kindî (2006b). *İlk Felsefe Üzerine*. Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*. İstanbul: Klasik Yay.
- Kindî (2006c). *Nefs Üzerine*. Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*. İstanbul: Klasik Yay.
- Merhaba, Muhammed Abdurrahman (1985). *el-Kindî*. Beyrut-Paris: Uveydât Neşriyat.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1985). *Üç Müslüman Bilge*. Çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yay.
- Platon (1989). *Phaidon*. Çev. S. K. Yetkin- H. R. Atademir, İstanbul: MEB Yay.
- Platon (1997). *Phaidros*. Çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB Yay.
- Platon (2009). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Rahman, Fazlur (1990). *İbn Sînâ*. Çev. Osman Bilen, Ed. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yay. Cilt: 2.
- Ross, David (2002). *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan, Ud, İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Saritaş, Kamil (2010). *İskender Afrodîsî ve Metafizîği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Konya: Selçuk Üniversitesi, SBE.
- Schoeder, F. M. and Todd, R. B. (1990). *Two Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle's De Anima 3.4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Şulul, Cevher (2003). *Kindî Metafizîği*. İstanbul: İnsan Yay.
- Taylor, Richard C. (2007). *İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce*. Çev. M. Cüneyt Kaya, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Küre Yay.
- Tricot, J. (2000). *Ruh Üzerine*. Aristoteles Çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yay.
- Uysal, Enver (2004). *Kindî ve Farabî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği*. Bursa: Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: 13. Sayı: 2: 141-156.
- Ülken, Hilmi Ziya (1998). *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yay.

EŐARILIK VE MATURİDİLİĞİ UZLAŞTIRMA GİRİŞİMLERİ: TÂCÜDDİN ES-SÜBKÎ VE NÛNİYYE KASİDESİ

Mehmet KALAYCI*

Öz

Ehl-i Sünnet'in iki önemli ekolü olan Eşarilik ve Maturidilik İslam düşüncesinin oluşum sürecinde hem düşünsel hem de toplumsal açıdan önemli roller üstlenmiştir. İki mezhep arasında içinde buldukları bağlamın farklılaşmasına paralel olarak Doğu'da ve Batı'da iki farklı ilişki türü kendisini göstermiştir. Horasan ve Maverâünehir bölgesindeki ilişkiler gerilimlerle doludur. Bu gerilimler hem fikri hem de sosyal düzlemde kendisini göstermiş ve yaklaşık üç asır boyunca hız kesmeden sürmüştür. Buna karşın Batı'da Mısır, Irak ve Şam Coğrafyası'nda iki mezhep arasındaki ilişkiler genellikle uzlaşma zemininde gelişmiştir. Fatimiler sonrası süreçte bölgede hâkim olan sünnilik eksenli sosyo-politik yapılanmadan beslenen uzlaşma arayışları Tâcüddin Sübkî'de (ö.771/1370) en yüksek ifadesine ulaşmıştır. Onun bu konudaki bireysel kaygısı ürettiği metinlere de yansımış, Eşarilerle Hanefiler arasındaki görüş ayrılıklarının yüzeyselliğine vurgu yapan yeni bir yazım türünün oluşmasına yol açmıştır. Bu makalede iki mezhep arasındaki uzlaşma arayışlarının tarihsel arka planına kısaca değinilmiş, bu süreçte Sübkî'nin ve Nuniyye Kasidesi'nin rolü ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eşarilik, Maturidilik, Uzlaşma, Sübkî, Nuniyye

Abstract

Attempts at Reconciliation Between Ash'arism And Maturidism: The Case of Tâj Al-Dîn Al-Subkî and His Al-Qasîda Al-Nûniyya

Ash'arism and Maturidism, the two important branches of Sunnism, played significant roles both intellectually and socially in the formation of Islamic thought. The relations between these two schools developed in two distinct forms in the Islamic East and the West in parallel to changing regional contexts. In Khorasan and Transoxiana, severe conflicts and tensions, signs of which were clearly evident in both intellectual and social levels, dominated the relationship and continued unabated nearly three

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

centuries. In contrast, in the Western regions, in Egypt, Iraq and Syria, the relations generally followed a conciliatory path. Attempts at reconciliation between the two schools, nourished by the socio-political Sunni restructuring during the period after the fall of the Shiite Fatimids, reached its peak with Tâj al-Dîn al-Subkî (d. 771/1370). His personal concern for this matter, reflected in his writings, led to the emergence of a new genre that emphasized the superficiality of the theological differences between Ash'arites and Hanafis. This essay briefly touches upon the historical background to the attempts of reconciliation and then discusses the role of al-Subkî and his al-Qasîda al-Nûniyya in this process.

Keywords: Ash'arism, Maturidism, Reconciliation, al-Subkî, al-Nûniyya

Gerginlikten Uzlaşıya Eşarilik ve Maturidilik Arasındaki İlişkilere Kısa Bir Bakış

Eşarilikle Maturidilik arasındaki ilk ilişkiler IV./X. son çeyreği ile V./XI. asrın ilk çeyreği arasında Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde başladı. Bu bölge İslam'ın erken dönemlerinden itibaren pek çok grubun ve mezhebin yerleştiği, görüşlerini yayma imkânı bulduğu bir bölge olageldi. Horasan'ın kimi bölgeleriyle bilhassa Mâveraünnehir genelinde erken dönemlerde en fazla tabana sahip mezhep hiç kuşkusuz Mürcie'ydi. Bunda yeni Müslüman olan kitlelerin dinî ve hukukî statüleri konusunda yaşanan belirsizlik ortamında Mürcie'nin bu insanların davasını sahiplenmesi etkili oldu. (Kutlu 1998: 155-156) Mürcie kavramıyla ilgili İslam toplumunda oluşan olumsuz intiba karşısında bu mezhebin bölgedeki temsilcileri tarafından "Hanefilik" veya "Ebû Hanîfe'nin Ashabi" tabiri kullanılmaya başlandı. Ancak onlar için Hanefî olmak yalnızca fıkhi bir mensubiyet değil, yanı sıra itikadi bir mensubiyeti de ifade eden genel bir kimlikti. Bu yüzden Hanefilik hem usûlde hem de fûrûda Ebû Hanîfe'ye tabi olmak anlamında daha geniş bir çerçevede kullanıldı. (Pezdevî 1988: 6) Bölgenin ağırlıklı olarak Hanefî olması, gerek Abbâsî idaresinin gerekse bölgede kurulan devletçiklerin bürokratik görevlerde Hanefî olan kimseleri tercih etmesini beraberinde getirdi. III./X. asrın sonuna kadar neredeyse tüm şehirlerde kadılık makamı Hanefilerin tekelindeydi. Bu yüzden Hanefilik, Nîsâbûr ve Merv gibi kimi şehirlerde nüfuzlu aileler tarafından adeta bir aile mezhebi olarak desteklendi. (Bulliet 1972: 28-46)

Şafiilik, Hanefilikle kıyaslandığında bölgede daha geç tarihlerde yayıldı. Horasan'a ve Mâverâünnehir'in Buhârâ ve Nesef gibi batıda kalan şehirlerine III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren taşındı; IV./X. yüzyıla gelindiğinde ise bölgenin kimi şehirlerinde oldukça güçlü bir şekilde temsil edildi ve diğer

mezhepler karşısında güçlü bir konuma geldi. (Bosworth 1973: 173). Öyle ki eserini 380/990'lı yıllarda yazan Makdisî'nin bildirdiğine göre III/IX. ve IV./X. yüzyıllarda Nisâbûr, Şâş, Tûs, Nesâ, Buhârâ ve İsferyân gibi şehirlerde Şafiilerin sayısı neredeyse Hanefilerle eşitlenmiş, hatta kimi şehirlerde dengeler Şafiilik lehine değişmişti. Bu durum kadıların Şafiilerden atanmasını veya biri Şafiî diğeri Hanefî olmak üzere iki kadı atanmasını beraberinde getirdi. (Makdisî 1906: 311, 323)

Şafililiğin Horasan ve kısmen Mâverâünnehir bölgesinde temsil edilmeye ve Hadis Taraftarlığı'na eğilimli diğer grupları kendi bünyesinde toplamaya başlamasıyla birlikte, Şafiiler III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren bölgenin asıl sahipleri olan Hanefilerle karşı karşıya geldiler. Aslında iki grup arasındaki bu ilk etkileşim, Hadis Taraftarı Şafiilerle Rey Taraftarı veya Mürciî Hanefilerin karşılaşmasıydı. Hanefiler, muhtemelen Şafiileri itikadî açıdan Haşviyye olarak görürken, Şafiiler de Hanefileri Mürcie'yle veya Me'mûn dönemindeki olayların etkisiyle Mutezile'yle ilişkilendirdi. IV./X. asırda iki kesim arasında mezhebî temsil noktasında siyasî, ekonomik ve sosyal içerikli bir rekabet baş gösterdi. Bu rekabet, bölge şehirlerinin resmî nitelikteki dinî ve bürokratik yapılanmalarının paylaşımı söz konusu olduğunda daha da şiddetlendi ve V./XI. asrın başlarından itibaren fiilî mücadeleyi beraberinde getirdi. (Kalaycı 2011: 117-118)

IV./X. asrın sonlarında Küllabî geleneğin Eş'arî'den sonraki takipçileri, aynı zamanda Şafililiğin seçkin imamı oldular. İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferyânî gibi âlimler Şafililiğin hâkim olduğu Nisâbûr, İsferyân gibi kendi memleketlerine giderek buralarda öncelikli olarak fıkıh öğretiler. Ancak onların bu tedris faaliyetleri bu kez sadece fıkıhtan ibaret olmadı. Bir şekilde kelâmî meseleleri bölgeye taşıdılar ve Eşariliğin Şafiilikle ilişkisinde etkin rol oynadılar. Onlar hem Eş'arî'nin isminin ön plana çıkmasında hem de Eşariliğin sistematik bir kelama dönüşmesinde başrol oynadılar. Eşarilik mezhebi de teşekkülünü daha çok ikinci kuşak temsilcilerinin çabalarıyla IV./X. asrın son çeyreğinde tamamladı. (Makrizî 1987: II/357) Bu çaba, Eşariliğin Horasan ve Mâverâünnehir'e kadar uzanmasına ve yayılmasına vesile oldu. Öyle ki V./XI. asrın ortalarına doğru, Eşarilik Horasan bölgesinde neredeyse tüm Şafiilerin ortak itikadî mezhebi haline geldi. (Halm 1974: 33-41)

Eşarilik, Nisâbûr'un önde gelen Şafiî aileleri tarafından desteklendi ve bundan dolayı Doğu'da Şafililiğin öğrenildiği en büyük merkez haline gelen bu şehirde oldukça sağlam bir zemin buldu. V./XI. asrın ikinci çeyreğinde bu bölge, artık Ebû Zerr el-Herevî (ö.434) ve Ebû Mansûr el-Eyyûbî en-Nisâbûrî

(ö.421/1030) gibi kendi Eşarî kelamcılarını çıkarmaya başlamıştı. Eşarilik bundan sonra kısmen Nîsâbûr, kısmen de Irak kanalıyla doğudaki diğer Şafîî topluluklar arasında da hızla yayıldı. Tuğrul Bey zamanında belirli ölçüde kestiyeye uğrasa da Nizâmülmülk'ün dolaylı çabalarıyla V./XI. asrın ikinci yarısında ciddi şekilde tutundu. Bölgenin asıl sahipleri olan Hanefilerin Eşarilerle ilk karşılaşması da bu süreçte gerçekleşti. İki grubun birbirlerini ne zaman nazar-ı itibara alacakları artık an meselesiydi. (Rudolph 2003: 299)

Kaynaklara V./XI. asrın ortalarından itibaren yansıdığı göz önünde bulundurulursa iki mezhep arasındaki ilk temaslar muhtemelen IV./X. asrın son çeyreği ile V./XI. asrın ilk çeyreğini kapsayan zaman diliminde gerçekleşti. Ancak bu ilişki geçmişte yaşanan Hanefilik-Şafilik, Ehlü'r-Rey-Ehlü'l-Hadis gibi daha önceki gerginliklerin eşlik ettiği daha geniş bir düzlemde gerçekleşti. Öyle ki Eşarilik-Maturidilik ilişkisiyle Şafilik-Hanefilik ilişkisi iç içe geçti. Fikhî mezhepler arasında geçmişte var olan rekabet, bu kez kelamî zemine taşındı ve genişlemeye başladı. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebû Hâmid el-Gazâlî, Fahrüddîn er-Râzî gibi Eşarî ve Şafîî kimliği iç içe geçmiş alimlerin Ebû Hanîfe ve Hanefilik karşıtı söylemleri, bölgedeki Hanefilerce bir nefis-i müdafaa olarak algılandı ve uzun süre sonra bile varlığını koruyacak bir mücadelenin fitilini ateşledi. (Kalaycı 2011: 123-145) Eşariler tarafından yürütülen Hanefilik karşıtı propaganda, Maturidi Hanefilerce yalnızca fikhî bir sataşma olarak algılanmadı. Onlar için Ebû Hanîfe hem itikatta hem de fıkhıta önder olarak kabul edilen birisiydi; aynı şekilde onlar için Hanefi olmak hem fikhî hem de itikadî kapsayan geniş bir üst kimlikti. (Zysow 2002: 263) Bu yüzden bölgedeki Hanefilerin Eşarilerin söylemlerine tepkisi sert oldu.

Eşarilerle Maturidî Hanefiler arasındaki ilk ilişkilere damgasını vuran en önemli kelamî tartışma, kuşkusuz *tekin* sıfatı konusuydu. Maturidî Hanefî çevrenin *tekin* sıfatının Allah'ın ezeli bir sıfatı olduğunu ve *tekin* ile *mükevvenin* aynı şeyler olmadığını ileri süren yaklaşımları Eşarilerce iki farklı açıdan polemik konusu yapıldı. Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö.508/1114) verdiği bilgilere bakılırsa, bunlardan birisi, *tekin* konusunun selefte karşılığı olmadığı, bunun tümüyle IV./X. asırda ortaya çıkmış bidat bir görüş olduğu şeklindeki eleştiriydi. Diğeri ise bu yaklaşımın, alemin kudemini ileri süren felsefecilerin, özellikle de Proclus'un görüşlerine benzediğiydi. (Nesefî 1993: I/405, 416) Eşarilerin *tekin* bağlamındaki eleştirileri, Ebû Şekûr es-Sâlimî, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî gibi Maturidî Hanefî alimler tarafından cevaplanmaya çalışıldı. Eşariler tarafından yöneltilen bu iki suçlama, bölgedeki Hanefiler açısından iki yönlü bir işlev

gördü. Bir taraftan *tekvin* meselesi bağlamında Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin en üst örneğini temsil ettiği kelimî geleneğin izi sürülürken, diğer taraftan da Maturidiliğin kelimî kimliği Eşarilik üzerinden yeniden dokundu. Maturidî Hanefî alimler yalnızca kendi kelimî geleneklerini elden geçirmekle kalmadılar, aynı zamanda Eşariliği de derinlemesine mütalaa ederek, *tekvin* konusu başta olmak üzere pek çok konudaki görüşlerini ve yaklaşımlarını eleştiri konusu yaptılar. (Pezdevî 1988: 101; Neseî 1993: I/413-414)

Eşarilik felsefe ile olan temasında kendi kelimî bağlamından taşarken Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye atfedilen rol oldukça sınırlıydı. Eşariliğin bölgedeki gelişim çizgisi açısından bakıldığında Eş'arî bir taban olarak algılanmıştı. Gazâlî ve Râzî gibi isimler Eş'arî'nin görüşlerinin dışına çıktıkları için bazen Eşariliğe mensup alimlerin eleştirilerine maruz kalmışlar ve bu eleştiriler karşısında kendilerini savunmak durumunda kalmışlardı. (Gazâlî 1986: 40-41; Râzî 1986: 129) Oysaki Maturidî Hanefî çevre Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi ve onun en güçlü takipçisi olan Ebû'l-Mu'în en-Neseî'yi kelimî açıdan zirve olarak gördü. (Râzî 1967: 23-24) Bu yüzden Hanefî çevrelerdeki kelimî faaliyetleri bu iki isim tarafından ortaya konulan fikirlerin ötesine geçemedi. Kelamın Eşariler tarafından felsefe zemininde yeniden inşa edildiği bu süreçte Maturidilerin kelimî faaliyetleri çoğu kez eskinin tekrarı işlevi gördü.¹ Bu durum, Mâturîdî'den itibaren var olagelen kelimî geleneğin korunması bakımından belki önemli görülebilirse de Maturidî Hanefî çizgide VIII./XIV. asra kadar bir içe kapanmayı beraberinde getirdi. Kelam ilmi fıkıh ilminin kurucu işlevi kılınarak dinamik işlevini kaybetti ve sabit bir içeriğe büründürüldü. (Semerkandî 1984: 1) Eşarilerin mantık ve felsefe zemininde iyice soyutlaşan ve kıvraklık kazanan düşünme biçimleri Hanefîlerle olan muhataplık ilişkilerini daralttı. Maturidî Hanefî çevrenin felsefeye mesafeli duruşu ve kelama sınırlar çizen tutumu VI./XII. ve VII./XIII. asırlarda onları adeta Eşarilerin mu-

1 Bunlar arasında Ebû Şücâ' Necmüddîn Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî e-Nâsîrî'nin (ö.652/1254) *Tahavi Akidesi*'ne yazdığı *Nûru'l-Lâmi'* adlı şerhi, Hüsâmüddîn Hüseyin b. 'Alî es-Sıgnâkî'nin (ö.711/1312) Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin *Temhîd*'ine yazdığı *et-Tesdîd* adlı şerhi, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî'nin (ö.786/1384) Ebû Hanîfe'nin *Vasiyye*'sine ve *Fıkh-ı Ekber*'ine yazdığı şerhleri, Bedruddîn Hasan b. Ebî Bekr İbn Bukayre'nin (ö.836/1432) Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin *Bahru'l-Kelâm*'ına yazdığı *Gâyetu'l-Merâm* adlı şerh gibi eserleri saymak mümkündür. Bu eserlerin en dikkat çeken özelliği Mâturîdî'den itibaren Doğu-Hanefî çevrelerde yazılan kelimî literatüre oldukça sadık kalmış olması, konu başlıkları, konuların ele alınış biçimleri ve içerikleri itibarıyla klasik kelimî yönteminin izlenmiş olmasıdır.

hatabı olmaktan çıkardı.² Artık konuşulan dil ve düşünme kalıpları farklıydı; bu yüzden Maturidî Hanefiler, Eşarileri eleştirmek istediklerinde genellikle geçmişe, Eş'arî'ye ve ilk Eşarilerin görüşlerine uzanmak durumunda kaldılar.

Maturidî Hanefî çevrede VIII./XIV. asrın başlarından itibaren felsefî çizgideki Eşarilikle yüzleşme çabaları kendisini gösterdi. Sadruşşerî'a 'Ubeydullah b. Mes'ûd (ö.747/1346) bu sürecin en başat figürüydü; Râzî'ye ve onun bakış açısına yönelik ciddi eleştirilerde bulundu. Ancak onun asıl katkısı Hanefiler arasında felsefî kelam çizgisinin takipçisi olması ve kendi geleneği içerisinde bu türden bir çabanın yolunu açmasıydı. (Ay 2006: 37) Bu durum, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî (ö.792/1390) ve Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif 'Ali b. Muhammed el-Cürcânî (ö.816/1413) gibi alimlerin fıkıhta Hanefî olmalarına karşın aynı zamanda felsefî Eşariliğin de temsilcisi olmalarını yeterince açıklamaktadır.³ Muhtemelen bu sebeptendir ki kavramsal açıdan *Mâturidiyye* tabirine ilk yer veren ve onu Eşariliğin muhatabı kılarak Ehl-i Sünnet'in Maveraünnehir bölgesindeki temsilcisi olarak gören Teftazânî oldu. (Teftazânî 1998: V/231) O kültürel olarak Hanefî çevreye mensup olmasına karşın, düşünsel açıdan Eşarî çizgide faaliyet gösterdi; usûlü'l-fıkhta Sadruşşerî'a'nın usûlü'd-dinde ise Râzî'nin çizgisinde yürüdü. Onun *Neseffî Akaidi*'ne yazdığı şerhe, Maturidiliğin görüşlerinin Eşariliğe yaklaştırılması veya Eşarileştirilmesinden çok, Maturidiliğin felsefî kelam ekseninde Eşarilikle uzlaştırılması olarak bakmak belki daha doğru bir yaklaşımdır. Gerçekten de Teftazânî'nin yaptığı bir tür uzlaşıydı; öyle ki o iki mezhebin temsilcileri arasında birkaç küçük mesele dışında bir görüş ayrılığının söz konusu olmadığını, bunlar bağlamında iki mezhep arasında herhangi bir tekfir suçlamasının yaşanmadığını belirtti. (Teftazânî 1998: V/231) Belki de bu yüzden olsa gerektir ki, onun bu değerlendirmeleri Osmanlı ilim muhitinde sıklıkla atıfta

2 Bunu Râzî'nin *Munâzarât* adlı eserinde Hanefî alimlere karşı sergilediği tutumda görebilmek mümkündür. Mâverâünnehir'in Buhârâ, Semerkand, Hôcend, Beykend, Gazne ve Hind gibi şehirlerinde Hanefî-Maturidî âlimlerle fikhî ve kelamî konularda gerçekleştirdiği tartışmalara ilişkin ayrıntılı tasvirler sunan Râzî, hep galip çıkmanın verdiği üstünlük duygusunu satırlara yansıttı ve kimi zaman muhataplarını küçük gören tasvirlerde bulundu. Radyyyüddîn en-Nisâbü'rî'yi dürüst fakat akli yavaş çalışan ve kelam tahsil etmeye ihtiyacı olan biri olarak, Gazne kadısını ise kıskanç ve cahil olarak, Buhârâ'nın en meşhur kalamcısı olan Şerefüddîn Muhammed el-Mes'ûdî'yi kibirli ve Gazâlî'nin eserlerine gereğinden fazla güvenen bir kimse olarak betimledi. (Râzî 1967: 17, 20-23; Ceylan 1996: 2)

3 Teftazânî'nin Hanefî Sadruşşerî'a'nın *Tavdih* isimli eserine yazmış olduğu şerhte "Kâdî Ebû Zeyd, Şemsüleimme ve Fahrulislam gibi ashabımızın çoğuna göre" şeklindeki ifadesinden hareketle, onun fıkıhta Hanefî olduğu ileri sürülebilir. (Teftazânî 1996: I/304)

bulunulan ve çoğu kez doğrudan alıntılanan çerçeve bir metin haline geldi. (Hayâlî 1279: 8; Kestelli 1973: 17; Kara Kemal 1314: 34; Siyelkûfî 1316: 6; Erzurûmî: 21b; Nev'î Efendi 2008: 27; Ebû 'Uzbe 1322: 3; Şa'rânî 1307: 3; Zebîdî: II/6; Kadızâde 2009: 165-166)

İki mezhep arasında Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde görülen fikri gerilim, Mısır ve Şam coğrafyasında daha farklı bir seyir izledi. Bu bölge genellikle hadis taraftarı bakış açısının hakim olduğu bir bölgeydi. Üstelik hadis taraftarı tutum yalnızca Hanbelilere özgü bir tutum da değildi; Şafiiler, Malikiler ve Hanefiler de aynı bakış açısına sahiptiler. Bu durum en fazla Eşariliği etkiledi. Eşariliğin fikri çerçevesi Doğu'da felsefe zemininde gittikçe genişlerken, bu bölgede alan daralmasına uğradı. Eşariliğin Doğu'daki seyri açısından bakıldığında Eş'arî bir tabandı ve Eşarilik bu taban üzerine genişlemesini sürdüren bir gelişim sürecine tanıklık etmişti. Buna mukabil Eş'arî Batı'da zirve olarak görüldü ve Eşarilik bu bölgede onun çizdiği dairenin dışına çıkamadı. Dahası Eş'arî hadis taraftarı çizgide yeniden inşa edilerek daha dar bir bağlama hapsedildi. İbn 'Asâkir'in Eş'arî'yi Hanbelilere karşı savunmak amacıyla yazdığı *Tebyîn* adlı eseri ile Eş'arî'nin *İbâne*'sine atfettiği rol bu bağlamda anlaşılmalıdır. Doğu'daki Eşarî gelenekte karşılığı olmayan bu esere dikkat çekerek onu bölgedeki Eşariliğin kurucu zemini haline getiren İbn 'Asâkir'di. Ona göre yalnızca bu eser bile Eş'arî'nin konumunu ortaya koyma noktasında yeterliydi. (İbn 'Asâkir 1347: 28)

Hanefilik Mısır ve Şam bölgesinde Doğu'daki kadar etkili olamadı. Abbasî iktidarının kadıları genellikle Hanefî mezhebinden ataması, bu mezhebi Fatimilerin gözünde hedef haline getirmiş ve Fatimî Devleti'nin hakimiyeti ile birlikte Hanefiliğin bölgedeki temsili sekteye uğramıştı. Buna rağmen bölgede varlığını koruyan Hanefiler ise Mutezili olmadıkları sürece genellikle hadis taraftarlığına eğilimli kimseler oldular. Batı'daki Hanefiliğin kelimî ve fikhî çerçevesi oldukça dardı ve bu çerçeve büyük ölçüde Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'nin (ö.321/933) eserleri üzerinden şekillenmişti. Bölgedeki Hanefiler, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini *Tahavî Akaidi*'nin kısa metni zemininde ve basit bir içerikte algıladılar, fıkhıta ise daha çok metin merkezli nakilci faaliyetlerin tesirinde kaldılar.

Hanefî âlimlerin idari ve eğitsel görevlerde bulunmak amacıyla doğudan batıya göç etmeye başlaması Hanefiliğin bölgedeki temsiline doğrudan yön verecek kimi gelişmeleri beraberinde getirdi. Zengiler döneminde açılan medreseler, çok sayıda âlim için bir cazibe merkezi haline geldi ve tedris faaliyetlerinde bulunmak üzere Doğu'dan nitelikli bir göç dalgası başladı. (İbn

‘Asâkir 1981: 6) Bu dalgada Hanefî âlimlerin sayısı diğerleriyle kıyaslandığında oldukça fazlaydı. Onlar sayesinde Hanefilik, Şam ve Haleb gibi şehirlerde önemli ölçüde temsil buldu. Doğu’dan gelen Hanefiler, zamanla yeni muhitlerinin sosyo-kültürel dinamiklerini hesaba katmak durumunda kaldılar. Bölgede var olan hadis taraftarı yaklaşım ve Sünnilik eksenli siyaset anlayışı, göç dalgasıyla Batı’ya gelen Hanefilerin henüz alışık olmadığı bir durumdu. Doğu’da fikhî ve kelimî zeminde Şafiiler ve Eşarilerle yaşanan gerilimin Batı’da karşılığı bulunmamaktaydı. İbn ‘Asâkir’in *İbâne* üzerinden Eş‘arî’yi hadis taraftarlığına yaklaştırmasına benzer bir tutum, bu süreçte Hanefiler arasında da kendisini göstermeye başladı. Bu noktada Hanefiler arasından hadis taraftarlığı kimliğiyle ön plana çıkartılabilecek merkezi bir isme ihtiyaç duyuldu. Bu ise kısmen Ebû Hanîfe, ama daha çok Ebu Ca‘fer et-Tahâvî üzerinden gerçekleştirildi. Eğer Hanefilerin, gelenekçilerce kabul edilebilir olmaya dönük bir ihtiyaçları söz konusuysa, bu noktada Tahâvî, hem hadisçi kimliği hem de erken dönem Şafiî ekolüyle olan irtibatı nedeniyle en iyi isimdi. (Melchert 1997: 117)

Tahâvî’nin Ebû Hanîfe’nin akaide dair görüşlerini derlediği ve ‘*Akîdetu’l-Tahâvî*’ adıyla bilinen kısa akide metni Hanefiliği hadis taraftarlığına yaklaştıran bir metindi. (Tahâvî 1987) Zira eserin akaid konularını son derece kısa ve yalın halde sunan ve diğer gruplarla polemige girmeksizin yalnızca Ebû Hanîfe’nin ve öğrencilerinin görüşünü aktaran sade üslubu bölgedeki Hanefiler açısından sığınılacak bir liman işlevi görüyordu. Çünkü böyle bir metin, yalnızca Tahâvî’yi merkeze taşımakla kalmıyor, ilk asırlardan itibaren hadis taraftarlarınca hep şüpheyle karşılanan ve genellikle Ehlü’r-Re’y veya Mürcie ile irtibatlandırılan Ebû Hanîfe tasavvurunu da önemli ölçüde değiştiriyordu. Nesefî’nin *tekvîn* konusu bağlamında stratejik olarak atıfta bulunması istisna tutulursa, VII./XIII. asra kadar Tahâvî’nin söz konusu eseri, fıkha dair yazdığı diğer eserleri kadar ilgi görmemişti. Ancak ne olduysa VII./XIII. asırdan itibaren bu metin birden, bu bölgede üzerine çok sayıda şerhin kaleme alındığı çerçeveye bir metin haline geldi. VII./XIII. ve VIII./XIV. asırlarda eser üzerine çeşitli hacimlerde çoğu günümüze ulaşan ondan fazla şerh yazıldı.⁴

4 Doğu kökenli olmalarına olup Batı bölgelerinde idari ve eğitsel görevlerde bulunan ve *Tahâvî Akidesi*’ne şerh yazan isimler arasında Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Gaznevî (ö. muhtemelen VI. ikinci yarısı), Ebû Şücâ’ Mankubers b. Yalınkılıç et-Türki en-Nâsırî (ö.652/1254), Şücâ’uddîn Hibetullah b. Ahmed b. Mu‘allâ et-Türkiştânî (ö.733/1332) ve Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî (ö.773/1371) gibi alimleri zikretmek mümkündür. (Kalaycı 2011: 174-181)

Felsefî Eşarilik kendisine Batı'da taban bulamadı. Şam'daki Eşarilerin en önemli temsilcilerinden olan Takıyyüddîn Sübkî'nin akaid konusunda Yunan hikmeti ve kelimadan daha zararlı bir şeyin bulunmadığını dile getirmesi Eşariliğe bölgede yüklenen referans çerçevesini ortaya koymasından bakımından önemlidir. (Sübkî 1983: 83) Gerçekten de Eşarilik bölgede kelimâ bir mensubiyetten ziyade, itikadî ve siyasi bir kimlik olarak algılandı. Bunda üç asır boyunca bölgeye hâkim olan Fatimilerin ve bölgeye aşılama çalıştıkları İsmailî Şiiliğin izlerinin silinmesi çabasının etkisi büyüktür. Bu çaba, Fatimiler sonrasında bölgeye hâkim olan Selçuklu, Zengi, Eyyübi ve Memlûklü yönetimler tarafından siyasi bir görev olarak algılandı ve Sünnilik kimliği öne çıkarıldı. Sünnilik, böyle bir bağlamda genellikle Eşarilik üzerinden propaganda edilmek istendi, buna paralel olarak da Eşarilik Sünnilikle özdeşleşen itikadî ve siyasi bir içerik kazandı. Bu yüzden Eşarilik Batı'da daha çok bir akide olarak algılandı. İbn 'Asâkir, Bedruddîn İbn Cemâ'a, Takıyyüddîn es-Sübkî, Tâcüddîn es-Sübkî, 'İzzüddîn İbn Cemâ'a, Makrizî, Muhammed es-Senûsî, Kemâlüddin İbn Ebî Şerîf gibi isimler tarafından ortaya konan literatüre bakıldığında Eşariliğin daha çok bir akide olarak algılandığı ve takdim edildiği görülmektedir. Eşariliğin Şam ve Mısır gibi Batı bölgelerinde yaşadığı daralma, onu zamanla mezhepler üstü bir çizgiye taşıdı ve Memlûkler zamanından itibaren bölgedeki Hanefilerle uzlaşma arayışlarını beraberinde getirdi.

Aynı durum Maturidî Hanefî çevre için de söz konusuydu. Doğu'dan Batı'ya göç eden Hanefî âlimler, bölgedeki siyasi yönetimler tarafından desteklenmiş ve ilmi faaliyetlerini rahatlıkla gerçekleştirebileceği bir ortam tesis edilmişti. Göç dalgasıyla gelen Hanefilerin Doğu Hanefî geleneğini de beraberlerinde getirdiklerinde kuşku yoktu; ancak onlar Maturidiliğin görüşlerini ve kelimâ yaklaşım tarzını, Tahâvî'nin hadisçi kimliği ile bir şekilde ilişkilendirerek bölgeye aşılama çalıştılar. (Kutlu 2010: 25) Bu bir tür uzlaşıydı ve bölgede hakim olan siyasi yönetimlerin Eşarî Şafiî çevrelere olan desteği karşısında zorunlu bir girişimdi. Üstelik Eşarilik kelimâ boyutunu kaybetmiş ve Sünnilik siyasetinin bir parçası kılınarak itikadî bir zemine çekilmişti. Dolayısıyla Eşarilerle Doğu'daki türden bir muhatap ilişkisi kurulamazdı. Bundan dolayı Batı'ya göç eden Hanefiler tarafından yazılan kelimâ kitaplarında Eşariliğe dönük eleştirilere ya hiç yer verilmedi ya da çok kısa değerlendirmelerle yetinildi. (Nâsirî: 104b, 106a, 134a, 180b; Hindî: 37a-b) Ancak Doğu'da Eşariler, Kerramiler, Mutezile gibi mezheplerle yaşadıkları fikri mücadelenin Batı'da karşılığının olmaması, onları daha esnek ve çatışmadan uzak bir yak-

laşım tesis etmeye götürdü. Bu yüzden bölgede hâkim olan din anlayışı ile kendi görüşlerini sentezleme yoluna gittiler. *Tahâvî Akaidi*'ne yazılan şerhleri ve bu bölgede üretilen kelami metinleri bu sentezin ve aşılamanın yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür.

Uzlaşma Arayışında Kilit İsim: Tâcüddîn Sübkî

Eşarilerle Hanefiler arasında Mısır ve Şam bölgesinin sosyo-politik yapısından beslenen uzlaşma arayışları VIII./XIV. asırda somut meyvelerini vermeye başladı. İbn Teymiye'nin başını çektiği Hanbeli hareket karşısında kendilerini bölgenin sahipleri olarak gören Şafîî Eşarî çevre, Hanefilere *Tahâvî Akaidi*'i üzerinden zeytin dalı uzattı. Takiyyüddîn 'Ali b. 'Abdilkâfi es-Sübkî (ö.756/1355) bu açıdan dikkat çekilmesi gereken ilk isimdir. O Şafîî ve Eşarî bir kimse olmasına karşın, Tahâvî'nin *Akide*'sini ön plana çıkardı ve uzlaşma arayışının zeminine oturttu. Ona göre *Tahâvî Akaidi*'nin içeriği ile Eş'arî'nin görüşleri genel olarak örtüşmekteydi; ikisi arasında yalnızca üç konuda bir görüş ayrılığı söz konusuydu. (Sübkî 1963-1964: III/377)

Sübkî'nin *Tahâvî Akaidi* ile Eşarî akidesi arasında kurduğu uzlaşma arayışı en büyük karşılığını oğlu Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Ali es-Sübkî'nin (ö.771/1370) eserlerinde buldu. Tâcüddîn es-Sübkî babasının yolunu takip etti ve özelde Eşarilik–Hanefilik, genelde de tüm mezhepleri uzlaştırma çabasının en tipik temsilcisi oldu. O bir yöneticinin din ehlinin akaidini ifsat etmeye çalışan bozgunculara fırsat vermemesi, aksine onların yanlışlıklarıyla mücadele etmesi gerektiğinin altını çizerek Hanbelilere kapıyı kapadı. Buna karşın diğer kesimlerle ortak bir uzlaşma zemini inşa etmek için bilinçli bir çaba sarf etti. Ona göre, içlerinden itizale ve teccime bulaşmış olanlar bulunmakla birlikte, dört mezhep tek bir akaid üzerinde hemfikir idi. Hepsisi de selef ve halef âlimlerinin kabul telakki ettiği Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Akide*'sini onaylıyorlar, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşünü din olarak benimsiyorlardı. (Sübkî 1986: 25) Sübkî, bu yaklaşımı temellendirebilmek için *Tabakât*'inde daha önceki âlimlerin değerlendirmelerine de sıklıkla müracaat etti. Örneğin VII./XIII. asırda yaşamış olan Şafîî ve Eşarî 'Izzüddîn b. 'Abdisselâm, Şafîîlerin, Malikilerin, Hanefilerin ve Hanbelilerin önde gelenlerinin, Eş'arî'nin akidesi üzerinde hem fikir olduklarını dile getirmişti. Sübkî, onun bu değerlendirmelerinin Malikilerin şeyhi Ebû 'Amr İbnu'l-Hâcib ve Hanefilerin şeyhi Cemâlüddîn el-Hasîrî tarafından da paylaşıldığının altını çizdi. (Sübkî 1963-1964: III/377) Yine Malikilerin şeyhi Ebû 'Abdillah Muhammed b. Mûsâ el-Kilâ'î el-Mâyurkî'nin Malikilerin, Şafîîlerin ve Hanefilerden çok sayıda

kimsenin Eş'arî'nin lisanıyla konuştukları şeklindeki değerlendirmesine yer verdi. (Sübkî 1963-1964: III/365-366)

Sübkî'nin uzlaş çabasında Eşariliği merkeze alıp bir çatı kavram olarak inşa etmeye çalıştığı açıktır. Bu haliyle onun uzlaş arayışının çoğu kez Eşarilik üzerinden şekillendiği anlaşılabilir. Ancak tam da bu noktada onun Eşarilikten ne anladığı veya dört mezhebin üzerinde hem fikir olduğunu iddia ettiği Eşarî akaidi ile neyi kastettiği üzerinde durulması gereken bir husustur. Şam ve Mısır bölgesinin sosyo-politik dinamikleri bu meselenin izahı açısından önemlidir. Gerçekten de bölgenin Şiilikten arındırılması sürecinde Zengiler, özellikle Eyyübiler ve belli ölçüde de Memlükler zamanındaki uygulamalar dolayısıyla Eşariliğin, kelimî sınırlarının daraldığı ve Sünnilikle özdeşleşen siyasî bir içeriğe büründüğü bilinmektedir. Örneğin Selahaddin Eyyübî'nin Mısır'ı fethedip Fatimileri ortadan kaldırması sonrasında, Eşari akidesinin minarelerden okunduğu kaydedilmektedir. Makrizî'nin ifadesine göre söz konusu uygulama yaklaşık iki asır boyunca sürmüştü. (Makrizî 1987: II/273) Minarelerden okunabilmesi için akidenin oldukça kısa ve yalın olması şarttır. Bu durum Eşariliğin bölgede Şiilik üzerinden okunduğunu ve bir kelam mezhebinden çok bir akide olarak anlaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Muhtemelen Sübkî'nin Eş'arî'ye nispet ederek artık sabitleşmiş ve kanonik bir içerikte algıladığı akide ile bu akide birbirinin aynıdır. Sübkî'den bir asır sonra yaşayan Makrizî'nin Eş'arî'nin görüşlerini özetledikten sonra, yaşadığı zaman diliminde Müslümanların neredeyse tamamının onun görüşlerini kabul ettiğini ve bunlara açıktan muhalefet edenin kanının dökülebileceğini belirtmesi bu bağlamda anlaşılmalıdır. (Makrizî 1987: II/360) Dolayısıyla Sübkî'nin dört mezhebin üzerinde hem fikir olduğunu söylediği Eşarilikle temelde kastettiği Sünniliktir. Bu yüzden olsa gerektir ki o Mutezilî olmadıkları sürece Hanefilerin çoğunun itikadda Eşarî olduğunu ileri sürmede herhangi bir beis görmedi. (Sübkî 1963-1964: III/378)

Tâcüddîn es-Sübkî'nin, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye nispet edilen bir akaid metnini *Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi 'Akîdeti Ebî Mansûr* adıyla şerh etmek istemesini yine uzlaş çabasının önemli bir parçası olarak yorumlamak mümkündür. VI./XII. asırdan itibaren Selçukluların siyasi gücünü kaybetmeye başlaması, buna mukabil Batı'da Zengiler, Eyyübiler ve Memlükler devletlerinin birbirinin devamı olan güçlü idareler oluşturması, Şam, Halep ve Kahire gibi şehirleri yeni ilim merkezleri haline getirdi. Doğu'dan Batı'ya gerçekleşen göç dalgası ağırlıklı olarak Hanefileri bölgeye taşıdı. Batıya göç eden Hanefiler, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin başını çektiği kelimî ve fikhî geleneğin temel

eserlerini ve görüşlerini de yanlarında götürdüler, ancak bunu belki bölgede hakim olan hadis taraftarı yaklaşımı ve Sünnilik eksenli siyaseti göz önünde bulundurarak biraz yumuşatarak yaptılar. Sübkî'nin Mâturîdî'ye ait görerek şerh etmek istediği akaid metni de bu türden bir metindi. Mâturîdî'ye aidiyeti ile ilgili ciddi anlamda soru işaretleri bulunmakla birlikte, (Yeprem 1989: 44) Sübkî'nin bu metne bir şerh yazmak istemesi Mâturîdî'nin isminin artık kendi bağlamının dışına taşıdığı ve Hanefilerin başat bir figürü olarak algılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Muhtemelen bundan dolayı Sübkî, Mâturîdî'ye Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye benzer bir rol vermiş ve İbn Hâcib'in 'Akîde'sine yazdığı şerhte Eş'arî'yi Eşarilerin, Mâturîdî'yi de Hanefilerin itikattaki imamı olarak niteliyordu. (Zebîdî: II/6)

Tacüddîn Sübkî'nin Eşarî Şafîî çevre ile Maturidî Hanefî çevre arasında fıkıh ekseninde meydana gelen kimi gerilimlerin üstünü örtmeye çalışmasını da yine uzlaşma arayışının bir parçası olarak görmek mümkündür. Örneğin Gazneli Sultân Mahmûd'un huzurunda gerçekleşen ve el-Kaffâl el-Mervezî'nin başrolde olduğu olay,⁵ Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Şafîîlerle Hanefiler arasındaki ilişkilerde en fazla gerilimin yaşandığı ve iki grubun karşılıklı reddiyelerde ve suçlamalarda bulunduğu bir niteliği haizdi. (Kalaycı 2011: 124-145) Daha önceki literatürde var olan içeriğin neredeyse tamamını eserine taşımaya özellikle özen gösteren Sübkî, bu olayın ayrıntılarına girmede. Ne Kaffâl el-Mervezî ne de Sultân Mahmûd'un hal tercümeleri altında konuya değindi. O yalnızca Sultan Mahmûd'un Mervezî aracılığıyla Hanefilikten Şafîîliğe geçtiğini, bunun sebebinin ise Mervezî'nin Sultân'ın huzurunda İmâm Şâfîî ve Ebû Hanîfe'nin onayladıkları şekilde namaz kılması olduğunu belirtmekle yetindi. Aslında Cüveynî'nin ve onun dışında kişilerin bu olayı eser-

5 Şafîî kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa Sultan Mahmûd, Hanefî olmakla birlikte Hz. Peygamber'in hadislerine de ilgi duyan birisidir. Ancak zamanla hadislerde belirtilen hususlara Şafîî mezhebinin daha sadık kaldığı kanaatine ulaşır. Bunu test etmek amacıyla Şafîî ve Hanefî fıkıhına göre huzurunda iki rek'at namaz kılınması fikri ortaya atılır. Fikri uygulamakla sorumlu kişi Şafîî Ebû Bekr 'Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî'dir (ö.417/1027). O her iki mezhebin öngördüğü çerçevede iki rek'at namaz kılar. Ancak Şafîî fıkıhına göre kıldığı namazda tüm ta'dîl ve erkânı gözetmesine karşın, diğerinde Hanefiliğin en istisnaî durumlar için cevaz verdiği ruhsatları merkeze alır. Bu çerçevede abdestini nebîzden alır, köpek derisinden tabaklanmış bir elbise giyer, kıraatı Farsça gerçekleştirir, ta'dîl ve erkânı riayet etmeden hızlıca tavuk gibi kalkar oturur. Sonuç tam bir faciadır; sıcak bir ortamda hurma nebiziyle alınan abdest, tüm sineklerin Mervezî'nin üzerine hücum etmesine yol açar. Bunun üzerine Sultan Mahmûd Hanefiliği bırakır ve Şafîîliğe geçer. (Cüveynî 2003: 84)

lerinde naklettiklerini belirtmesine bakılırsa, Sübkî olayın içeriğinden gayet haberdardı; ancak sessiz kalmayı tercih etti. (Sübkî 1963-1964: V/53-62, 316)

Hanefiler açısından bakıldığında Sübkî'nin Eşarilik üzerinden yapmaya çalıştığı Sünnilik içerikli uzlaşma çabası kendisinden sonra da Mısır ve Şam coğrafyasında varlığını korudu. Mısır'da yaşayan bir Hanefî olan Kemâlüddin İbnul-Hümâm Muhammed b. 'Abdilvâhid (ö.861/1456) bu açıdan önemli bir örnektir. O Ehlü'l-Hakk'ın Eşariler ve Hanefiler şeklinde iki gruptan oluştuğunun altını çizmişti. (İbnü'l-Hümâm 2002: 84) İbnül-Hümâm'ın hocası olan 'İzzüddîn İbn Cemâ'a (ö.819/1416), Maturidi Hanefî bir isim olan Sirâcüddîn el-Ûşî'nin *Emâli Kasîdesi*'ne bir şerh yazmış ve *tekvîn* meselesinin gereğinden fazla abartılmış bir mesele olduğunu, biraz özüne inildiğinde tartışmanın kendiliğinden kaybolacağını ve aklı başında olanın meseleyi anlayacağını kaydetmişti. (İbn Cemâ'a: 177b) *Tekvîn* meselesi bağlamında onun bu tutumu öğrencisi tarafından da sürdürüldü. İbnü'l-Hümâm, Gazâlî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye* adlı kısa hacimli akidesine yazdığı *Müsâyere* adlı şerhte Hanefilerin Eşarilerle olan ihtilaf konularının başında gelen *tekvîn* konusunda oldukça radikal bir tutum sergiledi ve Eşarilerin yaklaşım tarzının Hanefilerden daha doğru olduğunu belirtti. Ona göre Ebû Hanîfe'nin eserlerinde *tekvîn* bağlamında herhangi bir değerlendirmeye rastlamak mümkün değildi ve bu konu sonraki Hanefilerce gereğinden fazla abartılmıştı. (İbnü'l-Hümâm 2002: 91-93) İbn Hümâm'ın bu eklektik yaklaşımı IX./XV. asırda artık, Eşarilik ve Maturidilik bağlamında dini-toplumsal kimliklerin katılığının önemli ölçüde yumuşatıldığının ve uzlaşma çabalarının böyle bir bağlam üzerine inşa edildiğinin göstergesi sayılabilir.

Uzlaşma Arayışlarının Metinleşmesi: *Nûniyye Kasidesi*

Tâcüddîn Sübkî'de en yüksek ifade biçimine ulaşan uzlaşma arayışı, Eşarilerle Maturidilerin görüşlerinin karşılaştırıldığı yeni bir yazım türünün ortaya çıkmasına yol açtı. Sübkî'nin *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'si bunun günümüze ulaşan ilk somut örneğidir. Aslında Sübkî'den önce babası tarafından tesis edilmek istenen uzlaşma ortamında bu konuda bir kaside kaleme alındığı nakledilmektedir. İbn Hacer'in bilgisi doğru kabul edildiği takdirde bu kasidenin sahibi Şam'da Hanefilerin önde gelenlerinden olan Necmuddîn İbrâhîm b. 'Ali et-Tarsûsî'dir (ö.758) (İbn Hacer 1931: I/43-44) Ancak onun *Urcûze fî Ma'rifeti mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Hanefiyye* ismini taşıyan ve usulüddin konusunda Eşarilerle Hanefiler arasındaki tartışma konularını ortaya koyduğu kasidesi günümüze ulaşmamıştır. Bu yüzden Sübkî'nin Nuniyye Kasidesi bu

alanda yazılmış ve günümüze ulaşabilen ilk çalışma olma özelliği taşımaktadır.

Tâcüddîn es-Sübkî, babası tarafından dile getirilen ve Eşarilikle Hanefilik arasında üç konuda ihtilaf yaşandığını belirten yaklaşımı daha da belirgin hale getirmek istedi. Bu amaçla da iki grup arasında var olduğu ileri sürülen muhayyel ihtilaf içeriğini somut hale getirmek ve ihtilafların yüzeyselliğine dikkat çekmek istedi. Sübkî, her iki mezhebin görüşlerini karşılaştırdığı risalesinde mukayesenin bir tarafına Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi diğer tarafına Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Akidesi* üzerinden görüşlerine vakıf olduğunu belirttiği Ebû Hanîfe'yi koydu ve karşılaştırmayı Eş'arî ve Ebû Hanîfe üzerinden yaptı. Kendisinin ifadesiyle Hanefilerin usule ve fûrua ait kitaplarını karıştırdı ve iki grup arasında altısı asli yedisi lafzi toplam on üç ihtilaf konusu tespit etti. (Sübkî 1963-1964: III/383-389)

		Eş'arî	Ebû Hanîfe
Asli İhtilaflar	1	Allah, itaatkar kullarını cezalandırabilir, yada isyankar kullarını affedebilir.	İsyankara azap ve itaatkarları affetmek Allah üzerine vaciptir.
	2	Allah, akılla bilinemez; ancak vahiyle bilinebilir.	Allah'ın aklen bilinmesi vaciptir.
	3	Allah'ın fiili sıfatları ezeli değildir.	Allah'ın fiili sıfatları, zati sıfatları gibi ezeldir.
	4	Mushaflarda yazı, Kur'an'ın kendisi değildir.	Mushaflardaki yazı, Kur'an'ın kendisidir.
	5	Allah, insana gücünün yeteceğinden fazlasını yükleyebilir.	Allah, insana gücünün yeteceğinden fazlasını yükleyemez.
	6	Peygamberlerden küçük günahlar sadır olabilir.	Peygamberler, küçük günahlardan da masumdurlar.
Lafzi İhtilaflar	1	İmanda istisna yapılmalıdır.	İmanda istisna yoktur.
	2	Said veya şakinin durumu, yazılıdır ve bu durumları ilerleyen hayatlarında değiştirilemezler.	Said, şaki olabileceği gibi, şaki de said olabilir.
	3	Kafir için nimet söz konusu değildir.	Kafir için de nimet söz konusudur.
	4	Peygamberlik, ölümden sonra devam etmez.	Peygamberlik, ölümden sonra da devam eder.
	5	İrade ve rıza ayrı şeylerdir.	İrade ve rıza aynı şeydir.
	6	Mukallidin imanı sahih değildir.	Mukallidin imanı sahihtir.
	7	Kulların fiilleri, kesble açıklanır.	Kulların fiilleri ihtiyar ile açıklanır.

Sübki, altı asıl ihtilaf konusundan yalnızca üçünün *Tahâvî 'Akaidi'*nde geçtiğini, diğer üçünü ise Hanefilerin sonraki kitaplarından kendisinin toparladığını kaydetmektedir. (Sübki 1963-1964: III/383) Eşarilerle Maturidî Hanefî çevre arasındaki ilk temaslarda belirleyici olan ve Hanefilerin Eşarilerle en fazla polemik yaşadığı konu olan tekvin sıfatı konusu, Sübki'de asli ihtilaflar arasında üçüncü sırada yer almıştır. Ancak mesele tekvin kavramı üzerinden değil, fiili sıfatların ezeli olup olmadığı üzerinden kayda geçirilmiştir.

Sübki, esaslı ihtilaf olarak görülebilecek manevi ihtilaflar bağlamında Hanefilerin Eşarilere ya da Eşarilerin Hanefilere muhalefetinin, tekfiri veya bidatçılığı gerektirmediğinin özellikle altını çizdi. (Sübki 1963-1964: III/378) Sübki'ye göre Eş'arî ile Ebû Hanîfe arasında iman konusunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamakta, aksine her ikisinin iman anlayışı birbiriyle örtüşmekteydi. Her ikisi de Hz. Peygamberin yolunu tutmuş kimselerdi. Sübki bu noktadan hareketle Ebû Hanîfe'nin bidat görüşlere sahip olduğunu söyleyen kimsenin hezeyanda olduğunu; aynı şekilde Eş'arî'nin bidatçı olduğunu sananların da kötü niyetli olduğunu belirtti. (Sübki 1963-1964: III/383) Üstelik ona göre görüş ayrılıklarının tamamı Eş'arî ve Ebû Hanîfe kaynaklı değildi. Her iki mezhebin de sonraki temsilcilerinin farklı düşünme biçimlerinden kaynaklanan ihtilaf noktaları söz konusu olduğu gibi, ihtilafların bir kısmı tamamen yanlış anlamalardan kaynaklanmaktaydı. Örneğin peygamberlerin vefatından sonra nübüvvetin devam etmeyeceği şeklinde Hanefiler tarafından Eşarilere nispet edilen görüş bunlardan biriydi. Sübki, bu konunun Kerramiler tarafından Eşarilere nispet edilmiş bir iftira olduğunu belirtti ve Eşarilerin bunu kabul etmediğini Kuşeyrî'nin sözlerinden hareketle temellendirmeye çalıştı. (Sübki 1963-1964: III/384-385) Eşarilerle Hanefiler arasındaki on üç görüş ayrılığı Sübki'ye göre abartılmaması gereken bir husustu; kaldı ki kendilerini Eşari olarak niteleyen kimseler arasındaki görüş ayrılığı yüzü geçmekteydi. Sübki, Eşarilerin kendi aralarında yaşadıkları görüş ayrılıklarının Eşarilerle Hanefiler arasında yaşananlardan çok daha derin olduğunu belirtti ve bunu örneklemek amacıyla Eşari gelenek içerisinde yaşanan kimi görüş ayrılıklarına dikkat çekti. (Sübki 1963-1964: III/389-390)

Sübki'nin iki kesim arasındaki görüşleri Eş'arî ve Ebû Hanîfe üzerinden karşılaştırmak istemesi ayrıca önemlidir. Onun gözünde Ebû Hanîfe ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerine aracılık eden Ebû Ca'fer et-Tahâvî muhtemelen Hanefilerin üst örneğini temsil etmekteydi. Bu yüzden Ebû Mansûr el-Mâturidî'ye satır arasında atıfta bulunması dışında ayrıca bir önem atfetmedi. (Sübki

1963-1964: III/384) Ne var ki bu da doğru bir atıf değildi ve Mâturîdî'ye ait olmayan bir görüş ona nispet edilmekteydi. Sübkî, Bâkılânî'nin kâfire nimetin verilmesi konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine uyduğunu, aynı şekilde Mâturîdî'nin de imanda istisnayı kabul ettiğini belirtmektedir. O, bununla Eşarilerin ve Hanefilerin yaklaşımlarının tümüyle kategorik nitelik taşımadığını, her iki kesimden de zaman zaman kesişen hususlar olabildiğini dile getirmek istemektedir. Buna göre nasıl Bâkılânî kâfire nimetin verilmesi konusunda Hanefilerin görüşlerine uymuşsa, Mâturîdî de imanda istisna konusunda Eşarilerin yaklaşımıyla paralel bir tutum sergilemiştir. Oysa Mâturîdî, eserlerinin hiçbirinde imanda istisna konusunda Eşarilerin görüşleriyle paralel bir bakış açısına sahip değildir; aksine imanda istisnayı oldukça açık bir şekilde reddetmektedir. (Mâturîdî 2005: 505) Sübkî, Mâturîdî'ye nispet edilen bir akideye yazdığı *Seyfu'l-Meşhûr* adlı şerhte de bu yaklaşımını tekrarlar. İmanda istisna konusunda Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Eşarilerle aynı görüşte olduğunu ve Hanefilerden ayrıldığını belirtir. Sübkî, Mâturîdî'nin Eşarilerle aynı görüşe sahip olduğu konusunda o kadar emindir ki akidenin sahibinin, Mâturîdî'ye Hanefilerle paralel bir görüş nispet etmesinden hareketle, akidenin Mâturîdî'ye ait olmayabileceği ile ilgili tereddütlerini izhar eder. (Yeprem 1989: 102) Mâturîdî'nin imanda istisna konusunda Eşarilerin görüşünü benimsediğinin söylenmesi Mâturîdî'nin isminin bölgeye taşınma sürecinde oluşan kırılmayı göstermektedir. Batıya göç eden Hanefiler, muhtemelen onun fikirlerini ve görüşlerini bölgeye taşıdılar, ancak bunu belki bölgenin Hadis Taraftarı yaklaşımı merkeze alan tutumunu göz önünde bulundurarak biraz yumuşatarak yaptılar.

Nuniye Kasidesi'nin Etkileri

Sübkî'nin verdiği bilgilere bakılacak olursa, *Nuniye Kasidesi* daha o hayattayken fazlaca bir ilgiye mazhar olmuş, çok sayıda kişi, özellikle de Hanefiler tarafından ezberlenmişti. Öğrencisi Nüreddîn Muhammed b. Ebî't-Tayyib eş-Şirâzî, kasideye Sübkî'nin epeyce takdir ettiği bir şerh yazdı. (Sübkî 1963-1964: III/379) ⁶ Nûru's-Şirâzî şerhini, övgü dolu sözlerle andığı hocası

6 Günümüze ulaşmadığı düşünülen bu şerh, geç dönemde Ebû 'Uzbe Hasan b. 'Abdülmuhsin (ö.1172/1759) tarafından yazılan *er-Ravzatü'l-Behiyye* adlı eser bağlamında gündeme gelmişti. Eşarilik Mâturîdîlik ihtilafı bağlamında *er-Ravzatü'l-Behiyye*'ye ilk dikkat çeken isim Spitta'ydı. O Ebû 'Uzbe'nin eserinin içeriğini tanıttı ve iki grup arasındaki ihtilaflı konuları listeledi. (Spitta 1876: 112) Ebû 'Uzbe, eserinin kimi yerlerinde Sübkî'nin *Nuniyye*'sinden beyitlere yer vermekte ve bunların hemen akabinde "şarih Şirâzî der ki" şeklinde ifadeler

Sübkî'ye ithaf etti. (Nûru's-Şirâzî: 1b-2a) Onun bu şerhi yazmaktaki temel amacı, Sübkî'nin kasidesindeki kimi müphem noktaları aydınlatmak ve daha anlaşılır kılmaktı. (Nûru's-Şirâzî: 2a) Nûru's-Şirâzî, kasidenin tertibine sadık kalarak sırasıyla tüm beyitlerini şerh etmeye çalıştı. Kimi zaman *tenbihât* adı altında parantez arası bilgilere yer verdi. Eserinin sonunda da Şafîî Eşarî geleneğin önemli isimlerinin hal tercümelerini sıraladı. Ebû 'Uzbe'nin yalnızca Fahrüddîn Râzî kısmını alıntılıdığı (Ebû 'Uzbe 1322: 69-71) şerhte Nûru's-Şirâzî, metin içerisinde sıralandığı şekliyle Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Hâmid el-Gazâlî, İbn Dakîk el-İd, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Kâdî 'Iyâd, Takiyyüddîn es-Sübkî, Kâdî Ebû Bekr el-Bâkîllânî, İmâmu'l-Harâmeyn el-Cüveynî, Ebû Bekr İbn Fûrek, Fahrüddîn er-Râzî, 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî, İmam Şâfîî, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel'e dair müstakil başlıklar altında bilgiler verdi. (Nûru's-Şirâzî: 15b, 33a-b, 35a, 39b, 40a, 43b, 44a, 47a, 49a, 51b, 52b, 53b, 54a). Aslen Gilan'lı olması dolayısıyla Doğu'daki kelamî geleneğe oldukça vakıf olduğu anlaşılan Nûru's-Şirâzî'nin, ihtilaf konularının ayrıntıları hususunda hocasını geride bıraktığı açıktır. Sübkî'nin "Doğu'dan gelenler içerisinde ondan daha üstün ve dindar birisini görmediği" şeklindeki ifadelerinin arka planında muhtemelen onun bu şerhte göstermiş olduğu üstün performans yatmaktaydı. (Sübkî 1963-1964: III/379)

Nûniyye Kasidesi kendisinden sonraki müelliflerin de atıfta bulunduğu bir metin oldu. Örneğin İbn Kâdî 'Aclûn Necmüddîn Muhammed b. 'Abdullah ed-Dimaşkî (ö.876), Şafîî Kadirî çevrelerde üretilmiş bir akide metni olan *el-Akîdetu's-Şeybânî*'ye yazdığı şerhte Sübkî'ye ve kasidesine değindi. O burada Şafîilerden Ehl-i Sünnet'in imamı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile İmam Ebû Hanîfe arasında usulüddin konusunda bir ihtilaf olduğunu, lakin bu ihtilafın küfürle veya bidatle itham etmeyi gerektirecek nitelikte olmadığını belirtti. Sübkî'nin ikisi arasındaki ihtilaflara ilişkin şahane bir kaside yazdığını kayde-

kullanmaktadır. (Ebû 'Uzbe 1322: 62, 64) Bu durum geçtiğimiz yüzyılın başlarında Spiro'nun dikkatini çekmiş ve *er-Ravzatu'l-Behiyye*'nin orijinal bir metin olmaktan çok, daha önceki eserlerden yapılan bir derleme niteliği taşıdığı dile getirilmiştir. (Rudolph 1997: 13) Ebû 'Uzbe'nin eserinin, söz konusu şerhle karşılaştırıldığında giriş kısmında Eşarilik ve Mâturîdilikle ilgili olarak verilen bilgiler dışında birebir aynı olduğu görülmektedir. Spiro'nun yanılışı, Ebû 'Uzbe'nin Eşarilere ve Şafiilere ait kimi kelami eserlerden ve tabakat kitaplarından bir derleme yapmış olduğu yönündedir. Oysa şerhe bakıldığında bu derlemeyi yapanın Nûru's-Şirâzî'nin kendisi olduğu açıktır. Ebû 'Uzbe'nin çoğu kez doğrudan intihalde bulunduğu, kimi zaman da asıl metinden taktî' ve ihtisarda bulunarak kendi metnini oluşturduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.

den İbn Kâdî 'Aclûn, şerhi uzatmamak için kasideye burada yer vermediğini dile getirdi. (İbn Kâdî 'Aclûn: 32a)

Nûniyye Kasidesinin belki de en önemli etkisi kendisinden sonra çok sayıda uzlaştırmacı türden ihtilaf metninin yazılması oldu. Nuniyye, kendi türünde Osmanlı döneminde yazılan ihtilaf metnlerinin kurucu zemini kılındı. İbn Kemalpaşazâde, Birgivî, Nev'î Efendi, Davûd-i Karsî gibi isimler tarafından yazılan ihtilaf metinleri kimi küçük farklılaşmalar olmakla birlikte genelde Sübkî'nin yaklaşım tarzının korunduğu ve ayrıştırmaktan iki mezhebin görüşlerini uzlaştırmamanın h deflendiği risalelerdi. Sübkî'nin dile getirdiği ihtilaf noktalarından bazıları bu risalelerde olduğu gibi yer aldı.

Kaynaklar

- Ay, Mahmut (2006). *Sadrüşşeria'da Varlık: Ta'dîlu'l-'Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*. Ankara: İlahiyat.
- Bosworth, Clifford Edmund (1973). *The Ghaznavids: Their Emire in Afghanistan and Eastern Iran*. Beirut: Mek. Lübnan.
- Bulliet, Richard W. (1972). *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, Mass.: Harvard University.
- Ceylan, Yasin (1996). *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Din al-Râzî*. Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- el-Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdulmelik (2003). *Muğisu'l-Halk fi Tercihî'l-Kavli'l-Hakk*. nşr. Heysem Taaymi, Beyrut.
- Ebû 'Uzbe, el-Hasan b. Abdilmuhsin (1322). *er-Ravzatu'l-Behiyye fimâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtûrîdiyye*. Haydarabad.
- el-Erzurûmî, Hüseyin Paşa. *el-Müniciye 'ani'l-Hata' el-Vâkı' beyne en-Nâciye ve Gayri Nâciye*. Süleymaniye Ktp.-Reşid Efendi Kol., Nu: 1043, v. 18-41
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (1986). *Faysalatu'l-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zandaka*. thk. R. M. Abdullah, Dımaşk: Dârü'l-Hikme.
- Halm, Heinz (1974). *Die Ausbreitung der safiitischen Rechtsschule von den Anfeängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden: Ludwig Reichart Verlag.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Mûsâ (1279). *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. İstanbul.
- el-Hindî, Sirâcüddin Ömer b. İshâk. *Şerhu 'Akîdeti'l-Tahâviyye*. Süleymaniye Ktp.-Mihrişah Sultan, Nu: 294, v. 10-59.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kasım 'Ali b. el-Hasan (1347). *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fimâ Ünsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. M. Z. Kevserî, Dımaşk: Mat. Tevfik.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kasım 'Ali b. el-Hasan (1981). *Vulâtu Dimeşk fi 'Ahdi's-Selçûki*. thk. S. el-Müneccid, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid.
- İbn Cemâ'a, İzzüddîn Muhammed b. Ebi Bekr. *Dercu'l-Me'âlî fi Şerhi'l-Emâlî*. Süleymaniye Ktp.-Esad Efendi, Nu:1178/10.

- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. 'Ali el-'Askalânî (1931). *ed-Dürrü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*. Beyrut: Dârü'l-Cil.
- İbn Kâdî 'Aclûn, Necmüddin Muhammed b. Abdullah ed-Dimaşkî. *Bedi'ü'l-Me'âni fi Şerhi'l-'Akâidi's-Şeybânî*. Süleymaniye Ktp.-Laleli, Nu: 2286/1.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. 'Abdilvâhid (2002). *el-Müsâyere fi'l-'Akâidi'l-Münciyye fi'l-Âhira (el-Müsâmere ile birlikte basım.)*, thk. M. Ömer ed-Dimyati, Beyrut.
- Kadizâde, Ahmed Efendi (2009). *Birgivi Vasiyetnamesi Şerhi*. sad. F. Meyan, İstanbul.
- Kalaycı, Mehmet (2011). *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kestelli, Muslihuddin Mustafa Kestelli (1973). *Hâşiyetu'l-Kestelli 'alâ Şerhi'l-'Akâid*. İstanbul.
- Kara Kemal, Kemaleddin b. İsmail el-Karamânî (1314). *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, (Kul Ahmed Hâşiyesi ile birlikte basım). İstanbul.
- Kutlu, Sönmez (1998) *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutlu, Sönmez (2010). “Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*. III:1/7-41.
- el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (1906). *Ahsenu't-Tekâsim fi Marifeti'l-Ekâlim*. ed. M. D. De Goeje, Leiden: Brill.
- el-Makrizî, Takiyyüddin Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî (1987). *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*. Kahire.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (2005). *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları.
- Melchert, Christopher (1997). *The Formation of the Sunni Schools of Law*. Leiden: Brill.
- en-Nâsirî, Ebû Şücâ' Mankubers b. Yalınkılıç et-Türkî el-İmâmî. *Usûlü'l-İ'tikâdiyye*. Süleymaniye Ktp.-İbrahim Efendi, Nu: 372, v. 88-92.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (1993). *Tebşiratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*. thk. H. Atay, Ankara: DİB Yay.
- Nev'î Efendi, Yahyâ Malkarâvî (2008). “Risâle fi'l-Fark beyne Mezhebi'l-Eşâirâ ve'l-Mâturîdiyye”, *Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*. ed. E. Badeen, Würzburg: Ergon Verlag.
- Nûru's-Şirâzî, Muhammed b. Ebî't-Tayyib. *Şerhu'l-Kasîde fi'l-Hulâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdiyye*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 1030-2, 56 v.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yûsir Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (1988). *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayhan Yay.
- er-Râzî, Ebû 'Abdillah Fahrüddin Muhammed b. Ömer (1967). *Munâzarâtu Fahrüddin er-Râzî fi Bilâdi Mâverâünnehir*. thk. F. Huleyf, Beyrut: Daru'l-Maşrik.
- er-Râzî, Ebû 'Abdillah Fahrüddin Muhammed b. Ömer (1986). *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. thk. M. M. el-Bağdâdî, Beyrut.
- Rudolph, Ulrich (1997). *al-Mâturîdî und Sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden: Brill.
- Rudolph, Ulrich (2003). “Maturidiliğin Ortaya Çıkışı”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. çev. A. Dere, ed. S. Kutlu. Ankara: Kitabiyat.

- es-Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed (1984). *Mizânu'l-Usûl fi Netâyici'l-'Ukûl*. thk. M. Z. Abdilber, Katar.
- es-Siyelkûfî, 'Abdülhâkim b. Şemseddin Muhammed (1316). *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Neseîyye*. İstanbul.
- Spitta, Wilhelm (1876). *Zur Geschichte Abu l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig.
- es-Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr 'Abdulvehhâb b. Ali (1963-1964). *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*. thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi.
- es-Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr 'Abdulvehhâb b. 'Ali (1986). *Mu'îdu'n-Ni'âm ve Mübüdu'n-Nikâm*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye.
- es-Sübkî, Takiyyüddîn 'Ali b. 'Abdilkâfi (1983). *er-Resâilü's-Sübkîyye fi'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve tilmizihî İbn Kayyım el-Cevziyye*. thk. Kemal Ebû'l-Müna, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- eş-Şar'ânî, Ebû 'Abdurrahmân A'bdülvehhâb b. Ahmed (1307). *el-Yevâküt ve'l-Cevâhir fi Beyâni 'Akâidi'l-Ekâbir*. Kahire.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî (1987). *Usûlü'l-'Akîdeti'l-İslâmiyye*. Beyrut.
- et-Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (1996). *Şerhu't-Telvih ale't-Tavdih li Metni't-Tenkih fi Usuli'l-Fıkh*. thk. Z. Umeyrat, Beyrut.
- et-Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (1998). *Şerhu'l-Makâsüd*. thk. S. M. Şeref, Beyrut: Alemu'l-Kütüb.
- Yeprem, Saim (1989). *Mâturîdi'nin Akaid Risalesi ve Şerhi*, İstanbul.
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu İthâfi's-Sa'âde el-Muttekin bi Şerhi Esrâri İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire: Matbaatü'l-Meymeniyeye.
- Zysow, Aron (2002). "Mutazilism and Mâturîdism in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory*. ed. Bernard G. Weiss, Leiden: Brill.

ARŐIV BELGELERİ IŐIŐINDA OSMANLI-AVUSTURYA ARASINDAKİ HEDİYELEŞMELERİN ENTELEKTÜEL/ KÜLTÜREL BOYUTU*

Halide ASLAN**

Öz

Osmanlı'nın Mohaç Meydan Savaşı'ndan (1526) sonra, Macaristan topraklarından büyük bir kısmını almasıyla Avusturya ile komşu olunmuş ve ilişkiler ciddi anlamda başlamıştır. 1600'lerde yoğunlaşan bu ülke ile ilişkilerin farklılaştığı devre, Osmanlı'nın Tanzimat ve sonrasını içeren son dönemlerine denk gelmektedir. Ekonomik, siyasi, sosyal alanda karşılıklı ilişkilerin iyileşmesi entelektüel ve kültürel alana da yansımıştır. İki ülke arasındaki kültürel ve entelektüel ilişkilerin yansıma alanlarından birisi de karşılıklı hediyeleşmelerdir. Diğer ülkelerde olduğu gibi Osmanlı siyasi arenasında da oldukça büyük yer tutan hediyeleşme ile ilgili çok çeşitli veri ile karşılaşabilmekteyiz. Konumuzla ilgili olarak Osmanlı arşiv belgelerini incelediğimizde Avusturya heyetinin padişaha zaman zaman kitaplar hediye ettiği ve padişahın da Avusturya'ya çeşitli hediyelerle karşılık verdiğini öğrenmekteyiz. Bu çalışmada milletlerin tarihinin şekillenmesinde önemli yeri olan kültürel ve entelektüel tarihimizin Avusturya ayağı; hediyeleşmeler üzerinden, Osmanlı Arşiv belgeleri ışığında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Avusturya-Osmanlı, hediyeleşme, entelektüel ilişki, kültürel ilişki.

Abstract

In Light of The Archives Documents The Intellectual and Cultural Dimensions of Ottoman-Austrian Gift Givings

Between Ottoman and Austrian Relationships have began after The Battle of Mohac (1526). Ottoman Troops conquered a large part of the territory of Hungaria,

* Bu makale, 11-15 Temmuz 2011, Retz (Avusturya)'de düzenlenen 12'nci Uluslararası Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi (IAOSEH) Kongresi'nde sunulmuş 'Son Dönem Osmanlı Avusturya Arasındaki Entelektüel İlişkiler' başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş, yeni belgelerle zenginleştirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

** Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, halideaslan@yahoo.com

then Austria has been neighbour of Ottoman. These relationships changed at Period of Tanzimat/Revolution. The improvement of mutual relations in the areas of social and economic and political that reflected in the intellectual and cultural area. One of the reflection of cultural and intellectual fields in between the two countries was exchanging presents. We have a wide range of data about the present/gift which is quite a large are of the Ottoman political arena. In relation to our topic, we have learn from archives documents that The Austrian delegation send gift books to Ottoman sultan or vice versa. In this study, Ottoman and Austrian relationships depending on presents/gift will be handle and evaluate in the light of Ottoman archives documents.

Keywords: Austria-Ottoman, gift givings, intellectual relationship, cultural relationship.

Giriş

Osmanlı Devleti, hüküm sürdüğü dönemler boyunca farklı coğrafya ve kültürde devletle çeşitli ilişkilerde bulunmuştur. Bunlardan etkilendiği gibi bunları etkilediği de olmuştur. Bu etkileşimler çeşitli alanlardan izlenebilmektedir. Hediyeleşme bu alanlardan birisidir. Politik anlamda devletler arasında özel bir yeri olan hediyeleşme Osmanlı Devleti'nde de siyasi olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Osmanlı'nın hediyeleştiği devletler arasında Avusturya da yer almıştır. Söz konusu hediyeleşmeler iki ülkenin entelektüel ve kültürel ilişkilerine de yön vermiştir. Bazen Avusturya'da basılan bir eserin bir nüshasının padişahın masasında incelenmek üzere yer aldığı, Osmanlı'da aynı dönemde basılan bazı kitapların da Avusturya'da yankı bulduğu görülmektedir. Bunun yanında iki devlet arasında kültürel ilişkilere yön veren farklı hediyelerle de karşılaşmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kültürel ve entelektüel tarihine ışık tutabilmeyi amaçladığımız bu çalışma için, Avusturya ile girdiği etkileşimleri en iyi takip edebildiğimiz veri grubu Osmanlı arşiv belgeleri olmuştur. Osmanlı'da özellikle devlet içi hediye kayıtlarının tutulduğu özel hediye defterleri olmakla birlikte, biz Avusturya ile ilgili olması hasebiyle farklı kalemlerden tespit ettiğimiz belgelerle konuyu değerlendirmeye çalıştık. Bu belgeler arasında İradeler, Hatt-ı Hümayunlar ve Yıldız evrakı ile Hariciye ve Bâb-ı Âli Sadaret evrakından ilgili dokümanlar yer almaktadır. Belgelerden anlaşıldığı üzere, özellikle Osmanlı için, her açıdan kırılma dönemi olan Tanzimat dönemi ve sonrasında iki ülke arasındaki ilişkiler de değişmiş ve gelişmiştir.

Kültürel ve entelektüel tarihimizin hâlâ karanlık/boşluklar içinde olduğunu kabul edersek, bugün de Türkiye Cumhuriyeti için önemli yere sahip

olan Avusturya ile Osmanlı arasındaki kültürel ilişkilerin ortaya konulması bu konuya az da olsa ışık tutacaktır. Asırlar öncesinde iki ülke arasında meydana gelen ilişkilerin günümüze olan etkileri düşünüldüğünde konu daha anlamlı hale gelmektedir. Tespit edilen arşiv belgelerine dayanarak hazırlanan çalışmamızın, bundan sonra yapılacak araştırmalara başlangıç olmasını temenni etmekteyiz.

1. Osmanlı Avusturya İlişkileri

Osmanlı ile Avusturya arasındaki münasebetler her iki ülke arasındaki tampon bölge sayılan Macaristan'ın, Mohaç Savaşı ile (1526) Osmanlılar tarafından fethiyle başlayıp, 1. Dünya Savaşı'na (1914-1918) kadar devam eden bir süreç izleyip üç dönem olarak işlenmektedir. Bu dönemlendirmeler genellikle siyasî arenada çizilmiş olup, bu durum iki ülke arasındaki kültürel ilişkilere de yansımıştır. (Altuğ 2002: 17-22)

XVI. yüzyılın birinci çeyreğinde ilk kez karşı karşıya gelen Osmanlı Devleti ile Avusturya arasındaki ilişkilerin esasını Macaristan ve Balkanlardaki çıkar çatışması oluşturmuştur. IX. yüzyılda Rusya'nın Balkanlarda etkili olmaya çalışması üzerine, Avusturya artık diplomaside Osmanlı Devleti ile işbirliği içerisine girmiştir. 1866'da Avusturya İmparatoru, Macar tacını giyerek Avusturya ve Macaristan'ın birleştiğini ilan etmiştir. Osmanlı Devleti ile Avusturya-Macaristan İmparatorluğu arasındaki ilişkiler başlangıçta pek olumlu olmasa da, daha sonra siyasi çıkarların da göz önünde bulundurulmasıyla olumlu zemine devam etmiştir. Avusturya 1914-1918 yılları arasında yaptığı yardımlarla Osmanlı Devleti'nin savaş yükünü bir nebze de olsa hafifletmiştir. Bu bağlamda öncelikle Obüs ve Havan bataryaları, motorize birlikler, sağlık ekipleri, askeri teknik personel ve kayak eğitmenleri göndermiştir. Osmanlı Devleti de en seçkin askerlerini Avrupa savaş alanlarına göndererek üzerine düşeni yapmıştır. Avusturya-Macaristan, ekonomik ve kültürel alanlarda yaptığı faaliyetlerle de Osmanlı topraklarında Almanya ile rekabet etmeye çalışmış, kısmen de başarılı olmuştur. İmparator ve İmparatoriçenin İstanbul ziyaretleri, Osmanlı Devleti'ni ne kadar önemsediklerini göstermektedir. (Kuran 1990: 52), (Kırzıoğlu 1993), (Kuran 1996: 737), (Keskin 2006)

Osmanlı ile Avusturya ilişkilerinin birebir karşılıklı hale gelmesi imzalanan antlaşmalar vesilesiyle olmuştur. Siyasî münasebetlerin seyri değişmiş, kültürel etkileşimler yoğunlaşmış ve bunlar iki ülke arasındaki hediyelere yansımıştır. Örneğin, Osmanlı Devleti ile Avusturya arasında imzalanan, hem Osmanlı-Avusturya arasındaki ilişkilerin hem de Osmanlı'nın dünya üzerin-

deki konumunu değiştiren Zıtvatorok/Zıtvatoruk Antlaşması (11 Kasım 1606) ile Osmanlı, Avusturya ile protokol bakımından aynı seviyede olduğunu kabul etmiştir. Buna göre iki ülke arasında, belirlenenlerin¹ dışında üç yıl hediyeleşme olmayacağı, üç yıl sonra gönderilecek hediyelerin eskiden olduğu gibi sadece dostluk nişanesi olarak ve belirlenen elçiler tarafından Osmanlıya gönderileceği ifade edilmektedir. (Kurtaran 2006: 151) Bu antlaşmada hediyelerin çok büyük çapta olmayacağı da ifade edilmektedir. (Kurtaran 2006: 185). Vasvar Antlaşması'nda (10 Ağustos 1664), Zıtvatorok Antlaşması'nda olduğu gibi dostluk nişanesi olarak İmparator Osmanlı padişahına iki yüz bin kara kuruş değerinde hediye yollamış, buna karşılık Osmanlı padişahı da büyükelçi ile münasip bir hediye ile karşılık vermiştir. (İlgürel 1993: 60), (Kurtaran 2006: 112) Karlofça Antlaşması'na (26 Ocak 1699) ait ahitnamede de yine iki devletin birbirinin şanına layık hediyeler gönderecekleri ifade edilmektedir. (Kurtaran 2006: 212) Belgrad Barışı'ndan (18 Eylül 1739) sonra Fransa'nın kışkırtmasına rağmen Avusturya kral ve kraliçesine kıymetli hediyeler gönderilerek barış sresi uzatılmıştır. Bu davranış, siyasi çevrelerde diplomatik olarak iyi bir hamle olarak yorumlanmıştır. (Kurtaran 2006: 244)

Bilindiği üzere, hediye ve armağan karşılıklı olarak değer vermeyi, beğeniye ve saygı ile birlikte sevgiyi simgeleyen bir olgu olup Türklerde İslamiyet'ten önce ve sonra uygulanagelen bir pratiktir. (Bardakoğlu 1998: 151-155), (Elçin vd. 2006: 4-32) Hediyeleşmenin bireye kendi kültürel değerini tanıma, benimseme ve uygulama fırsatı verdiği bir gerçektir. Bundan dolayı kültür aktarımı sağladığı, kültürler arası iletişime katkıda bulunduğu, kültür değişmelerini oluşturduğunu ifade etmek gerekir. Yöneticiler arasında hediyeleşme, gücün ve iktidarın bir göstergesi olarak belirgin bir şekilde yer almaktadır. (Elçin vd. 2006: 265-269) İmparatorlar arasında karşılıklı olarak gerçekleşen hediyeleşmeler çok daha derin anlamlar içerebilmekte, iki ülke arasındaki ilişkilerin seyrini değiştirebilmektedir. (Elçin 964:143), (Ersan 1999: 65-77), (Salman 2007: 3-12), (Kortantamer 2007: 15-32), (Ayn 2007: 35-48)

Osmanlı kültüründe padişah, şehzadeler, saray görevlileri, kadın efendiler ile diğer harem mensuplarının hem kendi aralarında hem de yabancı lke-

1 *Va palankası simdiki hlde olub ziyde meremmet olunmayub ellerinde kala ve sdde-i vlmıza gönderilen pişkeşlerden sonra Jitve Boğazı'nda yazılan trihden üç yıla değin nesne talep olunmaya üç yıldan sonra irsl olunacak pişkeş olageldiği üzre mabeinde olan dostluk muktezsınca mnsip olan hedysın be-nm elçiler ile tebe-i liyyemize(?) gndereler...* (Nemçe Ahidname Defteri Nr. 57/1, 5-7'den naklen (Kurtaran 2006: 146).

lerin yönetici, temsilci ve saray çevreleriyle hediyeleşmeleri başlı başına bir inceleme konusu oluşturmaktadır. (Önal <http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/SBED/article/viewFile/478/471> (10.06.2011)), (Öztürk 2007: 49-71), (Mustak 2007) Osmanlı yönetiminde hediye, hediye sunan ile alan arasında iletişim sağlama, gücün, iktidarın ve ihtişamın gösterilmesi, farklı ülkelerin hanedanları ile yakınlaşma aracı olma ve devlete politik yararlar sağlama gibi pek çok amaca hizmet ettiği bilinmektedir. Özellikle saray düğünlerini anlatan metinler olması dolayısıyla surnâmelerin, hediyeleri içeren bölümleri konuyla ilgili zengin malzeme barındırır. Surnâmelerde, sünnet edilen çocuğa, geline, damada, ebeveynlere ve gelen davetlilere sunulan hediyeler ayrıntılı olarak belirtilir.² Söz konusu metinlerde başta yöneticiler ile ülke içindeki seçkinler ve halk toplulukları olmak üzere, yabancı ülke temsilcileri ve elçilerin gönderdikleri hediyeler sıralanmıştır. *Kitaplar, kumaşlar, giyecekler, mefruşat, kürkler, saatler, kokular, gulam ve kenîz (köle)ler, koşumları zümrüt bezeli at ve at takımları* ve daha birçok kıymetli hediye saray düğünlerinin hediyeleri arasında yer almaktadır. (Arslan 1999: 166-175) 1279 tarihli Hediye Defteri üzerine yapılan çalışmada Osmanlı hediye politikası değerlendirilirken, hediyeleşmenin erken modern bürokrasi için çeşitli anlamları olduğu üzerinde durulmaktadır. Özellikle elitlerle sınırlı olmadığı vurgulanan hediyeleşmenin, elit ve kamuoyu arasındaki iletişim olarak değerlendirilmesi anlamlıdır. Ayrıca rüşvetin de zaman zaman hediye olarak algılandığı için, bu ikisini ayırt etmenin zorluğuna da değinilmektedir. (Mustak 2007)

Osmanlı'ya gelen ya da Osmanlı'dan giden hediyeler arasında, bunların dışında seccadeler, Acem halıları, elmaslar, yakutlar, altınlar, gerdanlıklar, filler vs. de yer almaktadır. Bu tarz diplomatik hediyeleşmelerde, söz konusu hediyelerin, zamanlaması ve kalitesinin bir takım diplomatik yorumlara yol açtığı durumlar da görülmüştür. İngiltere Kraliçesi'nin padişahın tahta çıkışı şerefine vereceği hediyelerin III. Mehmet ve Valide Sultan'a yollanmasındaki 4 yıllık gecikme İstanbul'daki elçilik için sıkıntı yaratmış, Elçi Barton, Venediklilerin verdiği muhteşem cülus hediyelerini hükûmetine bildirerek İngiliz hediyelerinin hemen yollanmasında ısrar etmiştir. (Pierce 2002:305)

Saray erkânının, özellikle de harem halkının konumunun çok etkili olduğu bu tarz hediyeleşmelerde, hediyelerin çeşitlendiği, zenginlik ve zarafet bakımından farklı bir niteliğe büründüğü tespit edilmiştir. 1599'da Safiye

2 *Âlî ve Nabî Surnâmeleri*'nde hediyeye "pîşkeş", hediye vermeye de "pîşkeş çekmek" veya sadece "çekmek" tabiri kullanılmıştır. Nabî'de ayrıca hediye vermek anlamında "ihdâ etmek" ifadesi de kullanılmaktadır. (Arslan 1999: 159).

Sultan'ın Elizabet'e gönderdiği mektuptan Elizabet tarafından Safiye Sultan'a bir araba hediye edildiğini, kendisinin de buna karşılık bir elbise, bir kuşak, iki büyük sim işlemeli hamam havlusu, üç mendil ve bir yakut ve incili taç yolladığını öğreniyoruz. (Pierce 2002:305)

İlişkide bulunulan ülkelere gönderilen hediyelerin değeri 17. yy.'dan sonra artış göstermiştir. 1639'da Hint hükümdarı Hürrem Şah'ın İstanbul'a gelen elçisi, IV. Murat'a, o dönemin kuruş hesabıyla yüz elli bin kuruşluk bir mücevherli kemer ve filkulağından yapıлып gergedan postu kaplanmış bir kalkan sunmuştur. 1653'te IV. Mehmet tarafından Hint hükümdarı Cihan Şah'a gönderilen hediyeler arasında, zümrüt kabzalı bir hançer ve çok değerli bir at koşum takımı yer almaktadır. Bu arada Cihan Şah'ın elçisine de altı bin altın, bir kürk ve bir at verilmiştir. Saray çevresine ait hediyeleşmeler hem törenler hem de hediyelerin özellikleri açısından daha pek çok ilginç özellik barındırmaktadır: Örneğin III. Mustafa'nın (1757-1774) kızı Şah Sultan'a gelen düğün hediyesi içinde elmas, zümrüt ve lâl bezeli bir çift pabucun kaydı vardır. (Tezcan 1999: 522). Sultan Abdülaziz döneminden de (1860-1876) ilginç bir hediye öyküsü aktarılmaktadır: Avrupa gezisi sırasında Abdülaziz Fransa'da, III. Napolyon'un eşi İmparatoriçe Eugénie'ye, sarayın kuyumcubası Hoca Boğos'a yaptırılmış *purlanta bir gerdanlık* hediye eder. Bu gerdanlığın o günkü değeri, *yedi yüz elli bin kuruş* olarak hesaplanır. Bu rakam da bugünkü ölçülere göre, bir efsane konusu olarak ifadesini bulmuştur.([www.thegate.com.tr/?sid=5d6bc63fa883d5484e1587d9ac4018f4&subid=298\(10.06.2011\)](http://www.thegate.com.tr/?sid=5d6bc63fa883d5484e1587d9ac4018f4&subid=298(10.06.2011))), ([www.directiques.com/images/inventory/327_674169935_8_55_44@12_16_2003\(10.06.2011\)](http://www.directiques.com/images/inventory/327_674169935_8_55_44@12_16_2003(10.06.2011))), ([www.osmanli-sanati.com/p10.html#\(10.06.2011\)](http://www.osmanli-sanati.com/p10.html#(10.06.2011)))

Hediyelerin gönderilme zamanı, nitelikleri ve içerdiği mesajlar açısından birlikte gönderildikleri mektuplar önemli bir iletişim aracı olmuştur. Gönderilecek olan hediyelerin haber verilmesi, alınan hediyeler için teşekkür, tavsiye ve gerekli diğer bilgiler, gönderen ile alıcı arasında yazılan mektuplarda ayrıntılı olarak dile getirilmiştir. (Devi www.culturaldiplomacy.org/pdf/case-studies/Reena-Devi_-_Glass-Bridges.pdf (10.05.2011), (Kiel 2007: 103-111), (Akgündüz 2007: 134-139)

Osmanlı Devleti'nin takip ettiği hediyeleşme politikasında, diplomatik ilişkide bulunduğu devletle olan münasebetlerin düzeyi önemli rol oynamıştır. Hediyeler genellikle İç Hazine de denilen Enderun-ı Hümayun Hazinesi'nden karşılanmıştır. Kime ne gönderileceği kalem kalem kaydedilmiş, bu hediye-

lerin nelerden oluştuğu, nerelerden temin edildiği, taşradan temin edilenler de dahil olmak üzere listeler halinde padişaha sunulmasına özen gösterilmiştir.³

2. Osmanlı Avusturya Arasındaki Hediyeler Entelektüel/ Kültürel Boyutu

İki ülke arasındaki ilişkilerin kültürel ve entelektüel yansımaları farklı alanlardan izlenebilmektedir. Mimariden, iki ülkeyi etkileyen şahsiyetlerden, kurumsal alış-verişlerden, hediyelerden, kitaplardan bunun örnekleri tespit edilebilmektedir.

Örneğin iki ülke arasındaki kültürel ilişkilerin Selçuklulara kadar gittiğini ortaya koyan çalışmalar mevcuttur⁴. Avusturya ile Osmanlı arasında kültürel köprüler kuran şahsiyetler de olduğu gibi iki ülke arasında çeşitli meslek gruplarından şahsiyetlerin kurdukları kurum veya hizmet alanları da bu bağlamda ele alınmalıdır.⁵

1600'lere kadar giden Osmanlı-Avusturya ilişkilerinin her alanda sürdürüldüğü dikkat çekmektedir. Savaş meydanlarında, antlaşma metinlerinde, elçiliklerde, gönderilen hediyelerde bu ilişkilerin yansımaları takip edilmektedir. Zaman zaman bu hediyeler ilişkilerin düzeyini değiştirebilmiş, kültürel ve entelektüel etkileşime katkı sağlamıştır.

1665'te Avusturya ile yapılan antlaşmadan sonra, Viyana'ya Kara Mehmet Ağa büyükelçi tayin edilince, Avusturya hükümdarına sunulmak üzere, elçinin yanında götürdüğü hediyeler dillere destan olmuştur. Sıralarsak; bir murassa sorguç, bir direkli çadır, yirmi seccade, beş Acem halısı, yüz sarık, kırk hil'at, bir okka amber, on iki at, koşumları özel olarak yapılmış ve çok kıymetli iki at bu listenin en göze çarpan parçalarıdır. Osmanlı hükümeti,

3 Bu tarihler arasında gönderilen hediyelere bakıldığında maddi değeri yüksek ve süslü anber, eyer, başlık, alınlık, sâyebân ile otak gibi materyaller dikkat çekmektedir. (Uluskan 2007: 72-82)

4 Selçuklu dönemine ait saray, kale kapısı, hatta Divriği'de 1229'da inşa edilen hastane ve camiden oluşan yapıda görülen çift başlı kartal motifinin o dönem tarihçilerinden İbn Bibi'ye göre Anadolu Selçuklu hükümdarlarının arması olarak kullanıldığı ve bir yere hakim olununca oraya tepesinde kartal bulunan çetrlerini kurdukları bilinmekte, aynı çift başlı kartalın Avusturya'nın da arması olarak kullanılması ise her iki ulus arasındaki ilişkilerin çok eskiye kadar uzandığının delili olarak gösterilmektedir. (Öney 1972: 150-167)

5 Michael Lattas/Ömer Lütfi Paşa'nın Osmanlı askeriyesindeki çalışmaları (Öztuncay vd. 2006: 17-19) ve İtfaiyenin kurulmasına öncülük eden Kont Edmund (Ödön) Szechenyi (Öztuncay vd. 2006: 37-38) bunlardan birkaçıdır.

o zamana kadar başka hiçbir devletin yapmadığı lütufkar davranışını büyük elçilik, kapı kethüdalık konusunda da göstermiş, gelen elçi, kapı kethüdası ve maslahatgözarlar ile bunların maiyyetinde bulunan tercüman ve hizmetkarlarını, bunların evlat ve adamlarını koruyup gözetmiş ve her türlü ihtiyaçlarını temin etmiştir. (Bozkurt 2002: 247), (Kurtaran 2006)

Osmanlı'nın son dönemleri olarak tabir ettiğimiz 1800'lerden itibaren iki ülke arasındaki ilişkilerin seyrini karşılıklı hediyelerden de takip etmek mümkündür. Arşiv belgelerinde bu hediyelerin çok çeşitli olduğu tespit edilmiştir. Bazı hayvanların hediye edilmesi söz konusu olabildiği gibi silah veya teknik aletler ve çok çeşitli alanlarda yazılan veya tercüme edilen eserler bu hediyelere konu olabilmektedir.

Örneğin, 1253/1838 tarihli hattı hümayundan öğrendiğimize göre padişaha takdim olunmak üzere Avusturya İmparatoru tarafından gönderilip birkaç gündün beri Nemçe sefarethanesinde baktırılan *hunta? bargirlerinin (yük atı?)* hazırlandığı ve baş tercümanın takdim eylediği varakanın tercümesinin görüldüğü ve bahsedilen bargirlerin ne zaman ve nereye gönderilmelerinin uygun olacağına bildirilmesi istenmektedir. İradede bahsi geçen bargirlerin bugün veya yarın yağmur ara verdiği vakitte Mabeyn-i hümayun tarafına gönderilmelerinin uygun olacağı ifade edilmektedir. (HAT. 680/33165-A ve B (29 Z 1253/24 Şubat 1838))

1852 tarihli haricî iradede Padişah (Sultan I. Abdülmecid (1839-1861)) tarafından *Avusturya İmparatoru'na* gönderilen hediyelerin bir listesi ve bunların toplamda *on dört yük elli dokuz bin dokuz kırk yedi guruşa* ulaştığı, İstabl-ı âmire tarafından *on baş hayvanın* dahi tertip olunması ve bahsi geçen meblağın Maliye hazinesinden kuyumcubaşına havalesinden bahsedilmektedir. Verilen hediyelerin listesi *ırlanta ile müzeyyen bir kabza seyf hesabı ve ırlanta ile müzeyyen esb takımı hesabı* şeklinde sıralanmış, *ırlanta, altın, gümüş* şeklinde malzemelerin tutarları da aktarılmıştır. (İ. HR. 88/4339 (7 L 1268/25 Temmuz 1852) 1856 tarihli irade de ise Padişah (Sultan I. Abdülmecid (1839-1861)) tarafından Avusturya İmparatoru'na yadigar olarak gönderilecek hediye için name-i hümayunun yazılmasından bahsedilmektedir. (İ. HR. 130/6634 (21.Ş.127227 Nisan 1856))

Padişaha, Avusturya İmparatoru tarafından takdim edilen *bir çift kır araba atının* gönderilmeden önce görülmesinin imparator tarafından arzu edildiği sefarete bildirilmiş, bir memurla beraber Schönbrunn (Avusturya İmparatoru Leopold I tarafından yaz sarayı olarak yaptırılan saraydır) sarayında atlar görülmüştür. Bu atların vaktiyle İmparatora sunulan Endülüs'den getirilerek ırkı

Avusturya'da Kladrub harasında ıslah edilen atların cinsinden dokuzar yaşını ikmal edip birbirine tamamıyla benzeyen bir çift olup boyları ip ölçüsüyle bir metre yetmişbeş santimetre olup bunların en güzellerinden seçildiği ifade edilmekte ve atın özellikleri şöyle aktarılmaktadır; *adım atışları yüksek, çatlı İspanyol adımı olup seridir, boyunları gayet uzun, ayakları sağlam vakur ve alınları geniş, gözleri büyük ve güzel, burunları ırkın nişane-i mahsusasından olan koçdur, yeleleri ve kuyrukları ipek gibi ve hele kuyrukları yere kadar uzun ve suret-i fevkaladede terbiye edilmiş* oldukları ifade edilmektedir. (Y. PRK. EŞA. 52/103 (1326))

1899 tarihli Yıldız Sarayından çıkan belgeden, Padişah tarafından Avusturya İmparatoruna keçi hediye edildiği ve Avusturya İmparatoru'nun buna minnettar olup teşekkür ettiğini öğrenmekteyiz. (Y.PRK. HR. 27/2 (4 Za 1316/15 Nisan 1899))

Karşılıklı hediye edilen bu numuneler daha sonra dünya çapında meşhur olan at ve keçi ırkının da ilk nüveleri olmaları açısından önemlidir. ⁶

Özellikle modernleşmenin göstergesi sayılabilecek kültürel öğelerden olan resme Osmanlı'nın ilgisi çok kısa zamanda artış göstermiştir. Bu anlamda Viyanalı ressamın Osmanlı'ya uğrayıp burada çok farklı alanlarda resimleri kültür sanat dünyasında özel yerlerini almıştır. *Andreas Magnus Hunglinger'in* çalışmaları "İstanbul'un Sokak Satıcıları, Yerli Halk ve Mısır, Afrika ve Adalar Kökenli Yabancı Tipler" isimli ve son derece nadir bulunan bir kitap sayesinde günümüze kalmıştır. (Öztuncay vd. 2006: 11-14) 19. yüzyılda oryantalizmin çeşitli alanlardaki akımları doruk noktasına ulaşmıştır. Bu dönemde İstanbul, Mısır ve Filistin bölgelerine gelen ressamın sayısında da artış vardır. Seyahatleri sırasında Osmanlıya uğrayan 160 ressam arasında, *Karl Ludwig Libay* (1814-1888), *Hubert Sattler* (1817-1904), *Alois Schönn* (1826-1897), *Ludwig Hans Fisher* (1848-1915), *Rudolf Ernst* (1854-1932), *Franz Eisenhut* (1857-1903) gibi özellikle İstanbul resimleri ile meşhur olan Avusturya Viyana ekolünden ressamlar dikkat çekmektedir. (Öztuncay vd. 2006: 19-23) Daha sonraki dönemlere rastlayan bir örnek de Padişah torununa sunulan bir resimdir. Belgede, Avusturya İmparatoru ve Macaristan kralı tarafından şehzade İbrahim Tevfik Efendiye⁷ bir kıt'a çerçevesi tasvir hediye edildiği ifade edilmektedir. (DUİT 2/1 (11 Za 1336/17 Eylül 1918))

6 Bu atlar bugün de Avusturya'nın ünlü Haflinger atının öncüleri gibidir. (Güleç 1998) Ayrıca Avusturya keçileri ile ilgili olarak Türkiye'de bugün çeşitli projeler hazırlanmaktadır. (Dursun vd. 2011)

7 İbrahim Tevfik Efendi, II. Abdülhamid'in tahta çıkmayan oğullarından Mehmed Burhaneddin Efendi'nin oğludur. Ne amaçla gideceği bilinmemekle beraber Şehzade İbrahim Tevfik Efendi 1918 yılı ocak ayı ortalarında Viyana'ya gidecekti.(BOA, DH.EUM.SSM. 16/98 (04 .R .1336/17 Ocak 1918)).

Osmanlı padişahlarının başından beri Avrupa kültürüne ilgileri bilinmektedir. Mesela II. Mehmet (1444-1445; 1451-1481) çok genç yaşlarda Avrupa ile tanışmış, kütüphanesini çeşitli dillerde hazırlanmış bilimsel, felsefi, coğrafya, tarih, ile ilgili eserlerle zenginleştirmiştir. XVIII. yüzyılda Avusturya'da mimaride, günlük hayatta ve küçük sanatlarda Türk motiflerinin kullanıldığı görülmüştür. (Renda 2006: 278-280)

İngilterede bulunan ve şarkiyatla ilgilenen bazı kütüphanelere verilmek üzere padişah tarafından 40 adet kitap hediye edildiğini ve kütüphane müdürlerinin teşekkürlerini havi yazılar gönderdiklerini öğrenmekteyiz. (Y. PRK. EŞA. 6/19)

Osmanlı devlet yetkilileri, zaman zaman Avrupa devletlerinde yayımlanan kitapların da lüzumu gereğince tercümesine veya benzer eserlerin kendi dillerinde hazırlanmasına önem vermiştir. Buna karşın zaman zaman Osmanlı'da yayımlanan bazı eserlerin diğer dillere çevirisine de önem verildiği ifade edilmelidir.

Örneğin, Fransız *Salavejoroj/Slavajoroj Donrez* isimli Avusturyalının *Viyana İhtilali*⁸ sonucuna dair telif edip padişaha takdim edilen kitabından dolayı kendisine beş bin guruş kıymetinde bir aded yüzük verilmesi uygun görülmüş ve bu konu Maliye Nezareti'ne havale edilmiştir. (A. MKT. 230/44 (29.11.1265/16 Ekim 1849))

Bu anlamda Baron Joseph *Von Hammer-Purgstall* (1774-1856)'dan mutlaka bahsedilmelidir.⁹ Hammer tercümanlık, elçi yardımcılığı ve benzeri gö-

8 Burada kullanılan Viyana İhtilali çok kullanılan bir tabir olmamakla beraber (Servet-i Fünûn Dergisi 62. Cilt 1616. Sayısında 180-181. sayfalarda; 1927 15 Temmuz'da Viyana'da meydana gelen bir isyandan ihtilal olarak bahseden bir makale tesit edilmesi) Viyana'da meydana gelen büyük çaplı isyanlar için bu tabirin kullanıldığını düşündürmektedir. Belgedeki tarihten ise 1848 ihtilallerinin kastedilmesi muhtemeldir. 1815 Viyana Kongresi'nden sonra bütün Avrupa'yı etkileyen ihtilaller meydana gelmiş olup 1830 İhtilalleri denilmiştir. Bu isyanların bir devamı ve daha derinden etkili olan 1848 ihtilalleri özellikle Avusturya'da Macar milliyetçilerin bağımsızlık için ayaklanmaları ile ortaya çıkmıştır. Buradaki kullanımdan da bu kastediliyor olsa gerektir. (Armaoğlu 2003), (Gümüş 2007).

9 Hammer'in en başarılı öğrencisi olduğu, Oryantal Akademi Avusturyalı diplomatların özellikle Türkçe konusunda ilerlemesine yardımcı olmuş ve iki ülke arasındaki ilişkileri olumlu anlamda etkilemiştir. 1799'da ilk defa İstanbul'a gelmiş, 1802-1806 yılları arasında Elçilik Sekreterliği görevinde bulunmuştur. 1809-1818 yılları arasında dönemi için devrim niteliği taşıyan en önemli dilbilimci ve tarihçilerin makalelerinin yayımlandığı *Fundgruben des Orientes* adlı dergiyi çıkarmıştı. 1822'de yayımladığı *Constantinopolis und der Bosphoros, Örtlich*

revlerinin yanı sıra Avusturya Bilimler Akademisi'nin 1847 yılında kurucusu olarak da görev yapmış, eserleri çok sayıda dile çevrilmiş bugün de halen ilgi ile okunmaktadır. (Öztuncay vd. 2006: 14-17)

Avusturya Devleti Baş Tercümanı olarak görev yaptığı sırada edebiyata da ilgisini öğrendiğimiz belge 1254/1838 tarihli bir Hatt-ı hümayun olup, Baron Hammer'in tercüme ettiği Gülşen-râz'dan (Gülşen-i Râz)¹⁰ bahsedilmektedir. Eserin bir bölümünün velâdet tebriği vesilesiyle padişaha sunulmak üzere ciltlenip tanzim edildiği ifade edilirken, Hammer'in öteden beri padişaha olan yakınlığından bahsedilmekte kendisine atıyye verilmesinin uygunluğu dile getirilmektedir. (HAT. 738/34975-D (15 N 1254/2 Aralık 1838)) Konu ile ilgili bir diğer belgede Avusturya Sefareti Baş Tercümanı Baron Hammer'in telif ettiği 'Devlet-i Osmaniye Tarihi'nin Fransızcaya da çevrildiği, bu sırada baştan altı cildinin neşr olunup bir takımının padişaha takdim edildiği ve bu eserin mütercim efendilere tevzî edilerek Türkçeye tercüme edilmesinin uygun olacağı ifade edilmektedir. (HAT 955/40962-A (29 Z 1253/25 Şubat 1838))

Yukarıda da ifade edildiği gibi, "Tarih-i Devlet-i Osmaniye" yine Von Hammer tarafından yazılan *Geschichte Des Osmanichen Reiches* başlıklı, Mehmed Ata Bey tarafından tercüme edilen eserdir. Ata Bey eseri birebir çevirmemiş, gerekli yerleri de düzeltmiştir. (Yüksek 2006: 143) 1256/1841 tarihli belgede, Baron Hammer yazısında kendisine takdim edilen padişahın tuğrası ile süslenmiş nişana teşekkür etmekte, *Tezkire-i Tercüme-i Şuarâyi*

und Geschichtlich Beschrieben ve 1827-1835 yılları arasında da *Geschichte des Osmanichen Reiches, Grossentheils aus Bisher Unbenützten Handschriften und Archiven* adlı çalışması İstanbul ve Osmanlı İmparatorluğu tarihi için son derece önemli kaynaklar olarak ses getirmiştir. (Öztuncay vd. 2006: 14-17)

- 10 *Gülşen-i Râz* tasavvufun vahdet-i vücud okuluna ait bir eserdir. Eserin klasik İslâm ve özellikle tasavvuf edebiyatındaki tesiri büyük ve sürekli olmuştur. Halveti şeyhlerinden İbrâhim-i Tennûrî (ö. 1482-83) yazdığı *Gülzâr-Nâme* için Gülşen-i Râz'dan ilham almış, *Fusûs 'ül-Hikem* şârihi Bosnalı Abdullah da aynı eserden aldığı ilhamla *Gülşen-i Râz-ı Ârifan* adlı mesnevi tarzında bir eser kaleme almıştır. Gülşen-i Raz'ın orijinal metindeki vezin ve mesnevi tarzında Türkçe'ye ilk tercümesi XV. yüzyıl mutasavvıflarından Şeyh Elvan-ı Şirazi (ö.1426) tarafından yapılmıştır. Çok sayıda tercümesi mevcuttur. Gülşen-i Râz sufi edebiyatıyla ilgilenen Batılıların da dikkatini çekmiş ve Dr. Tholuch tarafından yazılan *Sufizmus* adlı eserde kitaptan bahsedilmiştir. Tholuch 1825'te kitabı kısmen Almancaya çevirmiştir. 1838'de Hammer Purgstall tarafından bir başka Almanca çevirisi yapılmış, 1880'de Whinfield tarafından notlarla birlikte İngilizce'ye çevirisi yapılmıştır. (Şebüsteri Çev. Gölpınarlı 1989); (Şebüsteri Yalsızuçanlar 1999) (Akkuş 2004).

Devlet-i Âl-i Osman isimli kitabın ikinci cildini sunmaya cesaret ettiğini ve kabulünü istirham ettiğini beyan etmektedir. (HAT 1415/57837 (29 Z 1256/22 Ocak 1841))

Vassafü'l-Hadrâ? lakabıyla şöhret bulan Fadlullah eş-Şirâzi tarafından Cüveynî'nin "Târîh-i Cihângüşâ"ına bir zeyl olarak (1298-1312) tarihleri arasında telif edilmiş "Târîh-i Vassâf" adıyla meşhur olan eserin birinci cildi yine Von Hammer Purgstal tarafından Almanca'ya çevrilmiş ve döneminde büyük yankı uyandırmıştır. (Çağlar [www.istanbultarih.com/sozlukcu-redhouse%E2%80%99a-padisah-ihsani/\(20.06.2011\)](http://www.istanbultarih.com/sozlukcu-redhouse%E2%80%99a-padisah-ihsani/(20.06.2011)))

Von Hammer'in Viyana Saray Kütüphanesi için topladığı yazmalar da bu etkileşim için özel bir yere sahiptir. Mısır'a yaptığı seyahatten getirdikleri arasında Anter'in romanı ve İbn Vahşiyye'nin Şevk el-Müstehâm'ı gibi nadir yazmalar da yer almakta idi. 1842 yılında hazırlanan katalogta, Hammer'in topladığı 412 nadir eser ile Viyana Saray kütüphanesi Türk Edebiyatı ve tarihi alanında çok sayıda değerli yazmalardan oluşan koleksiyona sahip olmuştur. (Furat www.iudergi.com/tr/index.php/ebediyatsarkiyat/article/viewFile/10967/10205 (10.01.2012))

1870'lere gelindiğinde de elitlerin Avrupa kültürüne olan ilgilerinin devam ettiği görülmektedir. Üstelik padişahların çok özel koleksiyonlarından bahsedecek kadar ileri gidildiği anlaşılmaktadır. Zaman zaman bu eserler hediyelere konu olmuştur. Dönemin padişahı Sultan Abdülaziz tarafından Avusturya İmparatoru'na Matyas Corvinus(1485-1490) isimli Macar kralının kitaplarından dört cilt yazma ihdâ/hediye ve takdim edilmiştir. Bundan dolayı Avusturya İmparatoru'nun teşekkürünün tercümesinde bu çok kıymetli eserlerden dolayı çok etkilendiğini ve Peşte'de bir müzede sergileneceği ve teşekkürlerini beyan etmiştir. (İ. HR. 242/14352 (29 L 1286/1 Şubat 1870))

Belgelerden anlaşıldığı üzere, Avusturya'nın Osmanlı Türkçesi ve Arapça ile ilgisi de dikkat çekicidir. Örneğin, Hariciye makamına 1859 senesi 15 Şubat tarihli Viyana Darulmuallimi muallimlerinden *Mösyö Göleztel? /Goetz-ze* tarafından takdim edilen arızanın tercümesinde, *Arabî sarfına dair te'lif ve tertip emiş olduğu risaleyi padişaha arz ve takdim etmek ricasıyla ekli olarak göndermeye cesaret ederek bu risalenin eser-i naçiz-i ihtisası olmak üzere takdiminin hüsn-i kabul olunmasının uygun olacağı ifade edilmektedir. (İ. HR. 168/9038 (1 Za 1275/2 Temmuz 1859))*

Avusturya'nın Osmanlı Türkçesi'ne ilgisinin ne derece arttığını öğrendiğimiz bir belge de 1871 tarihlidir. Avusturya Devleti memurlarından olup bir dönem Dersaadet'te Avusturya Devleti Sefareti görevinde bulunmuş, *Ba-*

ron İşli'hta (?)(Count Schlechta Austrian Ambassador) tarafından *Istilah-ı Resmîyye*'ye dair Türkçe ve Fransızca olarak bir *lugat* tertib edilmiş ve bir nüshası padişaha sunulmak üzere baronun mektubuyla beraber gönderilmiş-tir.¹¹ ‘*Lugatın politika ve idare-i mülkiyyece ve mehakim ve mecalis-i kanuniyye ile umur-ı ticariyyece şimdiki asrın mukteziyatından olmak üzere memalik ve milel-i mütemeddinede kullanılan ve cari olan bazı ıstilahattan ibaret olduğu*’, bu eserin özellikle ticarete gerekli olduğundan müellifinden üç yüz nüsha satın alınmasının uygun görüldüğü ifade edilmektedir. (İ. HR. 248/14735 (26 Za 1287/19 Mart 1871))

Tarih ve edebiyat yanında seyahat ve gezi yazılarına da iki ülke arasında karşılıklı olarak önem verildiği görülmektedir. Ancak, Avrupa'nın Osmanlı'ya ilgisi bu anlamda daha fazla olmuştur. Türkolog Ignaz von Benner-Felsach *1793 Yılı Küçük Asya'da İstanbul'dan Bursa'ya Seyahat* (Ausflug von Konstantinopel nach Brussa in Klainasien im Jahre 1793), 1816'da İstanbul'a gelmiş olan Viyanalı Doktor Johann Honigberger *Doğunun Meyveleri Ya da Doğa Tarihi-Tıp Tecrübeleri ile Yolculuk* (Früchte aus dem Morgenlande, oder Reise-Erlebnisse nebst naturhistorich-medinizinischen Erfahrungen), ünlü kadın yazar Ida Pfeiffer *Viyanalı Bir Bayanın Kutsal Ülkeye Özellikle İstanbul, Bursa ve Beyrut'a Yolculuk* (Reise einer Wienerin in das Heilige Land, naemlich: von Wien nach Konstantinopel Brussa, Beirut) Viyanalı asker kökenli seyahat yazarı Amand Schweiger-Lerchenfeld'in *Tarihte, Şiirde ve Yaşamda Doğunun Kadınları* (Die Frauen des Orients in der Geschichte, in der Dichtung und im Leben),(Öztuncay vd. 2006: 38-39) daha çok sayıda eserle Osmanlıyı ziyaret eden, Osmanlı İmparatorluğu'nda çeşitli işler yapan Viyanalılar eserleri ile Osmanlıyı Viyana'ya taşımışlar, dünyaya tanıtmışlardır.

Bu bağlamda ileri tarihli bir örnek de İradelere yansımıştır. Mabeyn-i Hümayun Baş vekaletinden yazılan yazıda, Avusturyalı muallim *Jak Essler(?)*'in

11 Tercümede ‘Muahharan tasnifine muvaffak olduğum lugatın bir nüshasını huzur-ı âli-i hazret-i sadaret-penahilerine arz ve takdime mücaseret eylerim saye-i füyuzat-vaye-i cenab-ı padişahide eser-i teşvik-i hayır-refik-i vekalet-penahileriyle memalik-i mahrusede şimdîye kadar hayır-fiile gelmiş cümle te'sisat tensikat-ı selamet-gayata müteferri' ta'bir ve ıstilahat-ı mahsusayı mehamaemken-i cami' olan mücerred şeref mücaveret ve mücaleset-i alileriyle müşerref ve behresinde olduğum evanda ahz ve telkine muvaffak olabildiğim efkar-isabet-asar-ı sadr-ı azamilerinin mahsulü olan bu telif-i naçizin huzur-ı lâmiu'n-nur-ı hazret-i padişahiye 'arz ve takdimine ... müsaade-i aliyye-i vekalet-mutlakalarını tezarru' ve niyaz eder ve bu vesile ile teşşir ve ravabıt-sıdku ihtisasa mübaderet eylerim.’ şeklinde beyan edilmektedir. (İ. HR. 248/14735 (26 Za 1287/19 Mart 1871))

telif ettiği 14 numaralı 29 Cemaziyevvel 1334/1 Mart 1916 tarihli tezkire ile arz olunan eser padişah tarafından memnuniyetle kabul edilmiştir. Belgenin devamında, *Die Syrische Expedition im Jahre 1840 und Österreichs Beteiligung daran/1840*'da Suriye Seferi ve Avusturya'nın Buna Katılımı isimli eserden melfuf nüshanın Kütüphane-i Hümayûn'a kabulünü Avusturyalı muallim Jak Essler'in istirham eylediğinden ve bahsi geçen eserin Avusturya İmparatoru'nun müsaadeleriyle imparator ailesi kütüphanesine kabulüyle beraber müellife de teşekkürat-ı hükümdarînin tebliğ edildiği ve Dersaadet'te Avusturya Macaristan Sefareti'nden gerekenin bildirilmesi istenmiştir. (İ. DUİT. 12/50 (6 C. 1334/11 Mart 1916))

Hazine-i Hassa Nezareti'ne gönderilen tezkirede *Avusturya madenlerine* dair olan kitabın bir nüshasının gönderildiğini içeren *Viyana Sefiri Kalimaki Bey* (1855-1864) tarafından gönderilen tahriratın sureti kitabın nüshası ile beraber leffen gönderilmiştir. (HR. MKT. 351/95 (27 B 1277/8 Şubat 1861))

Merkez-i Avrupa turuk-ı miyahisi (Avrupa merkezi yolları suları) ismiyle *Arşidük Henri Ferdinand* tarafından kaleme alınıp Padişaha sunulmak üzere kitabın, Avusturya sefaretinden tezkiresiyle birlikte gönderildiği, padişahın bundan çok memnuniyet duyduğu ve söz konusu tezkirenin de tahkik edilmesinin uygun olacağı ifade edilmiş, eser hariciye nezaretine iade edilmiştir. (İ. DUİT. 17/12 (3 B 133525 Nisan 1917))

Daha geç tarihli bir iradeden öğrendiğimize göre, Hariciye Nazırı namına müsteşar vekili Ahmet Bekir?-Beşir tarafından yazılan yazıda, *Prens Dolin Lihtenştayn*'ın 1917 yılında Dersadet'te yaptığı seyahati esnasında padişaha sunduğu *Helden Varak*?¹² isimli eserin ikinci cildini padişaha takdim olunmak üzere Viyana sefaretine teslim eylemiş ve eser daha sonra sefaretten nezarete gönderilmiştir. (İ. DUİT. 1/61 (8 N 1336/17 Haziran 1918))

Zaman zaman Avusturya tarafından Osmanlıya gönderilen hediyeler konusunda ayrıcalık yapıldığı da görülmüştür. Örneğin Avusturya devletinde süferaya verilmesi adet olan hediye ayrı olarak Ahmet Paşa'ya kıymeti 50 bin guruş tahmin olunan *tasvir-i İmparatoriyye ile mürtesim ve pırlanta ile müzeyyen bir kutu* ile 10 bin guruş takdir olunur *iki aded çini ? ve fenn-i harbiyeye mahsus olan Bec emniyesini ve nizamhanelerini geşt ü-güzar ile her gördüğü kârhane ve nizamhaneden birer numunenin de* takdim edildiği ifade edilmektedir. (HAT 1040/43060-A (29 Z 1250/28 Mart 1835))

12 'Helden varak'; 'Helden Lyrics' 'Kahramanlık şiirleri veya şarkıları' olarak çevrilebileceği gibi, 'Kahramanlar Kitabı' olarak da çevrilebilir. Bu isimde bir eser tesit edilememekle birlikte, isim değişikliği yapılmış olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Avusturya Devleti sefirlerinin görevlerini tamamlamaları dolayısıyla eskiden beri yapılagelen merasimlerden olmak üzere, Umuru Hariciye Müsteşarı Rifat Bey'e de bir merasim düzenlenmiş ve kendisine Avusturya sefirliği dolayısıyla Avusturya İmparatoru tarafından *bir kutu* hediye edildiği ve bunun *hedayayı resmiyye ve aleniyye* olarak kabul edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. (HAT 1423/58205 (5 M 1256/9 Mart 1840)) 1838 tarihli hatt-ı hümayunda, Avusturya İmparatoru amcası Pirens Aşidük Jan tarafından, Nâzır Fethi Paşa ile tercümanına hediye olarak *taşlıca bir kutu ve bir yüzük* gönderildiği, bunların hediye babında değil de yadigâr sayılmasının uygun olduğu ifade edilmektedir. (HAT 1202/47228 (29 Z 1253/28 Şubat 1838) Avusturya elçisi *Kont Osten*?¹³ tarafından Darülfünun Kütüphanesi için çeşitli kitaplar hediye edilmiş, buna mukabil kendisine iki yüz bin guruş kıymetinde bir hediye verilmesi uygun görülmüştür. (A. MKT. 226/40-1 (11.7.1275/14 Şubat 1859)) Bu durum, iki ülke arasındaki ilişkilerin aldığı seyri yansıtmaya açısından önemli bir ayrıntıdır.

İki ülke sadece hediyeler yoluyla değil, karşılıklı talepler vesilesiyle de birbirlerini kültürel ve entelektüel yönden etkileyebilmiştir. Bu karşılıklı talepler daha çok tıp ve askeri alanda olmuştur.

Avusturya ile Osmanlı arasındaki tıbbî ilişkiler diğer devletlere oranla başından itibaren daha fazla olmuştur. İki ülke arasındaki tıbbî ilişkiler çok eskiye dayanmaktadır.¹⁴

Osmanlı elçilerinin Avusturya İmparatoru'na Osmanlı silah sanayi ve sanat eserleri yanı sıra çeşitli ilaçlar, *Bezaar, Moschus, Amber, Gülyağı* vs. çeşitli parfümleri hediye olarak götürdükleri; *Ghiselin von Busbeck* gibi Avusturya elçilerinin İstanbul'dan çeşitli tıbbî eserlerin el yazma nüshalarını; *Türk Lalesi, Hyazinthen ve Kaiserkronen, Türkischen Holler* denilen bitkileri Viyana'ya

13 *Anton Prokesch von Osten* (1795-1876) aynı zamanda seyahat ve izlenim yazarı olarak önemli izler bırakan bir kültür elçisidir. 1855 yılında Orta Elçi vasfıyla İstanbul'a gelen Osten Sultan Abdülaziz tarafından da pırlanta taşlarla süslü murassa Osmanlı nişanı ile ödüllendirilmiştir. (Öztuncay vd. 2006: 23-25)

14 Avusturya hükümdarı III. Leopold'ün 4. dereceden akrabası olan Hohenstaunfenkaiser Friedrich II'in Sicilya'daki sarayında önce Anadolu Selçuklu Sultanı Alaaddin'in sarayında çalışan hekim, Yakûbî isimli bir Selçuklu hekiminin çalıştığı, XIII. yüzyılda yaşayan Ebu'l-Ferec'in Muhtasaru'd-Düvel adlı eserinde belirtilmesi ve onun zamanında Latinceye tercüme edilen Türkistan'da doğmuş Türk asıllı İslam hekim ve filozofları Farabi (870-950) ve İbn Sina (980-1037)'nin eserlerinin diğer Avrupa şehirlerinin yanı sıra Avusturya'da da en meşhur üniversitelerde ders kitabı olarak 17. yüzyıla kadar okutulması Türk-Avusturya ilişkilerinin tıbbî alanda da çok eski bir mazisi olduğunu göstermektedir. (Terzioğlu 1987: 11)

götürdükleri düşünülecek olursa bu elçilerin her iki ülke arasında kültürel ve tıbbî alandaki ilişkilerin gelişmesindeki rolü daha iyi anlaşılacaktır. (Terzioğlu 1987: 12)¹⁵ Bu anlamda *Karl Edvard Hammerschmidt (Dr. Abdullah Bey)*¹⁶ de özel olarak anılmalıdır. Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'ye hoca olarak tayin edilen, tıpta eternarkoz tatbikatını ilk yapan ve tıpta modern anesteziyolojinin öncülerinden biri olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Kızılay'ın "Mecruhın ve Merdâ-yı Askeriyeye İmdat ve Muavenet Cemiyeti" olarak kurulmasında öncülük etmiştir. Zoolojiye ait defterler dolusu eserleri de bahse değerlidir. Aldığı nişanlara bakıldığında hem Osmanlı hem de Avusturya'nın salipliğinin görülmesi ise her iki ülke arasındaki entelektüel bağlardan olmasını kanıtlamaktadır. (Terzioğlu 1995: 12-23), (Unat 1987: 143-150)

Bir diğer tıbbî temsilci de Osmanlı Devleti'nin isteği üzerine Avusturya hükümeti tarafından seçilerek görevlendirilmiş, 1839'da *Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye*'yi kurmuş *Karl Ambros Bernard'dır*. (Terzioğlu 1995: 78-91) Ayrıca Dr. Bernard Türkiye'de çağdaş eczacılık eğitiminin başlamasında da büyük katkı sağlamıştır. (Aytıp 1995: 115-125), (Ganzinger 1987: 113-119). Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye'de oluşturulan "Eczacı Sınıfı" için gereken Botanik bahçesinin ilk düzenlenmesini de yine Avusturya'dan davet edilen Skalak yapmıştır. (Aytıp 1995: 115-125), (Ganzinger 1987: 113-119)¹⁷

15 Avusturya elçisi Busbeck'in İstanbul'da iken 16 Aralık 1562'de yazdığı mektubunda İstanbul'dan *240 değerli kitabı* olarak Venedik üzerinden Viyana'ya gönderdiğini ve Kanuni'nin hekimi olan Musa b. Hamon'un kütüphanesine ait Dioskurides'in meşhur eserinin el yazma nüshasının oğlundan 100 duka altına satın almak için Avusturya İmparatoru'ndan izin istediğini belirtmektedir. *De Materia Medica* isimli bu eser bu gün Viyana Devlet Kütüphanesinde yer almaktadır. (Terzioğlu 1987: 12)

16 1800 veya 1801 Avusturya Viyana doğumlu olup daha sonra 1848'de Osmanlı'ya sığınıp Müslüman olan *Karl Edvard Hammerschmidt (Dr. Abdullah Bey)*, Viyana'da eternarkozu ile deneyler yapmış ve bununla ilgili bir alet geliştirmiş, 1848'de Macarların ayaklanmasında faaliyetler göstermiş, hiçbir yerde kendisini emniyette hissetmemesi üzerine Macaristan'a giderek Transilvanya'nın savunmasına memur edilen Polonyalı General Josef Bem'in kumandası altında çarpışmalara katılmak ve sonucunda Valachie'ya geçmek zorunda kalmıştır. Daha sonra meydana gelen olaylar sonucu 30 arkadaşı ile Osmanlı'ya gelmiştir. Kendisinin yaptığı 50 deneye dayanarak eternarkozu sonucu ortaya çıkan ruhi durum ve rüyalarla ilgili ilginç tespitleri olmuştur. Ayrıca geliştirdiği eternarkoz aleti hem genel cerrahi hem de diş çene cerrahisinde kullanılmıştır. (Terzioğlu 1995: 12-23), (Unat 1987: 143-150)

17 Onun eczacılık eğitimi için olmazsa olmaz olarak ifade ettiği botanik ilmine katkıları da kayda değerdir. 1842-44'te yayımladığı 4 eserden ilki *Éléments de Botanique /Botanığın Unsurları* adlı çalışması daha sonra defalarca basılmış ve "Kaplıca Risalesi" adıyla Osmanlıcaya çevrilmiştir. (Günersun vd. 1995: 15-145)

İki ülke arasında sadece hekim geliş gidişi olmamış, zaman zaman tıp ile ilgili aletlerin de bu etkileşime konu olduğu görülmüştür. Belgelerin seyirinden, Avusturya'nın 1800'lerde tıp alanında Osmanlı'dan önde olduğu da ayrıca ifade edilmesi gereken bir yorumdur. 1243/1828 tarihli bir hattı hümâyunda Hekimbaşının cerrah alâtı eksikliğinden bahsini duyan Avusturya elçisinin bunu Avusturya'ya haber verdiği beyan edilmektedir. Akabinde, Avusturya İmparatoru'ndan tamamen hulûsane duygular ve mevâlat icabından olarak (iyi niyetle ve komşuluk adabından) bütün *cerrahlık alâtından birer numûnenin içinde bulunduğu sandığın* hediye olarak gönderildiğini öğrendiğimiz belgede bu numûnelere bakarak eksiklerin bildirilmesi istenmektedir. Bunun üzerine bu taltifane davranıştan dolayı Avusturya'ya teşekkür edildiği ve sandığın padişaha sunulduğu, ihtiyaç duyulan aletlerin belirlenip sandığın geri gönderilmesinin uygun olduğu ifade edilmektedir. (HAT 1201/47157 (29 Z 1243/12 Haziran 1828))

Bu olaydan kısa bir süre sonrasına ait olan belgeden, Osmanlı'nın bu aletlerin karşılığı olarak gönderebileceğini düşündüğümüz bir başka sandıktan bahsedilmektedir. 1828 yılı 22 Eylülde Dersaadet'teki Nemçe Elçisi tarafından gönderilen mektubun tercümesinde ise Padişah tarafından Nemçe İmparatoru'na hediye olmak üzere iki sandık silah gönderildiği beyan edilirken, bunların iki devlet arasındaki ta'zim ve hürmetin göstergesi olarak çok kısa bir sürede hazırlandığı da eklenmiştir. (HAT 1207/47297 (12 Ra 1244/22 Eylül 1828))

1254/1838 tarihli hattı hümâyunda ise *Avusturya'dan talep edilen hekimlerden* bahsedilmekte, bunların harcırahlarının tamamı olmasa bile birkaç yüz filorinin atıyye adıyla takdim edilmesinin uygun olacağı ifade edilmektedir. (HAT 1186/46759 (18 Ş 1254/6 Kasım 1838))

Maliye Nazırı'na yazılan yazıda, Avusturya devleti Mekteb-i Fünûn-ı Tıbbiye muallimlerinden *Profesör Hanzel(?)* Mekteb-i Fünûn-ı Tıbbiye-i Şahane'ye hediye olarak *bazı teşrîh-u kadid azaları (ceset ve iskelet parçaları)* takdim ettiğinden¹⁸ 12 bin beşyüz kuruş kıymetinde *murassa' bir kutu hediye* edilmesi ser-etibbâya haber verilmiş ve konu görüşülerek bahsedilen kutunun darphanede hazırlanması hususunda gereğinin yapılması ferman buyurulmuştur. (A. MKT. 5/43 (10.9.125815 Ekim 1842))

İki ülke arasındaki tıp ve askeri alandaki ilişkilerin seyirinin zaman zaman değişikliğe uğramakla beraber devam karşılıklı olarak uzun yıllar ettiğini

18 Osmanlı tıbbında kadavra kullanımı ve diseksiyon ile ilgili yapılan çalışmalarda böyle bir bilgi tespit edilemediği için bu belge ayrıca anlamlıdır. (Öztürk 2009).

tespit edebilmekteyiz. Örneğin, Tophane-i Amire Müzehanesi'ne konulmak üzere Miralay Rüstem Bey'in Viyana'da bulunduğu esnada sipariş olunan Avusturya kara ve deniz silahlarından numune olarak Umur-ı Bahriye Nezareti tarafından hediye olarak hazırlanan silahların gönderildiğinden bahseden belge 1856 tarihlidir. (İ. HR. 132/6778 (2 Za 1272/4 Ağustos 1856))

1865 tarihli iradede ise Avusturya İmparatoru tarafından padişaha gönderilen bir kıt'a dağ ve muharebe toplarının teferruatıyla beraber kaydıya Tophane-i Amire'ye teslim edildiği ve bundan dolayı imparatora teşekkürlerin uygun şekilde sunulacağı ifade edilmektedir. (İ. HR. 216/1256İ (10 B 128229 Kasım 1865)) Yıldız sarayından çıkan belgede, padişah (II. Abdülhamid) tarafından Avusturya'ya hediye olmak üzere tophanede imal edilen tüfenkin Avusturya elçisine teslim edildiği ifade edilmiştir. (Y. PRK. BŞK. 8/78 (7 Za 1301/28 Eylül 1884))

İki ülke arasındaki askeri ilişkiler sadece silahlar üzerinde sınırlı olmamış, farklı alanlarda da izlenmiştir. Özellikle askeri eğitimle ilgili de yine etkileşim sözkonusudur. Örneğin, Avusturya zabitanı askeriyesinden *Estrener?/ İstrener, Prensib Pratik Dü lar? Dü Manj* yani *Usul-i Ameliyye-i Fenn-i Manej/Manej Talimi Nazariyatı ve Ameliyyatı*¹⁹ ismiyle yazdığı kitabını Padişaha sunmak için imparatorundan izin almış ve eserini padişaha sunmuştur. (HR. TO. 419/64 (23.4.1855))

Avusturya İmparatoru müsteşarlarından *Şövalye Dubros*²⁰ *Muahede-i Umumiye* üzerine telif ettiği kitapların bir nüshasının padişaha takdim emeliyle Paris sefaretine i'ta eylemiş ve kitaplar Paris sefiri Mehmet Beye ulaşmış, kitap müellifine lisan-ı münasip ile memnuniyet ifade edilmiştir. (A. AMD. 73/96 (1273/1857))

Avusturya zabitanından Asakir-i İraniye Topçusu muallimi *Mösyö Kirşiş/Kerşiş (?)*'in *fünûn-ı askeriyeye* ve diğer konulara ait telif etmiş olduğu kitapları padişaha takdim etmiş kendisine taltif edilmek için altı yüz guruş kıymetinde bir adet yüzük verilmesi uygun görülmüştür. (HR. MKT. 231/51 (4. 5. 1274/21 Aralık 1857)) Diğer belgeden de söz konusu kitap konularını

19 Manej; binicilerin ve atların binicilik eğitimini yaptıkları, yarışmaların düzenlendiği, kapalı ve açık olarak inşa edilebileceği gibi, zeminde kum, çim veya çeltik (pirinç kabuğu) kullanılan genellikle dikdörtgen şeklindeki alandır. (www.turkcebilgi.com/sozluk/manej(17.06.2011)), ([http://nedir.dictionarist.com/manej\(17.06.2011\)](http://nedir.dictionarist.com/manej(17.06.2011)))

20 Doktor, Abdullah Cevdet'in tercüme ve ekleriyle yayımladığı *Musiki İle Tedavi* başlıklı makalenin de yazarı olan Mösyö M. Dubros olma ihtimali yüksektir.

öğrenmekteyiz; *topçuluk, ilm-i hesap ve hendese ve ve ilm-i hikmete dair konular* bahsedilmektedir. (HR. MKT. 231/63 (4 Şaban 1274/20 Mart 1858))

Landor adlı alay zabitânından İmparator hazretlerinin mirahoru Şövalye Mösyö Yori'nin Avusturya Devletinin *kuvve-i askeriyesine* dair muteber bir kitap telif ederek 1874 Mayıs'ında üç nüshasını hükümete sunmuş ve bu kitaptan dolayı yazarına diğer devletler tarafından nişan verilmiş, Osmanlı tarafından da bir mecidi nişanı verilmesi uygun görülmüştür. (HR. TO. 108/15 (18.03.1875))

İki ülkede görev yapan şahısların ya bu vazifelerini yerine getirirken veya görev mahallerinden ayrılırken kültürel ilişkilere katkıları olabilmıştır. 1849 tarihli belgeden öğrendiğimize göre, Avusturya elçisi memleketine dönme niyetinde olup, kitaplarını da götürmek istemediğini İstanbul'da bırakacağını ifade etmiş, hediye sayılmasını istemiş, kitapların işe yarar olması hasebiyle Darulfünûn Kütüphanesi'ne konulmasına karar verilmiştir. Elçinin verdiği kitapların yadigar olarak kabul edileceğinden tam kıymetlerinin olmamakla birlikte, kendisine yüz bin guruşluk hediye verilmesi uygun görülmüştür. (İ. HR. 55/2598 (2 Ş 1265/23 Haziran 1849))

1860 tarihli iradede ise müzik ve eski eserler ile ilgili etkileşimin örneğine rastlamaktayız. Viyana musikişinaslarından *Mösyö Şarl Urs(?)* bu defa *Eğâniyyü'l-Aşk(?)* isimli eseri te'lif edip padişaha sunmuş emsalları arasında ma'ruf olması sebebiyle de kabulünü istirham etmiştir. Avusturya fen şinaslarından Mösyö Libab Bey(?) ise Mısır havalisini geçti gúzar ederek mevcut olan âsâr-ı atıkanın resimlerini kopya ederek bir kitap hazırlamıştır. Mösyö Şarl Urs(?) bir cilt de nota telif etmiş ve ikisi de padişaha eserlerini takdim etmişlerdir. Belgede bu eserlerin birer nüshalarının diğer Avrupa devletlerine de gönderildiği bilgisi yer almaktadır. Bu şahıslara kitap ve besteleri dolayısıyla taltif etmek için padişah tarafından dördüncü rütbeden birer nişan verilmesi uygun görülmüştür. (İ. HR. 176/9646 (9 Za 1276/28 Haziran 1860))

Aydın'a gönderilen ve müsta'celdir notu düşülen belgede ise Ayasluğ'da daha önce aranmasına/araştırılmasına izin verilen *âsar-ı atıkanın* Avusturya İmparatoru'na (Avusturya Arşidükü Franz Ferdinand olması gerekmektedir) verilmesi ve gönderilmesi konusunda bir anlaşmazlık çıkmadan meselenin halli için gerekenin yapılması istenmektedir. (BEO 864/64739 (3 C. 1314/10 Ekim 1896))

1853 tarihli belgeden Avusturya'nın enformasyon alanında diğer devletlere ciddi anlamda bilgi akışına vesile olduğunu anlamaktayız. Şu kadar var ki Avusturya bu akışın hızından rahatsız olmalı ki bu konu ile ilgili bir karar

yayımlamak zorunda hissetmiştir. Avusturya maslahatgüzarı mösyö Kalis (?) (Avusturya–Macaristan Sefiri: Dö Kalis (*De Calice*) (Heinrich Freiherr von Calice 15.07.1880–22.09.1906) tarafından 1853 senesi Nisan 12’inde kaleme aldığı kararın tercümesinde, Avusturya da basılan, ulûm, fûnûn, sarf ve sanayiye dair telif olunan eserlerin imparatorlukta ruhsat alınmadan diğer devlet yöneticilerine sunulmaması gerektiği ifade edilmektedir. (HR. SYS. 204/22 (12.4.1853)) Ancak, belgelere yansdığına göre, alınan bu kararın Avusturya ile Osmanlı arasındaki bilgi alışverişini sekteye uğratmadığı rahatlıkla ifade edilebilir.

İki ülke arasındaki entelektüel ilişkilerin seyrinin başka bir alana kaydığını öğrendiğimiz belge 1875 tarihli olup, belgeden, Sıbyan mekteplerinde okutulmak üzere Avusturya’dan çok sayıda kitap desteği sağlandığını öğrenmekteyiz. Belgede, Banaluka (1875 yılında Bosna-Hersek sınırları içinde idi) Gayrimüslim ahalisi *sıbyan mekteplerinde okutulmak* ve içlerinde muzır şeyler var ise tashih edilmek üzere Avusturya’dan getirilen *hesap, coğrafya ve tarih* kitaplarının tasvip olunacak şekilde bu defaya mahsus tab’ıyla tashihinin yapılıp, masraflarının daha sonra maarif bütçesinden karşılanmak üzere mal sandığından karşılanmasının uygun olduğu ifade edilmektedir. (MF. MKT. 25/153 (18 M 129224 Şubat 1875), (MF. MKT. 25/ 1(1 M 1292/7 Şubat 1875)) Belgeden anlaşıldığı üzere, Osmanlı’nın diğer devletlerden sağladığı entelektüel desteği, şartsız ve sınırsız kabul etmediği, gerekirse tahkikatların yapıldığı dikkat çekicidir.

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu ile Avusturya arasındaki entelektüel ve kültürel ilişkiler Hammer veya Bernard gibi bazı entelektüel şahıslar üzerinden olabildiği gibi zaman zaman karşılıklı hediyeler üzerinden de gerçekleşmiştir. Bu hediyeleşmelere baktığımızda çok çeşitli okumalar yapmak mümkündür.

Öncelikle bu ilişkilerin çok eskilere dayandığını ifade etmek gerekir. Hediyelere konu olan malzemeye baktığımızda at, keçi gibi hayvanlar, kıymetli mücevher veya süslü kutular veya resimler olduğu gibi farklı alanlarda yapılan ilmi çalışmalar ve çeşitli alanlarda eğitim desteği yer almaktadır.

Osmanlı elitlerinin Avrupa kültürüne ilgilerinin bir yansıması olarak, Avusturya’da basılan eserlerin Osmanlı Türkçesine veya Osmanlı’da basılan bazı kıymetli eserlerin Avusturya Devleti’nde de basımı için Almancaya ve diğer dillere çevrildiği görülmüştür.

İki ülke arasında en çok etkileşimin yaşandığı alanlar, tıp, tarih, dil ve edebiyat, seyahatname ve askeriye olmuştur. Belgelere bakıldığında, tıp alanında Avusturya'nın Osmanlı'ya büyük ölçüde katkısı görülürken, askeriye alanında iki ülke karşılıklı olarak birbirine destek olmuştur. Bu etkileşimin yansımaları olarak tıp ile ilgili aletler ve çalışmalar olduğu gibi top, tüfek ve askeriye ilgili eserler de karşılıklı hediyelere konu olmuştur.

Genelde Avrupa'nın özelde Avusturya'nın Osmanlı toprakları ile ilgili resim ve gezi notları da padişahların memnuniyetle kabul ettiği ve karşılığında kıymetli hediyeler verdiği eserler olarak dikkatimizi çekmiştir. Bu eserler hem konuları itibariyle hem de gördükleri taltif itibariyle bu alanda özel bir yere sahiptir. Bunlar, Osmanlı'nın hediyeleşme politikası çerçevesinde, hediye edilen kişiye, içinde bulunulan döneme ve şartlara göre değişebilmekle birlikte, Avusturya ile ilişkileri yansıtması açısından ayrıca anlamlıdır.

Arşiv belgelerinden tespitler ölçüsünde, Osmanlı özellikle Tanzimat sonrası dönemlerde izlediği çağdaşlaşma politikaları, yenilik çalışmaları çerçevesinde, Avusturya'dan büyük anlamda destek görmüş olmalıdır. Zira Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'nin kurulmasından, Avusturya madenlerine dair telif edilen esere kadar çok farklı alanlarda iki ülke birbirini oldukça etkilemiştir.

Kaynaklar

A. Arşiv Belgeleri

- A. AMD. 73/96 (1273/1857)
- A. MKT. 226/40-1 (11.7.1275/14 Şubat1859)
- A. MKT. 230/44 (29.11.1265/16 Ekim 1849)
- A. MKT. 5/43 (10.9.125815 Ekim 1842),
- BEO 864/64739 (3 C. 1314/10 Ekim 1896)
- BOA, DH.EUM.SSM., 16/98, 04 .R .1336/17 Ocak 1918.
- DUİT 2/1 (11 Za 1336/17 Eylül 1918)
- HAT 1040/43060-A (29 Z 1250/28 Mart 1835)
- HAT 1186/46759 (18 Ş 1254/6 Kasım 1838)
- HAT 1201/47157 (29 Z 1243/12 Haziran 1828)
- HAT 1202/47228 (29 Z 1253/28 Şubat 1838)
- HAT 1207/47297 (12 Ra 1244/22 Eylül1828)
- HAT 1415/57837 (29 Z 1256/22 Ocak 1841)
- HAT 1423/58205 (5 M 1256/9 Mart 1840)
- HAT 955/40962-A (29 Z 1253/25 Şubat 1838)
- HAT. 680/33165-A ve B (29 Z 1253/24 Şubat 1838)
- HAT. 738/34975-D (15 N 1254/2 Aralık 1838)
- HR. MKT. 231/51 (4. 5. 1274/21 Aralık 1857)
- HR. MKT. 231/63 (4.ş.127420 Mart 1858)

- HR. MKT. 351/95 (27 B 1277/8 Şubat 1861)
- HR. SYS. 204/22 (12.4.1853)
- HR. TO. 108/15 (18.03.1875/)
- HR. TO. 419/64 (23.4.1855/)
- HR. TO. 503/79 (25 Mart 1884); İ. HR. 292/18434
- İ. DUİT. 1/61 (8 N 1336/17 Haziran 1918)
- İ. DUİT. 12/50 (6 C. 1334/11 Mart 1916)
- İ. HR. 130/6634 (21.Ş.127227 Nisan 1856)
- İ. HR. 132/6778 (2 Za 1272/4 Ağustos 1856)
- İ. HR. 168/9038 (1 Za 1275/2 Temmuz 1859)
- İ. HR. 176/9646 (9 Za 1276/28 Haziran 1860)
- İ. HR. 216/1256İ (10 B 128229 Kasım 1865)
- İ. HR. 242/14352 (29 L 1286/1 Şubat 1870)
- İ. HR. 248/14735 (26 Za 1287/19 Mart 1871)
- İ. HR. 55/2598 (2 Ş 1265/23 Haziran 1849)
- İ. HR. 88/4339 (7 L 1268/25 Temmuz 1852)
- İ.DUİT. 17/12 (3 B 133525 Nisan 1917)
- MF. MKT. 25/ 1(1 M 1292/7 Şubat 1875)
- MF. MKT. 25/153 (18 M 129224 Şubat 1875)
- Y. PRK. BŞK. 8/78 (7 Za 1301/28 Eylül 1884)
- Y. PRK. EŞA. 52/103 (1326),
- Y. PRK. EŞA. 6/19
- Y.PRK. HR. 27/2 (4 Za 1316/15 Nisan 1899)

B. Basılı Yayınlar

- Akgündüz, Murat (2007). “Padişah ile Şeyhülislam Arasındaki Hediyeleşmeler”. *Hediye Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yay: 134-139.
- Akkuş, Muzaffer (2004). *Gülşen-i Raz*. (İnceleme-Metin-İndeks-Tıpkıbasım). Niğde: Niğde Üniversitesi Yay.
- Altuğ, Uğur (2002). *1740-1755 Tarihli Ecnebi Defterine Göre Osmanlı-Avusturya Münasebetleri*. Ankara.
- Armaoğlu, Fahir (2003). *19. Yüzyıl Siyasî Tarih (1789-1914)*. Ankara: TTK Yay.
- Arslan, Mehmet (1999). *Türk Edebiyatında Manzum Surnameler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Ayönü, Yusuf (2007). “Bizans’tan Selçuklulara Gönderilen Hediyeler”, *Hediye Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yay: 35-48.
- Bardakoğlu, Ali (1998). “Hediye”. *DİA*. XVII: 151-155.
- Baytop, Turhan (1995). “Türkiye’de Toplu Eczacılık Eğitiminin Başlamasında Dr. Bernard’ın Katkıları”. *V. Türk-Avusturya Tıbbi İlişkileri Sempozyumu Bildirileri (5 Ekim 1994), Türk Tıp Tarihi Yıllığı*. İstanbul: 115-125.
- Bozkurt, Nurgül (2002). “Kapı Kethüdahlığı (1700-1736)”. OTAM. (13): 245-259.
- Burhan, Çağlar, “Sözlükçü Redhase’a Padişah İhsanı”. www.istanbultarih.com/sozlukcu-redhouse%E2%80%99a-padisah-ihani/ (15.06.2011)
- Devi, Reena. *Glass Bridges: Cross-Cultural Exchange Between Florence and the Ottoman Empire*. www.culturaldiplomacy.org/pdf/case-studies/Reena-Devi_-_Glass-Bridges.pdf (10.05.2011)

- Elçin, Şükrü (1964). “Türklerde Atın Armağan Olması”. *Türk Kültürü Araştırmaları*, (1): 143-147.
- Elçin, Şükrü ve Candan Işıl Sakarya (2006). *Türk Kültüründe Hediyeleşme Geleneği ve Hediyeler*. Ankara: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ersan, Mehmet (1999). “Türkiye Selçukluları’nda Hediye ve Hediyeleşme-1”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* XIV: 65-77.
- Furat, Ahmet Suphi “Avrupa Ülkelerindeki Arapça, Farsça ve Türkçe Yazma Eserlerin Katalokları”. www.iudergi.com/tr/index.php/edebiyatsarkiyat/article/viewFile/10967/10205. 10.01.2012: 9-19.
- Ganzinger, Kurt (1987). “Avusturya ve Türk Farmakopöleri Gözönünde Tutularak Her İki Ülke Arasındaki Eczacılık Alanındaki İlişkiler”. *Türk-Avusturya Tıbbi İlişkileri*. İstanbul: 113-119.
- Güleç, Ertuğrul (1998). *Uluslar Arası At Irkı Avusturya Haflinger Atı*. Ankara.
- Gümüş, Musa (2007). *1848 İhtilalleri Sonrasında Osmanlı Devleti’ne Sığınan Leh ve Macar Mültecilerinin Osmanlı Modernleşmesine Etkileri*. Ankara: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Günersun, Feza ve Asuman Baytop (1995). “Türkiye’de Modern Botanik Eğitiminin Başlangıcı ve Dr. C. A. Bernard’ın Katkıları”. *V. Türk-Avusturya Tıbbi İlişkileri Sempozyumu Bildirileri (5 Ekim 1994), Türk Tıp Tarihi Yıllığı*. İstanbul: 135-145.
- <http://www.osmanlisanati.com/p10.html#> (10.06.2011).
- İlgürel, Mücteba (1993). “III. Osman, III. Mustafa”. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. XI: 60. İstanbul: Çağ Yayınları.
- Keskin, Hasan (2006). *1914-1918 Osmanlı/Avusturya-Macaristan İmparatorluğu İlişkileri*. Hatay: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- Kızıoğlu, Fahrettin (1993). *Osmanlı Devletinin Kafkas İllerini Fethi*. Ankara: TTK Yay.
- Kiel, Hedda Reindl (2007). “Osmanlı’da Hediye (16.-17. Yüzyıl)”. *Hediye Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yay: . 103-111
- Kortantamer, Samira (2007). “Memluklerde Hediye”, *Hediye Kitabı*, İstanbul: 15-32: Kitabevi Yay: 15-32
- Kuran, Ercüment (1996). “Fransız İnkılabı’nın Türk Düşünürlerine Etkisi (1789-1922)”. *Erdem (Aydın Sayılı Özel Sayısı) IX (26), II: 737- 742*
- Kuran, Ercüment (1990). “III. Selim, Çağdaşlaşma ve Fransa”. *De La Revolution Française A La Turquie d’Atatürk*. 10-12 Mai 1989: İstanbul-Paris.
- Kurtaran, Uğur (2006). *Osmanlı-Avusturya Diplomatik İlişkileri (1526-1791)*. Tokat: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- Mert, Talip (2007). “19. Yüzyılda İhsan-ı Şahane”. *Hediye Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yay: 112-133.
- Mustak, Aykut (2007). *A Study on the Gift Log, MAD 1278: Making Sense of Gift-Giving in the Eighteenth Century Ottoman Society*. İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Önal, Sevdâ “Edebi Metinlere Yansıyan Yönüyle Osmanlı Toplumunda Hediyeleşme”. <http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/SBED/article/viewFile/478/471> (10.06.2011).
- Öney, Gönül (1972). *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Avcı Kuşlar, Tek ve Çift Başlı Kartal*. Ankara: TTK Yay.
- Öztuncay, Bahattin ve St. Georgs Absolventenverein (2006). *Türkiye-Avusturya İlişkilerinde Zamana Yolculuk*. İstanbul: St. Georgs Absolventenverein Yay.
- Öztürk, Hülya (2009). *Mekreb-i Tibbiye-i Adliye-i Şahane ve Kurucusu Charles Ambroise Bernard*. Eskişehir: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Öztürk, Necdet (2007). “Osmanlı Kroniklerinde Hediye Kayıtları (1299-1500)”. *Hediye Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yay: 49-71.
- Pierce, Leslie P. (2002). *Harem-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğunda Hükümranlık ve Kadınlık*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Renda, Günsel (2006). “The Ottoman Empire and Europe: Cultural Encounters”. *Foundation for science Tecnology and Civilization*. Manchester: 278-280
- Salman, Hüseyin (2007). “Göktürk ve Türgiş Devletlerinin Çin İle Hediyeleşmesi”. *Hediye Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yay: 3-12.
- Şebüsteri (1989). *Gülşen-i Râz*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: MEB Yay.
- Şebüsteri (1999). *Gülşen-i Râz*. Çev. Sadık Yalsızuçanlar. İstanbul: Timaş Yay.
- Terzioğlu, Arslan (1987). “Başlangıcından Bugüne Kadar Türk-Avusturya Tıbbi İlişkilerine Kısa Bir Bakış”. *Türk-Avusturya Tıbbi İlişkileri*. İstanbul: 11-33.
- Terzioğlu, Arslan (1995). “Şimdiye Kadar Bilinmeyen Kaynaklar Işığında Dr. Macarlı Abdullah Bey’in Tababete ve Kızılay’ın Kuruluşuna Katkıları”. *V. Türk-Avusturya Tıbbi İlişkileri Sempozyumu Bildirileri (5 Ekim 1994), Türk Tıp Tarihi Yıllığı*. İstanbul: 12-23.
- Terzioğlu, Arslan (1995). “Yeni Bulunan Kaynaklar Işığında Dr. K.A. Bernard ve Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane”. *V. Türk-Avusturya Tıbbi İlişkileri Sempozyumu Bildirileri (5 Ekim 1994), Türk Tıp Tarihi Yıllığı*. İstanbul: 78-91.
- Tezcan, Hülya (1999). “Topkapı Sarayı Müzesi Giyim Kuşam Koleksiyonu Saray Kıyafetleri”. *Osmanlı XI*: 515-539.
- Uluskan, Murat (2007). “Avusturya İmparatoru’na Gönderilen Hediyeler (1665-1699)”. *Hediye Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yay: 72-82:.
- Unat, Ekrem Kadri (1987). “Macarlı Dr. Abdullah Bey (Karl Eduard Hammerschmidt) ve Türkiye’deki Çalışmaları”. *Türk-Avusturya Tıbbi İlişkileri*. İstanbul:143-150.
- www.thegate.com.tr/?sid=5d6bc63fa883d5484e1587d9ac4018f4&subid=298 (10.06.2011)
- www.directiques.com/images/inventory/327_674169935_8_55_44@12_16_2003_2.jpg (10.06.2011)
- Yüksek, Hasan (2006). *XIX. Yüzyıl Osmanlı Tarihçiliği*. Eskişehir: Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

KELÂM-AKÂİD İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Yaşar ÜNAL*

Öz

İman ve inanç kelimelerinin günlük yaşantımızda çoğu kez birbirlerinin yerine kullanıldıkları görölmektedir. Ancak her iki kelimenin işaret ettikleri anlamlar birbirinden farklıdır. Bu iki kelime arasındaki anlam farklılığı Kelâm- Akâid ilişkisi içerisinde de kendisini göstermektedir. İnanç ile ilgili konular akâid ilmi içerisinde değerlendirilirken, iman meseleleri kelâm açasından ele alınmıştır. Bu anlamda kelâmın ilgi alanı ve uğraştığı problemler, akâid ilmi ile kıyaslandığında daha entelektüel ve üst düzey bir içeriğe sahiptir. Kelâmın bu entelektüel yapısının yanında, kullandığı metotlar ve uğraştığı sorunlar göz önüne alındığında, kelâm eğitimi verilecek insanların da bu gelişmişliği kaldıracabilecek aktüel birikime ve entelektüel gelişmişliğe sahip olması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İman, İnanç, akaid, kalam, eğitim.

Abstract

On The Relationship Between Kalam and Akaid

It is highly observable that, most of the time, the words 'faith and belief' are used interchangeably in daily life. However, the meanings these words signify are quite different from each other. The difference in meaning between these two words shows itself in the relationship between kalam, Islamic theology, and akaid, religious precepts. While the topics related to belief are taken into account within the framework of religious precepts, the issues as to faith are studied in the field of Islamic theology. Within this context, the problems dealt with, and the issues worked on in the field of kalam are more scholarly and higher context-wise compared to the field of akaid. Along with the intellectual structure of Islamic theology, when the methodology it employs and the issues it deals with are taken into account, those who are aimed at being offered the education related to Islamic theology should have the intellectual background and development so as to cope with the intellectual capacity demanded.

Keywords: Faith, belief, kalam, akaid, Islamic theology, education.

* Dr. Öğretmen, MEB Ankara Sarar İlköğretim Okulu, yasarunal69@hotmail.com

İman Kavramı

İman kelimesi sözlükte, tasdik etmek, kabul etmek, kalbe emniyet, huzur ve sükûn vermek ya da kalbin huzur, sükûn ve emniyete kavuşması, korkusuz olmak gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimenin kökü “emn”dir (İbn Manzûr 1955, 13: 21; İbn Fâris 1366, 1: 133; Firûzâbâdî 1268/1272, 3: 593; Cevherî 1979, 5: 2071; Mustafa İbrahim vd 1986: 28). Doğrusu bu tasdik içerisinde nefsin onaylamasına bağlı olarak, güven ve emniyete dayalı, bilgi temelli bir kabul ile Hakk’a boyun eğmek söz konusudur (el-İsfahânî 2010: 144-145; el-Cuveynî 2010: 319; Ay 2011: 55). Buradan hareketle imanın terim anlamı “izanla tasdik”tir. Buna göre iman; herhangi bir sözü ve önermeyi gönülden benimseyerek tasdik etmek ya da onaylamaktır (Atay 1995: 68). Dolayısıyla iman, salt teorik tasdiki bir bilgi değil, onu da aşan içinde teslimiyeti, samimi bir benimsemeyi de içeren ve bu yönüyle de bilişsel ve varoluşsal boyutları olan bir gerçekliktir. Böylece iman zorunlu bir akıl yürütmeye, delile dayalı, çıkarımsal bir bilgiyi tasdik etmekle gerçekleşir. Herhangi bir bilgi ve delile dayanmaksızın bir haberi ya da bir önermeyi kabul etmek, imanda olması gereken tasdik olamaz (Esen 2008: 81). Kalben tasdik, iradi bir akıl yürütme, muhakeme ve araştırma faaliyeti sonucunda gerçekleşen bir kabul ve onaya işaret eder (Ay 2011: 55).

İmanın mahiyetini ve konusunu ilk kez tartışanlar Mürcîî âlimler olmuştur (Akbulut 2001: 224). İlk Mürcîî âlimler arasında yer alan Ebû Hanife, imanı, “dil ile ikrar, kalb ile tasdik” (Ebu Hanife 1982: 12) olarak tanımlamıştır. İmam Mâtürîdî’ye göre imanın oluşmasına en layık olan yer “kalbtir” (Mâtürîdî 2009: 487- 493). Bu görüşüne delil olarak da, Kur’an’da geçen “Ey Elçi! Kalbleri inanmamışken ağızlarıyla inandık diyenler ve yalana çok kulak verenler, sana gelmeyen topluluğa kulak kesilenler, kelimeleri yerlerinden kaydıran Yahudilerden inkâra koşanlar seni üzmesin...” (Mâide /41) ve “Ey Muhammed! Bedeviler inandık dediler. De ki: İnanmadınız ama İslâm olduk deyin; iman henüz gönlünüze yerleşmedi...” (Hucurât /14.) anlamındaki ayetleri vermiştir.¹ Mâtürîdî kelâm geleneğinin önde gelen temsilcisi Ebu’l-Muîn Nesefî de imanın ne olduğu konusundaki düşünceleri sıralayarak,² “İman küf-

1 İmam Mâtürîdî’nin konuyla ilgili örnek verdiği diğer ayetler şunlardır: Hucurât /17; Mümteherine /10; Tevbe /56; Nisâ /65. (Mâtürîdî 2009: 487-488). Sabunî de imanın tasdik olduğunu ifade ettikten sonra dil ile ikrârın sadece dünyada Müslüman ahkâmının yürütülmesi için şart olduğunu belirtmektedir. Bkz. (es-Sabuni 2005: 171-172). Nitekim imanın şer’an tanımında dil ile ikrar da anılmaktadır (Mustafa İbrahim vd 1986: 28).

2 Nesefî bu konuda Kerramiye’nin takındığı tavrın imanın dil ile mücerred ikrardan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bir insanın kalbinde küfür de olsa diliyle mü’minim demesi Allah indinde mü’min olarak değerlendirilmesi için yeterlidir. Bu görüşler ve daha fazlası için (Bkz. en-Nesefî 2003: 404 vd).

rün zıddıdır. Küfür ise yalanlamadır. O halde iman kalb ile tasdik etmektir.” (en-Nesefî 2003: 406). demektir. Ehl-i Sünnet’in önde gelen imamlarından bir diğeri olan Ebu’l- Hasan el-Eş’arî ise, imanın lügat anlamının tasdik olduğunu ifade ederek, Kur’an’ın Arapça bir kitap olmasından hareketle “O halde, lügat ehlinin yanında olduğu gibi, imanın tasdik olması gerekmektedir.”³ (Eş’arî 1952 b: 75). diyerek görüşünü ortaya koymuştur. Eş’arî kelâm ekolünün temsilcilerinden Cüveynî’ye göre de imanın hakikatı Allah’ı tasdik etmektir. Arapçanın yapısı ve açıklığı, imanın tasdikten ibaret olmasının delilidir (Cuveynî 2010: 319-320).⁴

İmanın tasdik olduğu şeklindeki görüş genel olarak kabul görmekle birlikte, imanın sadece tasdikle açıklanamayacağını ileri sürenler de vardır. Bu çalışmaların Allah sevgisi, Allah korkusu, Allah’a güven gibi kalbin eylemlerinin varoluşsal temellerini oluşturan unsurları yeterince içermediği belirtilmektedir. Bu nedenle imanın sadece tasdikle açıklanamayacağı, (İbn Teymiye 1985: 111 vd). iman sözcüğünün anlamının “tasdik” ya da “inanmak” yerine güvenmek sözcüğü ile anlamlandırılmasının daha doğru olacağı ileri sürülmüştür (Erdem 2007: 53-54).

Sünnî kelâmcıların, imanı kalbin bir tasdiki olarak değerlendirmelerinin nedeni, onu sadece dilin bir onayı varsaymalarının, imanı tanımlamada yetersiz kaldığını; imanda asıl olanın kalbin tasdiki olduğunu, tasdikini bunu içerdiğini vurgulamak için olmalıdır (Esen 2008: 82). Kalbin tasdiki imanı oluşturduğuna göre, Kur’an’da geçen kalb kavramının içeriğini ve bu kavramın neleri ifade ettiğini irdelememiz gerekir.

“Kalb” kelimesi Kur’an’da müfred, tesniye ve cemi’ olmak üzere yüz otuz iki kez geçmektedir. Kalb kelimesinin geçtiği âyetleri incelediğimizde kalbin; akıl ve vicdanın her ikisini de içine alacak şekilde, (Cozo 1983: 17) insanın gerçek benliği, iç dünyasını oluşturan ince kavrayış, duyular üstü hakikati anlama, idrak etme, sezme yetisi anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz (A’raf / 179; Kaf / 37; Muhammed / Hacc / 46.).

Kur’an-ı Kerim’e göre iman küfrün çelişgidir (Bakara /108,256,257; Âl-i İmran / 177). Allah Âl-i İmran sûresi 167. ayette şöyle buyurmakta-

3 Eş’arî’nin konu ile ilgili delil olarak getirdiği âyetler şunlardır: Şuara /195; İbrahim /4; Yusuf /17. Eş’arî kelâm okulunun önde gelen temsilcisi Fahreddin Râzi’ye göre de iman sözcüğünün tasdikten ibaret olduğunda tartışma yoktur (Râzi 2002: 268).

4 el- Cüveynî bu görüşlerine delil olarak Yusuf sûresinin 17. ayetindeki “Fakat biz doğru söyleyenler olsak da sen bize iman etmezsin.” şeklindeki ifadeleri göstermektedir (el-Cuveynî 2010: 320).

dır:“...Halbuki onlar o gün imandan çok inkâra yakındılar. Kalblerinde olmayı ağızlarıyla söylüyorlardı (Ayrıca bkz. Mâide / 41; Tevbe / 125; Nahl / 106; En’am / 125; Hucurât / 14; Mücâdele / 22). O halde imanda Kalb ile tasdik esastır.

Kalb ve akıl ayrı ayrı şeyler değil, bir bütündürler. Kalb kelimesi, bazen aklın yerine de kullanılır.⁵ Terim olarak kullanıldıklarında kalb ile akıl arasında içlem ve kaplam farkı vardır. Kalb teriminin içine aklın yanı sıra, insan bedeninin diğer sistemleri de girmektedir. Akıl ise daha soyut olup, onun içine yalnız düşünme organı olan beyin girmektedir. (Akbulut 2001: 227).⁶

Kur’an’da özellikle Hacc sûresinin 46. âyetinde kalb, düşünme organı olarak anlatılmaktadır: “Yeryüzünde dolaşmazlar mı ki düşünecek Kalbleri olsun!” Buna göre kalb, derinlemesine düşünmek, olayların önünü ve arkasını görmek, onların sebep ve hikmetini anlamaktır (Cozo 1983: 188; Akbulut 2001: 227).

İnsan, kendindeki psikolojik bir yetenek (İzutsu ty: 130) olarak vasıflandırılan kalb arcılığıyla Allah’ın ayetlerini anlayabilmekte, olaylardan dersler çıkarabilmektedir. Fakat insanın kendi iradesiyle yaptığı bazı olumsuz şeylerden dolayı bu yetenek körelmekte ve görevini yerine getiremez hale gelmektedir. Bu durum Kur’an’da şöyle ifade edilmektedir: “Geride kalanlarla beraber olmaya razı oldular, onların Kalblerine mühür vuruldu. Bu yüzden onlar anlamazlar” (Tevbe / 87).

Kur’anda kalb kelimesinin eşanlamlısı olarak “fuâd”⁷ mecaz olarak ise “sadr” (İnşirah / 1; En’am / 125; Zümer / 122; Tâhâ / 25). kelimesi kullanılmıştır. “Akıl” ise Kur’an’da fiil olarak kullanılmakla beraber, isim olarak kullanılmamıştır. Aklın yerine isim olarak “lüb” kelimesi kullanılmıştır (Bakara /179,197, 269; Âl-i İmran / 7,190,191; Maide / 100; Yusuf / 111; Râd / 19; İbrahim / 52; Zümer / 9,18,213; Sâd / 29).

5 Kalbi akıl anlamında kullanan bazı tefsir âlimleri için bkz. (el-Kurtubî 1372: 23; et-Taberî 1405: 177).

6 Akbulutbudurumuşu şekilde formüle etmiştir: Kalb=Akıl+duyu organları+bedenin diğer sistemleri. Kur’an’dan konuyla ilgili olarak Hz. İbrahim’in Yüce Allah’tan kalbinin tatmin olması için ölüyü diriden nasıl çıkaracağını göstermesini istemesi (Bakara/260) örnek olarak verilebilir. Allah’ın “İnanmıyor musun?” şeklindeki sorusuna Hz. İbrahim’in “İnanıyorum ama kalbimin tatmin olmasını istiyorum.” şeklinde cevap vermesi de bunu ortaya koymaktadır (Akbulut 2001: 227; Cozo 1983: 238).

7 Kelimenin çoğulu “ef’ide” şeklindedir. Mü’minûn / 78;. Secde / 9; Mülk / 23; Nahl / 78.

İmanın merkezi olan kalb, çoğunlukla düşünme, bilme, akıl yürütme gibi bilişsel fiillerin merkezi olarak algılanmaktadır (Esen 2008: 83). Nitekim çıkarım yani “istidlal” ile eş anlamlı olarak kullanılan ve bir bilgi elde etme ve akıl yürütme biçimi kabul edilen nazar kavramı, bazı kelâm bilginlerince kalbe ait bir hareket olarak görülmekte; kalbin delile dayalı çıkarımından, akıl yürütmesi ve düşünmesinden bahsedilmekte⁸ (Bkz. Bakillânî 1987: 34; Cüveynî 1979: 17) ve bilginin yerinin kalb olduğu belirtilmektedir (Gazâlî 1973: 16).

Tasdik merkezi kalb olmakla birlikte, iman, vücudun tüm organları, tüm dokuları tarafından benimsenen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünme aklın bir fiili olmakla birlikte bilginin oluşumunda elbette duyu organlarının da katkısı göz ardı edilmemelidir. İnsan duyu organları yoluyla işitemez, göremez ve hissedemez ise düşünemez. Bu nedenle insanın doğru düşünebilmesi için beyninin yanı sıra diğer organlarının da sağlam olması gerekir. Buradan da anlaşılacağı üzere kalb kavramı; düşünmeyi, akıl yürütmeyi ve anlamayı kapsayan, bedenın diğer sistemlerini de içine alan insanın biyolojik, fizyolojik, psikolojik, ahlâkî ve entelektüel bütünlüğünü ifade eder (Şuarâ / 193). Bu nedenle imanın merkezinin kalb olması, aklın devre dışı bırakılması anlamına gelmez. Tam tersine imanın merkezini oluşturan kalbin, aklın yanı sıra, insanın tüm iç dünyasını kapsadığını ortaya koyar (Akbulut 2001: 228; Cozo 1983: 98; Esen 2008: 82). Bütün akıl yürütme biçimleri kalb ile ilişkilendirildiğine ve söz konusu bu faaliyetler, aynı zamanda aklın birer eylemi olduğuna göre, iman ile akıl arasında ayrılmaz, zorunlu bir ilişki vardır (Esen 2008: 83).

İman insana dışarıdan yüklenilen bilgilerin kabulünün ötesinde bir süreçtir. İnsan bu süreçte kalb diye ifade edilen sezgi ve kavrama güçlerini harekete geçirerek iman nesnesine yani Allah’a ulaşmaktadır. Buradan hareketle, imanın aklın ve duyuların ön planda olduğu bilgiden daha farklı özelliklerinin bulunduğu sonucuna varılabilir. İmanı bilgiden ayıran bu farklı özellik ise imanda kalbin devreye girmesidir. Kalbin devreye girdiği, yani kalbin etkin olduğu kavrama biçimi, bu kavrayışın öznesi için çok önemli ve sağlam olmakla beraber, diğer insanlar için o kadar önemli olmayabilir. Çünkü imanın bu yönü öznel bir nitelik taşımaktadır (Kayıklık 2005: 135). Dinsel tecrübenin çeşitliliği içinde farklı biçimlerde görülen imanın, bireysel bir boyutu vardır.

8 Bağdadîye göre İslâm düşünce ekolleri içerisinde akılcılığıyla ön plana çıkan Mu'tezile ekolünün ilk temsilcilerinden Nazzam, bilgiyi kalbin bir hareketi olarak görmektedir. (Bağdadî 1981: 6). Kadı Abdülcabbar ise düşünme, inceleme-araştırma, geniş, derin ve etraflıca düşünmeyi kalb ile yapılan akıl yürütmenin unsurlarından saymaktadır (Kadı Abdülcabbar 1996: 5,39-45).

İman bireyin duygularıyla beslenmektedir ve kişinin kendisi tarafından oluşturulmaktadır.

İmam Maturidî'ye göre de iman ve bilgi birbirinden farklı özelliktedir ve iman için marifetten öte kalble gerçekleştirilen bir tasdik olgusu vardır. Cehalet insanı yalanlamaya götürürken, bilgi insanı tasdike götürür. Şu halde “İman marifetten ibarettir.” diyenin sözü, “İman tasdike sevk eden marifetin bulunması halinde tasdikten ibarettir.” anlamına gelmektedir (Mâtürîdî 2009: 495-496). Gerek bilgi, gerekse tasdik bireysel farklılıkların ortaya çıkmasına uygun bir zemin oluşturur. Bir kimsenin bilgisi ya da bu bilgisine bağlı olarak ortaya çıkan tasdiki, başkalarınınkinden daha güçlü yahut daha zayıf olabilir. İzutsu 1984: 228; Akbulut 2001: 229). İmanın artmasını tasdik derecesine bağlamak gerekir. İlmin, tasdike istikamet ve şuur verdiğini de gözden kaçırmamak gerekir (Akbulut 2001: 229-230).

Bilgiye ve akıl yürütmeye dayalı tasdik olarak oluşan iman (Bakillânî 1987: 189) azalabilir veya artabilir. Eş'ari anlayışın imanın eksilip artabileceğine dair düşünceleri bu bakış açısıyla, yani imanın insanın bizzat kendisi tarafından oluşturulan bireysel bir kazanım olduğu gerçeği göz önünde tutularak değerlendirildiğinde daha anlamlı hale gelmektedir.⁹ Kur'an'da da bu anlamı destekleyen ayetler bulunmaktadır (Bakara / 260; Nisâ / 104; Mâide / 113; Tevbe / 124; Enfal / 2; Ahzab / 22; Fetih / 4; Müddesir / 31).

İman ve İnanç Kavramları Arasındaki Farklılıklar

İman kavramıyla ilgili açıklamalardan sonra bu kavramla zaman zaman aynı anlamda kullanıldığı görülen inanç kavramı üzerinde de durmak ve iki kavram arasındaki anlam farklılıklarını ortaya koymak gerekir. Çünkü hem Türkçede hem de diğer dillerde bu iki kelime birbirinin tam karşılığı değildir. Sözelimi İngilizcede inanç kavramı için “belief”, iman kavramı için “faith” kelimesi kullanılmaktadır (Redhouse 2001: 431,434). Birçok araştırmacı da, aralarında anlam farkı olmasına rağmen, bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanıldıklarını ileri sürmektedir (Allport 1950: 140; Clark 1961: 224-225; Hökelekli 1993: 156-157; Vergote 1999: 175-176).

9 Eş'ari kelâm okulunun temsilcilerinden Cuveynî, “Şayet imanı tasdike hamledersek, o takdirde bir bilginin başka bir bilgiye üstünlüğü olmadığı gibi, bir tasdik de tasdik olmak bakımından bir diğerine üstünlüğü yoktur.” şeklindeki düşünceden hareketle imanda eksilme ya da artmanın söz konusu olamayacağını ileri sürer. (Cuveynî 2010: 321). Fahreddin Razi ise imanın peygamberin getirdiği zorunlu olarak bilinen her nesneyi onaylamanın adı olmasından ötürü, merteleşmeyi kabul etmeyeceğini, bu yüzden de artıp eksilmeyeceğini savunur. (Râzi 2002: 269).

İman, bilgi ve akıl yürütme esasına uygun bir süreci içinde barındırmakla birlikte, olasılıklar üzerine temellendirilir. Bu yüzden bütün iman ifadelerinde, zihinsel yapıda fiilen etkin olmasa bile, şüphe kuramsal olarak olasıdır. İman konuları yüzde yüz kanıtlanamadığı için risk taşır. Ancak iman oluştuktan sonra, artık insanı emniyet huzur ve sükûnete kavuşturan, kesin ve içten gelen bir inanış ve doğrulama söz konusudur. Bu yönüyle iman insanın kişiliği üzerinde derin bir etki bırakır. Böylece iman; birey için bilgiden daha güçlü hale gelir (Allport 1950: 157; Aydın 1984: 149). Oysa inanç, iman kavramına göre daha yalın, daha net bir inanış biçimidir ve insanın kişiliği üzerindeki etkisi daha azdır (Allport 1950: 140; Kayıklık 2005: 134).

İnanç, içerisinde yaşanan toplumun kültürel mirasına bağlı olarak bireye yüklenen bazı değerleri barındırır. Daha çok taklit yoluyla kazanılan bu değerlerin birey tarafından içselleştirilerek geliştirilmesi, bireyin kendinden de bir şeyler katarak bunları yoğurması sonucunda iman oluşur. Buna göre iman bireysel ve özel bir kazanım olarak karşımıza çıkarken, inanç daha toplumsal, yani genel özellikler taşır (Hökelekli 1993: 156-157). İnanç bireyin kendisinin dışında oluşmuş bir yapının birey üzerinde çeşitli baskı unsurları oluşturması riskini içerisinde barındırırken, iman kişinin bizzat kendisinin özgürce oluşturduğu bir şeydir. İnanç öznel değil, nesnelir. Nesnel olduğu için de öğretilebilir bir nitelik taşımaktadır. İman ise nesnel değil, öznelir. Öznel olan şey ise doğası gereği öğretilemez. Bu yüzden de iman daha değerli, daha gelişmiş ve daha güzeldir. İnsanın doğuştan getirdiği inanma özelliğini hayatında gerçekleştirilmesi, kendisine olan güvenini arttırması anlamına gelir.

İnanç statik bir kavramdır ve inanılan nesneye karşı güçlü, pozitif bir duygusal tutum içermez. Buna karşın iman daha canlı bir terimdir ve insana heyecan verir. Tanrı'ya iman etmek O'na sadece sözel bir inancı ifade etmez. Aynı zamanda inanan kişide saygı uyandıran bir sadakati de ifade eder (Clark 1961: 224-225). İnançla ilgili değerler daha çok ifade edilirken, iman insanın bütün bedeniyle kabul ederek kendi iç dünyasında tecrübe ettiği şuurlu bir ilişkidir. İmanın içerisinde "güven" saklıdır. Bu şekilde inançtan farklıdır (Tolstoy 1998: 30; Vergote 1999: 175-176).

Psikolojik açıdan değerlendirildiğinde bazı insanlar inanç sahibi olmaya, bazıları ise iman etmeye daha uygun özelliklere sahip olabilirler. Donanımlarının sonucu olarak bir kısım insanlar genel, toplumsal, ifade edilebilir, bilişsel ve statik değerlere daha yatkın özellikler sergilerken, diğerleri özel, bireysel, riskli, tecrübeyle birlikte duygusallığın da işin içine girdiği değerleri daha rahat benimseyebilmektedir. O halde insanlar arasında görülen inanç ve iman

farklılaşmasının onların donanımlarıyla ve buna bağlı olarak ortaya çıkan gelişmişlik seviyeleriyle ilgili olduğu söylenebilir. ¹⁰ (Kayıklık 2005: 137-138).

İman ve inanç kavramlarıyla ilgili açıklamalardan sonra bu kavramların akâid ve kelâm açısından değerlendirilmesi önemlidir.

Akide-İnanç

Lügatte *a-k-d* kökünden türeyen bütün kelimeler: Kuvvet vermek, sabitleştirmek, katılaşmak, sertleşmek, samimi olmak, dondurmak, düğüm atmak, bağlanmak vb. gibi anlamlara gelir (el-İsfahâni 2010: 1029-1030; İbn Fâris 1366: 4, 86; Firûzâbâdî 1268-1272, 1: 647 vd).

Akâid, akide kelimesinin çoğuludur. Akîde, sözlükte “gönülden bağlanılan, benimsenen, düğüm atmışçasına sağlam bir şekilde inanılan şey” demektir (Mustafa İbrahim vd 1986: 614; *Dini Kavramlar Sözlüğü* 2005: 15). Akide kelimesinin türkçe karşılığı “inanç”tır (*Türkçe Sözlük* 1988: 37; *Ansiklopedik Türkçe Sözlük* 1970: 15). Akide bir inancın formül halinde özetlenmiş şeklidir ve bu inanç tartışma kabul etmez şekilde benimsenmiştir (Çağbayır 2007: 172; Uyanık 1997: 13). Dinî literatürde akîde, “inanılması zorunlu olan ilke”, çoğulu olan akâid kelimesi ise, “İslam dininde inanılması zorunlu olan hususlar, iman esasları, dinin temel kural ve hükümleri” anlamına gelmektedir. Buna göre, dinin temel kural ve hükümlerini oluşturan iman esaslarından bahseden ilme de akâid ilmi denir (*İslam Ansiklopedisi* 1989: 2, 212; Gölcük vd 1988: 15; *Dini Kavramlar Sözlüğü* 2005: 15; Hançerlioğlu 1984: 17). Akâid, dinde her şeyden önce şüphe ve tereddüte yer vermeyecek şekilde inanılması gereken hususları açıklar. İman edilmesi gereken konuları belirten akâid, dinin teorik boyutunu oluşturur. İslâm’ın asıllarını oluşturan noktaları açıkladığı için *Usûlü’-d-Dîn*, en önemli konusunu Allah’ın birliği ve sıfatları teşkil ettiği için *İlmu’t-Tevhid ve’s-Sıfat* adlarıyla da anılmıştır (Uyanık 1997: 13).

İnanç konuları bütün peygamberler tarafından aynen tebliğ edilerek kuvvet kazanmış, sabitleşmiş ve hiçbir devirde değişikliğe uğramamak üzere günümüze kadar gelmiş, kalbin samimiyetle bağlı olduğu hükümlerdir.¹¹ Onun

10 İnanç ve iman arasındaki farklılığı insanın psikolojik yapısında arayan araştırmalar da vardır. (Meadov 1984: 190-191).

11 Râzi imanî;“Allah’ı, Rasûlünü ve Allah’tan gelenleri toptan kabul etmek” olarak tanımlamaktadır (Râzi 2002: 269). İmanın şartları arasında yok diye, Kur’an’da açık olarak belirtilen hususları inkâr etmek bizzat Kur’an tarafından küfür olarak nitelendirilmektedir. Bu cihetten bakıldığında imanda artama ya da eksilme söz konusu olmamaktadır (İbn Hazm 1320: 197-198; Akbulut 2001: 232). Konuyla ilgili ayetler: Bakara / 85; Nisâ / 150; Maide / 49.

için akâid'i tarif ederken, İslam'ın ibadetler, ahlak ve muamelelerle ilgili hükümlerini değil, yalnız inançla ilgili hükümlerini göz önünde tutmamız gerekmektedir. Akâid ilmi, kısa ve özlü olarak, tartışmaya girmeden inanç esaslarını inceleyen bir ilim dalıdır (*İslâm Ansiklopedisi* 1989, 2: 212; Hançerlioğlu 1984: 17; Çağbayır 2007: 185).

Akide kavramı, melek akidesi, ahiret akidesi gibi belli bir inanç esası için kullanıldığı gibi, bir mezhebi ya da bir mezhebi temsil eden kişinin farklı iman esaslarıyla ilgili özel telakkilerini ve anlayışlarını ifade etmek için de kullanılır. Mesela Allah'ın sıfatları konusunda İmam Maturidî'nin akîdesi şu şekildedir, denildiğinde bu sözden Maturidî'nin Allah'ın sıfatları konusunu nasıl anladığı ve ne şekilde yorumlar yaptığı anlaşılır. Özellikle selef ulemasının akâid ile ilgili yazmış olduğu risâleleri, “akîde” kelimesi ile isimlendirilmiştir: *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, *el-Akîdetü'n-Nizâmiye* gibi (*İslâm Ansiklopedisi* 1989, 2: 212; Gölcük vd 1988: 11).

Genel olarak selef-i sâlih olarak adlandırılan ve Allah'ın Elçisinin arkadaşlarından oluşan insanların sahip olduğu inancın özeti şudur: İslâm akide ve seriatten oluşmaktadır. Akidenin bütün temellerini Allah Kurân-ı Kerim’inde belirtmiş, Peygamberin sözleri ve fiilleri bu esasları açıklamıştır. Bu yüzden ki selefte göre akidelerin takriri için vahiyden başka bir yol yoktur. Akıl ise din ve dinî konularda görüş ortaya koymaktan men edilmiştir. Akide alanında nakil ve haber yeterlidir (İrfan 2011: 136; Aydın 1979: 47-48; Ay 2011: 52).

Bu yapının oluşmasında selefin peygamber ile beraber bulunmalarının veya onun zamanına yakın olmalarının etkisi büyüktür. Problemleri güvenilir insanlarla çözmelerinin yanında özellikle bu dönemde ihtilaf meselelerinin daha az oluşu selef akidesinin saflığının gerekçesi olarak ileri sürülmektedir (Taftazani 1991: 94).

Genel olarak “*ehlü'l- hadis ve ehlü'l- eser*” nitelemesiyle bir zihniyet oluşturan ve giderek Şafii, Hanbelî ve Zahiri mezhepleri şeklinde teorik yapılara dönüşen ve hepsini kaplayacak şekilde “*selefi yaklaşım*” diye adlandırılan nakilci eğilim, nassı insan aklına alternatif bir bilgi ve bilgi kaynağı olarak düşünmüştür. Bu düşüncenin temelinde yatan ana fikir nassın kaynağının yanılmaz Tanrı oluşudur. Bu durum, özellikle iman ve ahlaka ilişkin konularda, nassın mutlak ve değişmez bir otoriteye dönüşmesine sebep olmuştur (Ay 2011: 52).

Selefin çoğunluğuna hâkim olan düşünce akâid ile ilgili konularda “tevaküf” yani susmak ve dinde cedel hususunda ifrata kaçmamak, hatta mümkünse bu işe hiç bulaşmamaktır. Akâid konularında ayet ve hadislerin bildirmediği ile yetinmek, nasıl ve niçin gibi sorular sormaksızın bunları herhangi bir

yoruma gitmeden kabul etmektir. Çünkü bu tür sorular bid'attir (İrfan 2011: 136-137). Nass karşısında tam bir teslimiyete ve kusursuz bir taklide dayalı bu anlayış, Hadis'in kurumsallaşmasını tamamladığı dönemde halk nezdinde büyük bir itibar kazanmıştır (Ay 2011: 53 vd).¹²

Görüldüğü üzere akâid konuları, nesnel, öğretilbilir, kesin, yalın, net vb. özellikleri ile inanç kavramıyla ilgili yapılan tahlillere uygun bir gelişme göstermiştir. Bu gelişme günümüze dek genel karakteristiğini sürdürmüş, inanç konuları dini eğitim ve öğretimin temelini oluşturmuştur. İslam dininin inançla ilgili hususlarının ilmi olan akâid, bütün diğer İslamî ilimlerden önde gelir ve İslamî ilimlerin dayanağı ve temelidir.

İnsanın hayata bakışı, dünya görüşü ve davranışlarının tümü inancıyla ilgilidir. İnsan onunla kendini tanır. Bu dünyadaki yeri ve önemini anlar. Hayatın sırlarını keşfeder. Diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenler. Dünyadaki amaçlarını ve bu amaçlara uygun bir şekilde hayat programını belirler (en-Nedvi 1986: 57- 58). İşte bu ve benzeri nedenlerden dolayı Müslümanların ve Müslüman fert ve ailelerden meydana gelen İslâm toplumunun tutarlı bir akâidesi olmalıdır.

Mutluluk, başarıda önemli bir etkidir. Huzurlu, mutlu ve başarılı insanlardan oluşan bir toplum da aynı niteliklere sahip olur. Doğru inanç sahibi insan, faziletli, ahlaklı, yararlı ve verimli olur. Kaliteli mal ve hizmet üretir. İşte akâidin gayesi de insanları dünyada mutlu ve başarılı kılmaktır. Dünyası güzel olanın ahreti de güzel olur.

Kelâm İlminin Tanımı

Arapçada yaralamak, etkilemek, söz, konuşma¹³ gibi anlamlara gelen kelâm, (el-İsfahâni 2010: 1297 vd; Mustafa vd 1986: 796). bir disiplin olarak

12 İbn Haldun bu tarz görüşlerin yaygınlaşmasını sağlayan ana yaklaşımı şöyle açıklar: “Akıl doğru bir ölçüdür. Aklın hükümleri yakîn ifade eder, kat’idir. Aklın hükmünde yalan ve yanlış yoktur. Ancak sen aklınla Tanrı’nın birliğini, ahiret, peygamberlik ve ilahi sıfatların mahiyetlerini ölçmek tamahına kapılma. Bu konuların her biri senin idrâkinin öte tarafındadır. Altın ölçmeye mahsus olan ölçekle dağları ölçmeye kalkan kimsenin hali buna örnek teşkil eder. Ölçeğin dağları ölçmemesinden ölçünün doğru olmaması lazım gelmez. Aklın ölçüsünün de bir sınırı var. Akıl ölçüsünde bu sınırın ötesine geçemez ki, o Tanrı’yu ve sıfatlarını ihata edebilsin. Çünkü akıl varlıklar arasında ancak bir toz hükmündendir. Sen bunu anladıktan sonra, aklı nakle takdim etmek isteyenlerin yanıldıklarını ve anlayışlarının eksik, fikirlerinin alt-üst olmuş bir halde olduğunu anlarsın.” (İbn Haldun 1991: 52).

13 Sözcük anlamına gelen *kelâm* İslâm Terminalojisinde Allah’ın sözünü dile getirir (Hançerlioğlu 1984: 239-240).

konusuna ve gayesine göre olmak üzere iki şekilde tanımlanmaktadır. Konusuna göre yapılan tanımların bir kısmı Allah'tan başka nübüvveti¹⁴, bir kısmı ise bunlara ek olarak ahireti de tanımın içine almıştır. Buna göre kelâm “Allah’ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete dair meselelerden, mebde’ ve me’âd yani başlangıç ve sonuç itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir” (Bilmen 1972: 5; İzmirli 1981: 1; Danışman 1955: 2; Aydın 1979: 38; Uludağ 1982: 7). şeklinde tanımlanabilir. Kelâm’ın İslam kanunlarına bağlı kalması felsefe ile arasındaki temel ayrım noktasını oluşturmaktadır. Bu durum, konuları açısından benzerlikler taşısa da, metot ve amaç bakımından kelâm ve felsefeyi birbirinden ayırmaktadır.

Kelâm ilminin amacına göre tanımı ise şöyle yapılmaktadır: “Kelâm, deliller ortaya koymak ve şüpheleri yok etmek suretiyle dini akideleri ispat etme gücü kazandıran bir ilimdir” (Curcâni 1321: 23-26).¹⁵ Bu bakımdan da kelâm ilmi, akli ve nakli delillerle inanç esaslarını ispat etme gücü kazandırarak inanç esaslarıyla ilgili meydana gelebilecek şüpheleri ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Dini akideyi delillerle ispatın yanında, onu sürekli müdafaa ve muhafaza etmek de amaçları içerisinde yer alır. Burada kelâm ile akâid arasındaki en temel farklılık da ortaya çıkmaktadır. Buna göre kelâm ilmi, aklî ve naklî delillerin yanında sıklıkla da cedel ve münazara ismi verilen yöntemleri kullanarak muarızlarının delillerini çürütmeyi amaç edinirken, akâid ilminde bu türlü tartışmalara yer verilmez. İnanç esasları, olduğu gibi aktarılır ve öylece inanılması istenir. Akâid ilminde muarızların delillerine bakılmaksızın muarızlar reddedilir.

Akâidin tartışma olmaksızın inanç esaslarından özet olarak bahsetmesini göz önünde bulunduran bazı âlimler, akâidi Allah’ın zâtından, sıfatlarından, nübüvvet meseleleri ve ahiret hallerinden bahseden ilim diye tarif ederken, kelâmı ise “Hem bunlardan hem de bunlara kaynaklık teşkil etmesi bakımından bütün kâinattan bahseden bir ilimdir.” (Gölcük vd 1988: 12; *İslâm Ansiklopedisi* 1989, 2: 215). şeklinde tanımlamışlardır. Başka bir ifadeyle kelâm taklîdî imanın, tahkîkî iman oluşunun ilmidir. Kelâm hem kapsam, hem de metot açısından akâid ilminden farklılık gösterir. Kelâm entelektüel bir ilim olduğundan uğraştığı sorunlar da daha üst düzeydir.

Kelâm, İslam dininin bütününe yönelik eleştirileri cevaplamaya çalışan bir disiplin olduğuna göre, sadece inanç esaslarını savunmayı hedef almamalıdır. Zamanımızda küresel seviyede İslâm’a yöneltilen eleştiriler karşısında

14 Topaloğlu’nun Cürcani’nin et-Ta’rifat isimli kitabının “el-Kelâm” isimli maddesinden aktardığı tanım bu şekildedir (Topaloğlu 1981: 48).

15 Karşılaştırınız (Farâbî 1931: 71-72; İzmirli 1981: 2; Aydın 1979: 40; Uludağ 1982: 8).

da savunma görevini sürdürmelidir. Bu bakış açısıyla kelâmın yeniden tanımlanması gerekmektedir. Buna göre kelâm, İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen; bu ilkeleri aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen ve karşıt fikirlere yönelik olarak savunan bir ilim şeklinde tarif edilebilir (*İslâm Ansiklopedisi* 1989, 25: 196; *Sistemik Kelâm* 2006: 5). Kelâmın sadece savunmacı bir boyutu olduğunu söylemek doğru değildir. Kelâm sadece kendisini İslâm dairesi içerisinde sayan sapık fırkaların ya da İslâm dairesi içerisinde olmayan dini ve fikri oluşumların iddialarıyla uğraşmaz. Aynı zamanda İslami ilkelerin doğruluğunu hem aklî yöntemlere dayanarak hem de diğer müspet ilimlerden faydalanarak kanıtlamak ve açıklamak da onun amacıdır. Bu, kelâmın daha çok Müslümanlara dönük tarafıdır. Unutulmamalıdır ki dini-ahlâkî anlamda düzelme bireyden başlamaktadır. Bu düzelmenin temel şartı olan geçmişin özeleştirisini yapacak ve akıl yürütmeyi sağlayacak İslâmî ilimlerin başında ise kelâm gelmektedir. Kelâm insanlara doğru inanç ve isabetli davranışlardan oluşan hidayeti açıklamak, dünyada ve âhirette insanların mutluluğa ulaşmalarına yardımcı olmak gibi yüce bir misyonu üstlenmiştir. Ortaya koyduğu kanıtlar sayesinde Müslümanları taklit seviyesinden kurtarıp, bilerek inanma ve yaşama dercesine yükseltmek istemektedir. Bu yüzden kelâmın ilk ve en önemli muhatabı bizzat Müslümanlardır. Kelâm ilminin amaçları göz önüne alındığında, bu ilimle uğraşanların sorumluluk açısından da en ağır yüke sahip oldukları, toplumun kalitesinin ve standartlarının yükseltilmesinin en başta kelâmcılarla ilgili olduğu açıktır.

Kelâmın ilk dönemlerde dinin esaslarını ortaya koymaya çalışmasından dolayı Usûlü'd- Dîn, İslâm Dini'ni doğru anlama yorumlama faaliyetlerinin zirvesini temsil etmesi anlamında da Fıkhu'l- Ekber olarak isimlendirildiği bilinen bir durumdur. Kendisine verili kaynak olarak Kur'an'ı temel alması, kelâmı din bilimleri sınıfına, iman ilkeleri sonucunda insanları eyleme yönlendirecek bir şekilde yorumlanması, başka bir ifadeyle iman- amel ilişkisi tutumundan dolayı sosyal bilimler sınıfına, verili kaynağın insanın derûnî yapısını dikkate alan rasyonel bir tutumla yorumlanıp yeniden üretilmesi sebebiyle kültür bilimleri sınıfına yerleştirmektedir. Ayrıca kelâmın dış gerçeklik yani doğa vurgusu yönü de onun tabiat bilimleriyle ortak bir alanda buluşmasını sağlamaktadır. Bu anlamda kelâm, İslâm toplumuyla ilgili çok daha yapısal ve hayati öneme sahip problemlerle ilgilenmesi sebebiyle, diğer İslâmî disiplinlerden çok daha önce doğmuştur (*Sistemik Kelâm* 2006: 5-6).

Kelâm Adının Menşei

Sadeddin Taftazani, bu ilme kelâm adının verilmesinin sebeplerini şöyle sıralamaktadır:

1) Kelâmcılar inançla ilgili konuları tartışırken söze “*el- kelâm fi keza ve keza...*” yani, “şu konudaki kelâm şöyledir.” şeklinde başlarlardı.

2) İlk devirlerde bu ilmin en önemli ve meşhur konusu Allah’ın kelâm sıfatı ve Kur’an-ı Kerim’in mahlûk olup olmaması meselesi olduğundan bu adı almıştır.

3) Kelâm ilmi, sapık inançlılarla daha ziyade sözlü olarak mücadele eden bir ilim olduğundan bu adı almıştır.

4) Mantık ilmi, akli ve felsefi ilimlerde insana konuşma gücü kazandırdığı gibi, kelâm ilmi de dini ilimlerin gerçekliğini ortaya koymada insana konuşma gücü kazandırdığından bu adı almıştır.

5) Öğretilmesi ve öğrenilmesi farz olan ilimlerin ilki sadece kelâmla, yani sözle öğrenilir. Bunun için bu ilme kelâm denilmiştir.

6) Kelâmın mahiyeti ve hakikati, iki tarafın ortaya atacakları sözler ve tartışmalarla anlaşılır.

7) Kelâmdaki delillerin kuvveti sayesinde sanki “söz bu sözdür, bilinen diğer sözler değil” denilmiş olmaktadır. Nitekim iki sözden daha kuvvetli olanı için, “işte kelâm budur!” denir.

8) Kelâm, çoğu naklî deliller tarafından da desteklenen kesin delillere dayanmaktadır. Onun için Kalbte en fazla tesir yapan ve oraya nüfûz eden ilim budur. Bundan dolayı “yaralamak” manasına gelen “kelm” kökünden türetilen “kelâm” sözü bu ilme isim olarak verilmiştir (Taftazani 1991: 97-98).¹⁶

Kelâm İlminin Konusu

Kelâm ilmînin konusu, öncelikle Allah’ın zatı ve sıfatlarıdır. Aynı zamanda bütün iman esasları kelâm ilminin konusunu teşkil etmektedir. Geçmişten günümüze her dönemde kelâmın değişmeyen temel konuları iman esasları olmakla beraber, zamanla “varlık” ve “bilgi” konuları da kelâm ilminin konularına dâhil edilmiştir (İzmirli 1981: 3; Aydın 1979: 41; Gölcük vd 1988: 7). Bunların kelâmda konu edinilmesi, inanç esaslarının ispatına dönük olarak sağladıkları yararlılardan ötürüdür. Kelâm, varlığı, hâdis olması açısından ele alır. Buradan yaratıcının varlığını, teklîğini, eşsizliğini, öncesizliğini ve sonsuzluğunu ispatlar. Yine kelâmcı akıl yürütme ve mantık kanunları ve ilkelerinden yararlanarak akide esaslarını ispata yönelir. Böylece bilgi alanına giren her şey yani “malûm” kelâmın konusudur.¹⁷

16 Taftazani’ye göre bu sebeplerden bir yada birkaçı bu isimlendirmenin mantığını oluşturmaktadır.

17 Gazâlî’nin İslâm felsefesi ile ilgilenmesi ve mantık ilmini İslâmî ilimler arasına almasıyla birlikte kelâmın konusu, bu doğrultuda gelişmeye başlamış, hem dış

İslâm dünyasının fetihler sonucu genişlemesi ve Müslüman toplumun çeşitli inanç, felsefe ve kültürlere sahip milletlerle karşılaşması, diğer din ve kültürlere karşı İslâm esaslarının savunulmasını gerekli kılmıştır. Selefin uzak kaldığı bu savunmacı hareket, daha sonra Sünnî kelâmcılar tarafından sürdürülmüştür. Ancak bu hareketin Mu'tezilî düşünceye bir tepki olarak doğduğu unutulmamalı ve Mu'tezile'yi ehl-i bid'at olarak değerlendirdiği hatırlanmalıdır. Nitekim Gazâlî ve İbn Haldun gibi şahsiyetlerin, kelâmî Ehl-i Sünnet inancını koruyan ve ehl-i bid'atın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilim olarak görmeleri bu yaklaşımın eseridir (Gazâlî 1990: 23; İbn Haldun, 1991: 515).¹⁸ Gazâlî, Haşviyye ve Mutezile'nin dinin temel esasları ile aklın ilkele-

dünyada hem de zihinde mevcut varlıkları kapsayacak şekilde İslâm'ın ana ilkelerini doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren bütün bilgileri bünyesine almıştır. Böylece kelâmın konusu bilginin alanına giren herşey yani mâlûm olarak belirlenmiştir (Aydın 1979: 41; *İslâm Ansiklopedisi* 1989, 25: 197).

- 18 Selef'e göre kelâm, yetkili olmadığı sahalarda fikir yürütmek ve söz söylemek için insana cüret kazandıran, böylece akideyi sarsıntıya uğratan bir cereyandır. Selef her konuda olduğu gibi, özellikle itikâdî konularda da nakle bağlı kalmak konusunda azami titizliği göstermiş, akılcı bir tutum sergileyen kelâmcıları çok şiddetli bir şekilde kötölemişlerdir. İmam Mâlik, İmam Şafii, Ahmed b. Hanbel, ve Ebu Yusuf gibi selef âlimlerinin bu tarz sözleri, onların yaşadıkları dönemde Ehl-i Sünnet kelâmî henüz oluşmadığı için Ehl-i Bid'at olarak isimlendirdikleri Mu'tezile'yi hedef almaktadır. Ancak selefin sahip olduğu bu anlayış Ehl-i Sünnet kelâmî oluştuktan sonra da devam etmiştir. Selefi anlayışı savunan birçok kişi, kelâmî ve kelâmcıları tenkit etmiş, onları inancı sarsıntıya uğrattıkları, yetkili olmadıkları sahada konuşmak ve akılı nakle tercih etmekle suçlamışlardır (Gölcük vd 1988: 9). Ayrıca bkz (İrfan 2011: 138 vd.). Bu durum insanın en temel ve ayırıcı özelliği olan aklın devreden çıkarılmasının çok erken dönemlerde gerçekleştiğinin, Müslümanların zihni donukluğunun temellerinin çok önceleri atıldığı net bir göstergesidir. Selefin böyle bir tutum takınmasının izahı yapılırken, iman meselelerinin aklın ötesinde bir boyutunun olmasının gerekçe gösterilmesi, bu tarz düşüncelere haklılık zemini oluşturmaktan uzaktır. Unutulmamalıdır ki, İnsan Allah'ı ve O'nun gönderdiklerini de akılla anlamakta ve kabul etmektedir. Kelâmın, akâidin daha ileri ve entelektüel boyutu olup, zamanın gereklerine ve şartlarına uygun olarak ortaya çıkıp, geliştiği hatırdan çıkarılmamalıdır. Selefin inanç konularında kendisini yeterli, kelâmcıları yetersiz görmesi de garip bir durumdur. Eş'arî bu tarz düşünen insanların, kelâmcıları Usûlü'd- Dîn konusunda konuşmaktan men ederken, kendilerinin istedikleri konular hakkında konuştuklarını, âciz kalınca da konuşmaktan men olunduk dediklerini söyler. Eş'arî'ye göre işlerine gelince kendilerinden öncekileri delilsiz ve izahsız taklit eden bu insanların yaptıkları, bir nefis arzusundan, başkasına tahakküm etmekten başka bir şey değildir. (el-Eş'arî 1952a: 87-89). İslâm âlimlerinin çoğunluğu ise kelâmı çok önemli bir ilim olarak değerlendirmiş, onu öğrenip geliştirmenin farz-ı kifâye seviyesinde bir sorumluluk olduğunu iddia etmişlerdir (Gazâlî 1973: 239; Gazâlî 1971: 9; İbn Asâkir 1347: 359).

rini uzlaştırmayı başaracak yöntemlerden yoksun olduğunu, bunu ancak Ehl-i Sünnet'in başarabileceğini iddia etmiştir (Gazâlî 1971: 7-8).¹⁹ Ancak daha sonraki dönem kelâmcıları bu yaklaşımı doğru olarak görmemişler, Sünnî yönteme bağlı olsun olmasın dinin doğrudan doğruya itikâdî, dolaylı olarak da amelî hükümlerini aklî delillerle temellendirmeye yönelik bütün faaliyetlerin, kelâm kapsamına dâhil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Diğer taraftan günümüz araştırmacıları kelâmın sınırlarını iman esaslarının dışına çıkarıp her dinin doğruluğu adına yapılan bütün çalışmaların kelâm kapsamına alınması gerektiğini iddia etmektedir. Bununla da yetinmeyerek kelâmın sadece dinin esaslarını naklî ve aklî delillerle kanıtlayan bir ilim olmayıp siyasî ve içtimâî bütün problemleri çözmeye yönelik bir disiplin olduğu tezini ileri sürmüşlerdir (Hanefî 1988: 67-69; *İslâm Ansiklopedisi* 1989, 25: 196).²⁰

Kelâm ekollerinin ortaya çıkmasından sonra Ehl-i Sünnet çatısı altında iki farklı oluşumdan söz edilebilir. Çoğunluğunu hadisçilerin meydana getirdiği muhafazakâr Selefîyye âlimleri oluşumu ki, bunlar kelâm ilmine tepki göstererek Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalmak gerektiğini savunmuş, dinin ana ilkelerinin akılla yorumlanamayacağını iddia etmişlerdir. Bu oluşum *ehlü'l-hadis* olarak da isimlendirilmektedir.

Ehl-i Sünnetin diğer ana oluşumu ise Eş'ariyye ve Matüridiyye olarak anılan kelâm ekolleri tarafından meydana getirilmiştir. Bunlar Selef'ten farklı şekilde nasları hareket noktası olarak benimsemenin yanında, dinî ilkeleri aklî yorumlarla temellendirme yöntemini benimsemişlerdir. Bu oluşum *ehlü'r-rey* olarak da bilinmektedir.

Bu iki oluşum içerik ve metot açısından birbirine alternatifmiş gibi görünse de aslında biri diğerinden sonra gelerek öncekini tamamlamak şeklindeki bir sürecin farklı aşamalarını oluşturmaktadırlar. Bu sürecin birinci aşamasında akâid, ikinci aşamasında ise kelâm için içine girmektedir. Daha çok taklit yoluyla ya da çevre baskısıyla öğrenilerek benimsenen inanç meseleleri, entelektüel bir zeminde tartışılarak içselleştirilmekte, kişinin kendisinden de bir şeyler katması suretiyle birer iman konusuna dönüşmektedir. İmanın olu-

19 Mu'tezile'yi aşağılayarak eleştiren bu anlayışı şiddetle reddeden, onların ihlâs sahibi bir güç şeklinde düelloya çıkarak ve İslâm düşmanlarının tuzaklarını bozan, inanmış ve cesaret sahibi neferler olduğunu iddia eden araştırmacılar da vardır (İrfan 2011:144).

20 Aynı tarz yaklaşımlara geçmişte de rastlanmaktadır. Örneğin İbn Haldun, imamet meselesinde Şia'nın imamın nasla ta'yin olmasına dair olan görüşlerinin kabul görmediğini, imametın umûmun maslahatı ve menfaati ile ilgili olduğu şeklindeki görüşün ispatlanarak kelâm ilmi meselelerine eklendiğini, bu meselelerden bahseden ilme de kelâm ilmi dendiğini söylemektedir (İbn Haldun 1991: 535).

şumunda ne tek başına akfî ölçütlerin ne de sadece duygusal yönelişlerin yeterli olamayacağı açıktır. Bu ikisinin bir arada biri diğerini tamamlayacak ve geliştirecek şekilde rol almaları gerekmektedir.

Unutulmamalıdır ki, kelâm akâidin hem içerik hem de metot açısından rekabet gücünün yetersiz kaldığı bir sürecin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan sorunlar karşısında da iman gücüyle değil, akıl gücüyle hareket etmek gerekmektedir. Çünkü iman nesnel değil, öznel. Öznel olan şeyler ise herkesi bağlamaz ve ikna edici olmaz. Bu çerçevede İslâm'a yönelik eleştirilerin nesnel bir ölçüt olan akılla cevaplanması gerekir. Kelâm ilmi, bütün ilimlerden faydalanarak başta akıl yürütme ve cedel olmak üzere tüm teknikleri de kullanarak cevaplar üretebilecek kapasiteye sahip ilk ve en önemli ilimdir. Bu anlamada kelâm ilmiyle uğraşan insanların sıradan kişiler olması düşünülemez.²¹ Kelâmcının ana kaynağı Kur'an'ı doğru anlayan, topluma yakın, aktüel yaşamı takip eden, entelektüel birisi olması gerekmektedir. O halde kelâm üst düzey özelliklere sahip, donanımlı kişilerin uğraşması gereken bir ilim olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnanç insanda çocuksu ve irrasyonel olarak başlayan, sorgulanarak gelişen ve yaratıcı düşünceyle olgunlaşan bir seyir izlemektedir. Bu süreç, bireyin psikososyal gelişim aşamalarıyla uyumlu bir görünüm sunar. Diğer taraftan bilinçli aileler, örnek kişiler, kurumlar, bireysel deneyimler, çevrede meydana gelen çeşitli olaylar, yaşanan buhranlar, bilinçli davranışlar, seçimler, bireyin duygu ve düşünce dünyasında ortaya çıkan değişim ve gelişmeler, inancın imana evrimini sağlayan etkenler olarak sıralanabilir (Kayıklık 2005: 145; Clark 1961: 227-232).

Bireyin inancının gelişim evresini açıklamaya çalışan Fowler'a göre, imanın oluşumunda birbirinden farklı özellik gösteren yedi aşama vardır (Fowler 1986: 15-40). Beşinci aşama bireysel-düşünsel imanın oluşumunun gerçekleştiği evredir. Bu iman türü genç yetişkinlik dönemi ve sonrasında gö-

21 İmam Gazâlî, kelâmcıları tehlikeli bir ilacı zamanında yerine ve derecesine göre kullanmayı bilen, ihtisas sahibi doktorlara benzetmektedir ve bu düşüncesinin izahını şöyle yapmaktadır: “Sanat ve ziraatla uğraşan avam takımını mücadele ilmi katılmaksızın sâde olarak öğrendikleri ve edindikleri saf ifikatları ile başa bırakmak lazımdır. Zira şüphe vermesi, akîdelerini sarsması ve düzelme imkânının tehlikeli olması bakımından kelâm ilmi onların hakkında sadece zararlıdır.” (Gazâlî 1973: 247). Görülüyor ki Gazâlî, sıradan insanların kelâm ilmi ile uğraşmalarını hoş karşılamamakta, entelektüel, aktüel ve ilmi ve benzeri yönlerden belirli bir seviyenin altındaki insanların kelâm ilmi ile uğraşmalarının onlara getirebileceği ciddi riskler konusunda uyarıda bulunmaktadır. Ayrıca kelâmın hayâtî öneme sahip rolüne de vurgu yapmaktadır. Buna göre sıradan insanlara akâid bilgisi yeterlidir.

rülür. Bu aşamada birbirini izleyen ya da aynı anda ortaya çıkan iki durum belirlir. Birincisi daha önce kazanılan inançlar, değerler ve bağlılıkların eleştirel bir bakışla gözden geçirilmesi zorunluluğudur. Burada, dışsal otoriteye olan güvende bir eksilme görülür ve otoritenin yeni yeri benliktir. İnanç ve ideoloji nesnel bir şekilde yeniden gözden geçirilir. İkincisi ise, daha önceki roller ve ilişkiler tarafından oluşturulan benliğin, kimlik sorunu ile mücadeleye girmesi zorunluluğudur. Bu, şu anlama gelir: birey yetişkinlik dönemine girmeden önce sahip olduğu çevre, roller ve sorumluluklara göre bir benlik oluşturur. Yetişkinlik dönemine girince, yeni dönemin getirdiği yeni çevre, rol ve sorumluluklara göre, yeni bir benlik geliştirir (Kayıklık 2005: 143).

Bireyin olgun bir inanca sahip olmasının üç aşama sonucunda gerçekleştiğini ileri süren Allport'a göre, çocukluk döneminin sözel ve irrasyonel inancı, daha sonra oluşan şüphelerle sarsılıp, şüphelerin birey tarafından ortadan kaldırılmasıyla olgulaşmaya başlar. Üçüncü ve son aşamada ise, şüpheden ayrı yaratıcı düşünceye paralel olarak gelişen inanç, olgun bir imana dönüşür (Allport 1950: 139-140; Kayıklık 2005: 139-140).

Bu anlamda İmam- Hatip Liseleri müfredatı içerisindeki kelâm ve akâid dersleri için de bir değerlendirme yapılabilir. Akâid ve kelâm ile ilgili anılan özellikler dikkate alındığında, bu liselerde kelâm yerine akâid okutulması daha isabetli görünmektedir. Akâid İmam-Hatip liselerinde okuyan öğrencilerin entelektüel ve aktüel gerçeklerine uyum sağlamak konusunda çok daha uygundur. Bu seviyedeki öğrencilerin inanç esaslarını öğrenmekle yetinerek, işin felsefesini daha ileride üniversite seviyesinde yapmaları gelişimleriyle de paralellik göstermektedir.²² Söz konusu öğrenciler akâid ve kelâm arasındaki

22 Bu konuda benzer görüşler için (Bozyel 2005: 321). İbn Haldun öğrenim sürecinde seviyenin önemini şöyle vurgulamaktadır: “Bil ki, bilgiler öğretilirken ancak derece derece ve az az öğretmek usûlü takip edildiği takdirde o öğretim öğrenciler için faydalı olur. İlk önce öğretilecek olan bilgi ve fennin her bölümünün esasını teşkil edecek meseleler öğretilmeli, öğrencinin aklının öğretilecek meseleleri kavrayabilme kabiliyeti, derecesi göz önünde tutularak bu meseleler kısa bir şekilde açıklanmalıdır. Öğretilmekte olan bilginin sonuna kadar bu metod takip edilmelidir. Bu sistemi takip etmenin bir sonucu olarak öğrenci bu alanda bilgi ve yetenek kazanır...” (İbn Haldun 1991: 144-145). Zamanımız psikologları da öğrenilen şeylerin önce yerleştiğine, daha sonra olgunlaştığına işaret etmektedir. Bu yüzden öğrenilen şeylerin yerleştikten sonra olgunlaşabilmesi için zamana ihtiyaç vardır. Aşamalara dikkat edilmez ise bilgiler karışabilir. Bu şekilde bir öğretim sakıncalıdır. (Tunç 1950: 84-85). Buna göre öğretimde esas alınacak hususları şu şekilde sıralayabiliriz:

- a) Öğrencinin zihni kabiliyeti göz önünde bulundurulmalı,
- b) Önce öğretilecek ilmin ana çizgileri verilmeli,
- c) Bilgiler belli süreler takip edilerek aşama aşama öğretilmelidir (Yüksel 1991: 183).

farkı kavrayamamaktadır. Birbirinden farklı olan bu iki ders, öğretmenin de yetersiz olduğu durumlarda iyice birbirine karışmaktadır. O halde bu liselerde kelâm derslerinin kaldırılarak akâid derslerinin okutulmasına devam edilmesi daha uygun olacaktır.

İmam- Hatip liselerinde kelâm okutmak ne kadar hatalı bir iş ise, üniversitelerde akâid okutmak da en az onun kadar hatalıdır. Güçlü akâid bilgisini lise seviyesinde alan kişiler, üniversite sıralarında gerekli aklı olgunluğa ulaşmanın yanı sıra, aktüel ve kültürel birikimleriyle kelâm ilminin metotlarını kullanabilecek, konularını da tartışıp kavrayabilecek bir altyapıya sahip olmaktadır. Üniversiteler inanç konularının enine boyuna tartışılarak, nasıl birer iman meselesine dönüştüğünün anlaşılacağı ortamlardır.²³

Sonuç

Kelâm ve akâid gerek konu ve kapsam, gerekse metot açısından birbirinden farklı iki alandır. Bu ayrışma işin en başında iman ve inanç olguları arasındaki farklılıklardan kaynaklanmakta, kelâm iman konularını incelerken, akâid inanç meseleleriyle uğraşmaktadır. İman bilişsel bir sürecin sonucunda, inançtan farklı olarak, çevreden ezberden öğrenilen bir şey olmanın ötesinde, bireyin kendisine has, öznel olarak ortaya çıkardığı bir olgudur. Bu yönüyle iman, inançtan daha gelişmiş, daha değerli ve daha güzeldir. İman vücudun bütün hücreleriyle, bütün benliğiyle kabul ettiği bir şeydir. İçerisinde devamlı olarak barındırdığı şüphe ile de inanç meselelerinden ayrılmakta, inanç meselelerinde görülmeyen tartışarak kabul edilmiş, iman konularının en temel karakteristiğini oluşturmaktadır. Ancak buradaki şüphe, insanın imanını sürekli canlı ve zinde tutmasını sağlayacak ve bu yönüyle kişinin imanını geliştirip, güçlendirmesine katkı sağlayacak bir özellik taşımaktadır. Bu “pozitif şüphe” olarak isimlendirilebilir ve doğal olarak insanı inkâra götüren şüpheden farklıdır.

23 Ünlü Türk Bilgin Katip Çelebi bundan yaklaşık üç yüzyıl önce, aklı ilimlerin ve özellikle de Kelâm ilminin medrese programlarında ihmal edilerek önemsizleştirilmesini üzülerken şu şekilde ifade etmektedir:”Lakin nice boş kafalı kimseler İslâm’ın başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp cansız taş gibi akıllarını kullanmadan salt taklit ile donup kaldılar. Aslımı sorup düşünmeden ret ve inkâr eylediler. Felsefe ilimleri diye kötüleyip, yeri göğü bilmez cahil iken bilgin geçindiler. Onlar Allah’ın göklerde ve yerlerdeki o muazzam mülk ü saltanatına, Allah’ın yarattığı herhangi bir şeye, belki ecellerinin yaklaşmış olduğuna da bakmadılar. Kuran’ın tehdidi kulaklarına girmedi. Yere ve göklere bakmayı öküzü gibi göz ile bakmak sandılar.” (Katip Çelebi 1972: 9).

İslâm düşünce geleneğinde, inkâra götürecek şüphe korkusundan olsa gerek, ilk dönem âlimlerinin çoğu kez inanç konularını tartışmaktan kaçındıkları, aklın bu türlü konularda yeterli olamayacağını düşündükleri görülmektedir. Bu anlayış etkisini günümüze kadar da sürdürmüştür. Böylece inanç konularını akla dayalı olarak yorumlamanın ve temellendirmenin hoş karşılanmadığı bir zihniyet, Müslüman geleneği içerisinde ilk dönemlerden beri var olmuştur. Ancak gerek Allah'ın varlığını, gerekse O'nun emirlerini doğru olarak anlayıp, buna uygun bir hayat felsefesi oluşturmanın temel şartı aklımızı kullanmaktır. Ayrıca inanç ilkeleri üzerinden İslâm Dini'ne yapılacak her türlü saldırı ve eleştiri de ancak akılla cevaplanabilecektir. Çünkü Müslüman olmayan birinin Kur'an ayetlerini delil olarak kabul etmesi mümkün değildir. İmam Maturidî'ye göre ilahi bir mesaja gerek kalmadan insanın Allah'ın varlığını ve birliğini anlamasının vacip hükmünde oluşu, düşünce geleneğimiz de akla verilen değeri göstermesi açısından önemlidir.

Kelâm, inanç meselelerini yorumlamak ve temellendirmek konusunda akla ilk sırada yer verir. Kelâm, toplumda her türlü gelişmeye kaynak oluşturacak bir işleve sahiptir. Bu açıdan bakıldığında kelâm yaşamsal öneme haiz bir bilim, kelâmcı ise toplumsal yaşamın kalitesinin yükselmesinin, kaliteli mal ve hizmet üretilmesinin en öncelikli sorumlusudur. Dolayısıyla kelâm, zaman zaman kendisiyle karıştırılan akâide göre çok geniş bir kapsama sahiptir. İnanç meselerinin tamamı ve bunlara kaynaklık eden her şey kelâm ilminin ilgi alanına girmektedir. Bu yüzden kelâm, tüm ilimlerden ayırt etmeksizin faydalanır.

Uğraştığı konuların aktüel ve entelektüel boyutları dikkate alındığında eğitim alanında, ilk öncelikle sağlam bir akâid eğitiminden sonra, kelâm eğitimi verilmesi daha uygundur. Bilgi, birikim ve akılsal olgunluk açısından yeterli bir altyapıya ve gelişmişliğe sahip olmayan insanların kelâm eğitimi alması, zararlı sonuçlar ortaya çıkarabilir. Şüphe, pozitif olarak değil, negatif etkide bulunarak, bireyin inandığı tüm dinî değerlerden uzaklaşmasını sağlayabilir. Lise seviyesindeki bir öğrenciden inanç konularının felsefesini yapmasını istemek, konu ile ilgili yapılan tüm tartışmaları kavramasını beklemek kanaatimizce yanlıştır. Bu yüzden lise seviyesindeki derslerin akâid eksenli, üniversite seviyesindeki derslerin ise kelâm odaklı olması gerekir. Lise seviyesinde kelâm okutmak ne kadar yanlış ise, üniversite seviyesinde akâid okutmak da o kadar yanlıştır.

Kaynaklar

- Akbulut, Ahmet (2001). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif Matb.
- Allport, G.W (1950). *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. London: Collier-Macmillan Ltd.
- Hazırlayanlar: Kemal Demiray- Ruşen Alayhoğlu (1970). *Ansiklopedik Türkçe Sözlük*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yay.
- Atay, Hüseyin (1995). *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*. Ankara: Semih Ofset.
- Ay, Mahmut (2011). “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *AÜİFD*, 52 (1), Ankara.
- Aydın, Ali Arslan (1984). *İslâm İnançları: Tevhid ve İlm-i Kelâm*. 1, İstanbul: Gonca Yay.
- (1979). *İslâm İnançları ve Felsefesi*. Ankara: DİB Yay.
- Bağdadî, Ebu Mansûr, Abdulkâhîr b. Tahrîr et- Temîmi, (1981). *Usûlü’-d-Dîn*. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde.
- Bakıllânî, Ebubekir Muhammed b. Tayyib, (1987). *Temhîdu’l-Evâil ve Telhîsu’-d-Delâil*. nşr: İmâmuddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1972). *Muvazzaf İlm-i Kelâm*. İstanbul: Bilmen Yay.
- Bozyel, Resul (2005). “Müzakereler”, *İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim* içinde. Yayına Hazırlayan: Mahmut Zengin, İstanbul: Dem Yay.
- Cevherî, İsmail b. Hammad (1979). *es-Sıhah*. 5, Beyrut: Dâru’l-İlim.
- Clark, W.H. (1961). *The Pyschology of Religion:An Introduction to Religious Experience and Behaviour*. New York: The Macmillan Co.
- Curcâni, es-Seyid eş- Şerif, Ali b. Muhammed (1321). *Şerhu’l- Mevâkıf*. 1, İstanbul: Daru’t-Tıbaati’l-Âmire.
- Cüveynî, Ebu’l Maâli Abdülmelik b. Abdillâh (1979). *el-Kâfiye fi’l-Cedel*. Nşr: Fevkiye H. Mahmud, Kahire: Matbaatu’l-Halebî.
- el-Cuveynî, İmâmü’l- Harameyn (2010). *Kitâbü’l-İrşâd*. Tercüme: Adnan Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar. Ankara: TDV Yay.
- Cozo, Muhammed Ali (1983). *Mefhûmu’l-Akl ve’l-Kalb fi’l-Kur’ân ve’s-Sünne*. Beyrut: Daru’l-ilm.
- Çağbayır, Yaşar (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük*, 1. İstanbul: Ötüken Yay.
- Danışman, Nafiz (1955). *Kelâm İlmine Giriş*. Ankara: AÜİF Yay, Son Havadis Mat.
- *Dini Kavramlar Sözlüğü* (2005). Haz. İsmail Karagöz. Ankara: DİB Yay.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit (1982). *Fıkh-ı Ekber*, Çev. H.Basri Çantay, Ankara: DİB Yay.
- Erdem, Sabri (2007).“Anlambilim Açısından İman Sözcüğü”. *AÜİFD*, 48 (1), Ankara.
- Esen, Muammer (2008). “İman Kavramı Üzerine”, *AÜİFD*. 49 (1), Ankara.
- el-Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail (1952 a). *fi İstihsâni’l- Havz fi İlmi’l-Kelâm*. Beyrut: Matbaatü’l-Katolikiyye.
- (1952 b). *Kitâb’l-Lum’a fi’r-Reddi alâ Ehl’i-Ziyağ ve’l-Bid’a*. Neşreden: Richard Mc Carthy, Beyrut: Matbaatü’l-Katolikiyye.
- Fahreddin Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, (2002). *Kelâm’a Giriş(el-Muhassal)*. Çev.: Hüseyin Atay, Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yay.
- Farâbî (1931). *İhsâu’l-Ulûm*. Neşreden: Osman M. Emin. Kahire: Matbaatu’s-Saade.

- Firûzâbâdî (1268/1272). *Okyanusu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l- Muhît*. Trc. Ahmed Asım, 1-3, İstanbul: Daru't-Tıbaaati'l-Âmire.
- Fowler, J. W. (1986). "Faith and the Structuring of Meaning". *Faith Development and Fowler* içinde, ed. by C. Dykstra & S. Parks, Birmingham: Religious Education Press.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman (1988). *Kelâm*. No: 47, Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Hançerlioğlu, Orhan (1984). *İslam İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hanefî, Hasan (1988). *Mine'l-Akide ila's-Sevra*. 1, Beyrut: Dâru't-Tenvîr.
- Hökelekli, Hayati (1993). *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yay.
- el-İsfahâni, Rağıb (2010). *Müfredât*. Çev. ve notlandıran: Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yay.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. El-Hasan b. Hibetullah (1347). *Tebyînu Kizbi'l- Müfterî fimâ Ünsibe ilâ'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Şam: Matbaatü't-Tevfik.
- İbn Fâris (1366). *Mu'cemu Mekâyısu'l- Lüğa*. 1-4, Mısır: Daru'l-İhyâi'l-Kütibi'l-Arabi.
- İbn Haldun (1991). *Mukaddime*. Çev. Zeki Kadiri Ugan, 2, Ankara: MEB Yay.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (1320). *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l- Ehvau ve'n-Nihal*, 3. Mısır: Matbaatu'l-Edebiyye.
- İbn Manzûr (1955). *Lisânu'l-Arab*, 13. Beyrut: Daru Beyrut.
- İbn Teymiye (1985). *İman Üzerine*. Çev. Salih Uçan, İstanbul: Pınar Yay.
- İmam Gazâlî (1973). *İhyâu Ulümü'd-Dîn*. Çev. Ahmed Serdaroğlu, 1, İstanbul: Bedir Yay.
-(1971). *İtikatta Orta Yol*. Çev. Kemal Işık, Ankara: AÜİF Yay.
-(1990). *el-Munkızu min ed-Dalâl*. Çev. Hilmi Güngör, Ankara: MEB Yay.
- İrfan, Abdulhamid,- (2011). *İslâm'da İtikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*. Tercüme. M. Saim Yeprem, Ankara: TDV Yay.
- *İslam Ansiklopedisi* (1989). 2-25, İstanbul: TDV Yay.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1981). *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yay.
- İzutsu, Toshihiko (1984). *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. Çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay.
- , *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş, Ankara: Kevser Yay.
- Kadı Abdulcabbar (1996). *Şerhu Usûli'l-Hamse*. nşr: Abdulkерim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Katip Çelebi (1972). *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ahakk*. Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: MEB Yay.
- Kayıklık, Hasan (2005). "Psikolojik Açından İnanç, İman ve Şüphe" , *AÜİFD*, 46 (1). Ankara.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir (1372). *el-Câmi'li Ahkâmi'l- Kur'an*. Tahkik: Ahmet Ebulalim, 13, Kahire: Daru'ş-Şa'b.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansûr (2009). *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*. Tercüme: Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yay.
- Meadov, M.J & Kahoe. R.D. (1984). *Psychology of Religion: Religion in İndividual Lives*. New York: Harper & Row.
- Mustafa, İbrahim ve üç arkadaşı (1986). *Mu'cemu'l- Vasit*. İstanbul: Çağrı Yay.

- en-Nedvi, Ebu'l- Hasen (1986). *Kur'an ve Sünnette İtikad-İbadet ve Ruh Terbiyesi*. Ter.: M. Ali Seraceddin, İstanbul: Risale Yay.
- en-Neseî, Ebu'l- Muîn Meymûn b. Muhammed (2003). *Tabsiratü'l- Edille fî Usûli'd- Dîn*. Tahkik ve Yayına Hazırlayanlar: Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün, 2, Ankara: DİB Yay.
- Bezmez, s. Brown C.H. (2001). *Redhouse Turkish-English Dictionary*. İstanbul: Sev Matb.
- es-Sabuni, Nureddin (2005). *el-Bidâye fî Usûlü'd-Dîn-Mâtürîdiyye Akâidi*. Ankara: DİB Yay.
- *Sistemantik Kelâm* (2006). Ş.Ali Düzgün - ud. Ankara: Anküzem.
- et- Taberî, Muhammed b. Cerir (1405). *Câmi'ül- Beyân an Te'vili Âyi'l- Kur'an*, 26. Beyrut: Dâru'l- Fikr.
- Taftazani, Sadeddin (1991). *Şerhu'l- Akâid- Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay.
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç (1998). *Din Nedir?*. Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: Kaknüs Yay.
- Topaloğlu, Bekir (1981). *Kelâm İlmi*. İlaveli 6. Baskı. İstanbul: Damla Yay.
- Tunç, M. Şekip (1950). *Psikoloji Dersleri(Terbiye Bakımından)*. İstanbul: İÜEF Yay.
- *Türkçe Sözlük* (1988). TDK, Ankara: TTK Basımevi.
- Uludağ, Süleyman (1982). *Akâid ve Kelâm XI. Sınıf*. İstanbul: Marifet Yay.
- Uyanık, Mevlüt (1997). *İslâm'ın İnanç İlkeleri*. Ankara: Esin Yay.
- Vergote, Antoine (1999). *Din İnanç ve İmansızlık*. Çev. Veysel Uysal İstanbul: İFAV Yay.
- Yüksel, Emrullah (1991). "İmam Hatip Liselerinde Akâid ve Kelâm Öğretimi". *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri* içinde, Ankara: DİB Yay.

T.C. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞININ ÇOCUK KİTAPLARI YAYINLARINDAN “İNANIYORUM SERİSİ” ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Halise Kader ZENGİN**

Öz

Bu alışmada T.C. Diyanet İŞleri Başkanlığı'nın ocuk dinî kitapları üzerinde bir analiz gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın temel sorusu “T.C. Diyanet İŞleri Başkanlığı ocuk dinî kitaplarından İnanıyorum Serisi ocuklara göre midir?” Bu ana soruya bağlı olarak; İnanıyorum Serisinde hangi konular işlenmektedir?, Dinî gelişim açısından çocuklara uygun olmayan anlatım ve kavramlar var mıdır? Sorularına cevap aranmıştır. Nitel desenli içerik analizine dayalı bir çalışma sonucunda eserlerin muhtevası, yapılan yanlış yönlendirmeler, gelişimle bağdaşmayan davranış içerikleri, dinî gelişim açısından anlaşılması g içerik ve kavramlar şeklinde bulgular sıralanmış ve yorumlanmaya alışılmıştır.

Anahtar Szckler: T.C.Diyanet İŞleri Başkanlığı, ocuk, Dinî Yayınlar, İnanıyorum Serisi.

Abstract

An Analysis on The Children's Books by the Department of Religious Affairs of Turkey (From The Series, “I Believe in ...”)

In this study, an analysis has been conducted on the religious books for children published by the Department of Religious Affairs in Turkey. The basic question to ask here is whether (from the series “I Believe in”) these books are appropriate for children or not. In connection with this question, which topics have been dealt with the series for children, called “I Believe in ...”? Are there any topics or concepts which are religiously inappropriate for children? These questions were tried to have been answered. As a result of this study based on qualitative (pattern) text analysis, the content of these works, the misleading information, the content with discrepancies for children's devel-

* Bu makale, III. ocuk ve Genlik Edebiyatı Sempozyumu'nda (05-07 Ekim 2011) sunulan “T.C. Diyanet İŞleri Başkanlığının ocuk Kitapları Üzerine Bir İnceleme” başlıklı bildirin'in üzerinde çalışılarak geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri (Din EĞitimi) Ana Bilim Dalı, kzengin@divinity.ankara.edu.tr

opments, and other concepts and items difficult to understand and interpret in terms of religious development have all been taken into account and dealt with.

Keywords: Department of Religious Affairs in Turkey, Children, Religious Publications, “I Believe in ...” Series.

Giriş

T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, Müslüman toplumun inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle görevlidir.¹ Çok sayıda birimle çalışan Başkanlık bu görev ve sorumlulukların bir kısmını bünyesinde bulunan Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü'nün faaliyetleri ile gerçekleştirmektedir. Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü “Toplumu din konusunda aydınlatmak amacıyla gerçek ve elektronik ortamda basılı, sesli ve görüntülü eserler hazırlamak, hazırlamak, bunları inceleyerek yayımlamak, süreli yayınlar yapmak ve gerektiğinde ücretsiz yayın dağıtmak, dinî bakımdan daha teferruatlı incelenmesi gereken eserleri Din İşleri Yüksek Kurulunun olumlu görüşünü aldıktan sonra yayımlamak” (6002 Sayılı Kanun) la görevlidir.

Dini Yayınlar Dairesi çeşitli yaş gruplarına yönelik yayın faaliyetleri arasında çocuk ve gençlere yönelik yayın yapmayı da yayın politikası ve hedefleri arasında zikretmektedir. (<http://www.diyanet.gov.tr/yayin/default.asp> (erişim 20.09.2011)). Bu bağlamda Başkanlık ilk defa çocuklara yönelik 1972 yılında iki eser yayınlamıştır. Bunlardan birisi Cahid Yazar'ın *Allah Zulme Razı Olmaz* diğeri Rıza Akdemir'in *İnci Taneleri (Manzum)*'dir.² Başkanlık 1979 yılında da Diyanet Çocuk Dergisi'ni yayınlamaya başlamış ve bu süreli yayını çıkarmaya halen devam etmektedir. 1972-2010 yılları arasında toplam 219 eser yayınlanmıştır.³

1 Geniş bilgi için bk. 1965 tarihli 633 sayılı “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun”.

2 1972 yılında 2, 1974 yılında 21, 1975 yılında 1, 1979 yılında 1, 1980 yılında 1, 1981 yılında 10, 1982 yılında 17, 1984 yılında 5, 1986 yılında 1, 1987 yılında 3, 1988 yılında 2, 1990 yılında 1, 1991 yılında 2, 1992 yılında 5, 1995 yılında 1, 1996 yılında 6, 1997 yılında 17, 1998 yılında 14, 1999 yılında 1, 2000 yılında 5, 2001 yılında 11, 2002 yılında 20, 2003 yılında 3, 2004 yılında 9, 2005 yılında 4, 2006 yılında 2, 2007 yılında 13, 2008 yılında 16, 2009 yılında 15, 2010 yılında 10, (http://www.diyanet.gov.tr/yayin/sd_dizilerine.pdf (erişim 20.09.2011)).

3 Çocuk yayınları konusunda değerlendirmede bulunan Bulut, Başkanlığın çocuk yayınları açısından en zayıf dönemini 1991-2000 yılları arası kabul etmekte ve bunun nedenini daha önce çocuk dergilerinde yayınlanan hikâye ve çizgi romanların bu tarihlerde çocuk yayını olarak kitaplaştırılmasında görmektedir. Geniş bilgi için bk. (Bulut 2001: 63).

Çocuklara yönelik yazılmış eserler, yetişkinler muhatap alınarak hazırlanan yapıtlardan ayrılmakta ve “çocuk edebiyatı” alanına dâhil edilmektedir.⁴ Bu anlamda çocuk kitapları, olay, olgu ve durumların sanatçı bakış açısıyla yorumlandığı eserlerdir. (Sever 2010: 20) Sever’e göre fen bilgisi, doğa olayları vb. konularda çocuklara bilgi vermek üzere yazılan eserler dışında çocuk kitaplarının öğretici olmaktan çok duyarlık kazandırmaya, düşünmeye ve duyumsayarak karar vermeye yönlendirmeyi amaçlamalıdır. (Sever: 24).

Çocuk kitaplarının çocukların dilsel, bilişsel, sosyal, kişilik gelişiminde rolü ve önemi tartışılmazdır. Çocukların ihtiyaç, beklenti ve yönelimlerine uygun iyi hazırlanmış çocuk yapıtları onların gelişimlerini destekleyip teşvik etmektedir. Benzer şeyleri çocukların dinî gelişimleri için de ifade etmek mümkündür. Çocukların manevi-dinsel gelişimlerine uygun olmayan yapıtlar ise onların kişilik ve yaşantılarında aşılması ve telafi edilmesi güç sorunlara yol açabilecektir. Çocuk yapıtlarında görülen niceliksel artışın çocuklara yönelik dinsel içerikli kitaplarda da benzer olduğu ifade edilmelidir.⁵

Eser sayısının artışına rağmen çocuklara yönelik din eğitimi yayınlarının yeterince incelenmediği söylenebilir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında ağırlıklı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Süreli Yayınlarını inceledikleri (Kaya 1995; Yıldız 2004; Kurt 2008; Demiryürek 2009; Akçay 2010). Başkanlıktan çıkan kitapların ise analize tabi tutulmadığı görülmüştür. Bu durum yapacağımız çalışmanın gerekliliğini ve önemini arttırmaktadır.

4 Çocuk edebiyatı, “...temel kaynağı çocuk ve çocukluk olan; çocuğun algı, ilgi, dikkat, duygu, düşünce ve hayal dünyasına uygun; çocuk bakışını ve çocuk gerçekliğini yansıtan; ölçüde, dilde, düşüncede ve tiplerde çocuğa göre içeriği yalın biçimde ve içtenlikle gerçekleştiren; çocuğa okuma alışkanlığı kazandırması yanında edebiyat, sanat ve estetik yönden gelişmesine katkı sağlayan, çocuğu duyarlı biçimde yetişkinliğe hazırlayan bir geçiş dönemi edebiyatıdır.” (Şirin 2007: 16).

5 Tarihi sürece göz atıldığında çocuklara yönelik ilk ciddi eserin 1859 yılında Kayserili Dr. Rüştü tarafından *Nuhbetüin Etfal* adlı Arapça alfabe kitabının arkasına eğlendirici fabl, hikâye ve öyküler koymak suretiyle hazırlanmıştır (Aytaş 2007: 41). İslâm geleneğinde çocuklara yönelik eserlerin daha çok Kur’an, hadis, dinî kıssalar ve hikâyelerle şekillendiği görülmektedir. Çocuklar tekerleme, bilmece, efsane, destan, masal, mesnevi gibi dinî ahlakî edebî ürünleri dinleyip öğrenmektedir. 1970-1980 yılları çocuk dinî yayıncılığının dönüm noktası kabul edilir. Bu dönemde milliyetçi ve kahramanlık dolu eserlerde artış gözlenmektedir. 2000’li yıllarda çocuk edebiyatında modernleşme yaşanır ve bu doğrultuda eserler verilir (Mert 2007: 27-28, 31).

Yapılan bu çalışmada çocuk ve gençlik yayınlarına önem veren T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çocuk kitaplarının incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Başkanlık yayınlarından çıkan "İnanıyorum Serisi" ; *Beni ve Her Şeyi Yaratan Allah* (Gülcan 2009), *En Güzel Örnek Peygamberler* (Yaşa 2009), *Bizim İçin Dua Eden Melekler* (Arslan 2009), *Yol Gösterici Kutsal Kitaplar* (Demirbağ 2009), *Sonsuz Hayat Ahiret Yurdu* (Abak 2009), *Onun Dediği Olur Kaza ve Kader* (Çalıkçı 2009) kitapları incelenmiştir. Bu dizinin seçilmesinin temel nedeni çalışmaya başlandığı tarihte en son çıkan eserlerden olmasıdır. Diğer eserler daha önce basılanların farklı dillerde tekrar yayınıdır. Bu çerçevede araştırmanın temel sorusunu "T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı çocuk dinî yayınlarından 'İnanıyorum Serisi' çocuklara göre midir?" oluşturmaktadır. Bu ana soruya bağlı olarak; İnanıyorum serisinde hangi konular işlenmektedir?, Eserlerde dinî gelişim açısından çocuklara uygun olmayan anlatımlar var mıdır? Eserlerde çocukların dinî gelişimleri bakımından anlamları güç olacak kavramlar kullanılmış mıdır?" soruları sorulabilir.

1. Yöntem

Araştırma Nitel Desenli⁶ bir çalışmadır. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasından çıkan; *Beni ve Her Şeyi Yaratan Allah*, *En Güzel Örnek Peygamberler*, *Bizim İçin Dua Eden Melekler*, *Yol Gösterici Kutsal Kitaplar*, *Sonsuz Hayat Ahiret Yurdu*, *Onun Dediği Olur Kaza ve Kader* kitapları içerik analizi yoluyla incelenmiştir. Eserlerin incelenmesinde birçok hususa dikkat edilebilir: Eserleri biçimsel ve içeriksel özelliklerinin yanında kullanılan resimlerin uygunluğu açısından da analiz etmek mümkündür. (Celepoğlu 2007: 54-56,63; Zengin vd. 2007: 124-126; Oğuzkan 2006: 371-380). Ancak bu çalışmada eserler dinî gelişime uygunluk açısından incelenmiştir.

İçerik analizini (bk. Mayring 2011: 166-123) gerçekleştirmede Maxqda 10⁷ bilgisayar yazılımı kullanılmıştır. Bu program vasıtasıyla kitaplardaki metin kısmı kodlanmış, alt ve üst kategoriler oluşturulmuştur. Araştırmaya "açık kodlama" ile başlanmış böylece kitaplarda hangi temaların işlendiği ve öne çıkartıldığı hiçbir elemeye tabi tutulmadan tespit edilmiştir. Sonraki aşamada

6 Nitel araştırma "gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma" olarak tanımlanmaktadır. Geniş bilgi için bk. (Yıldırım vd. 2005: 39-65).

7 Bilgisayar destekli nitel araştırma analizlerinde kullanılan bir program olmakla birlikte, Nvivo, Atlas Ti ve Hyper Research gibi diğer programlardan daha işlevsel kabul edildiği için analizlerde tercih edilmiştir.

kodlar arası ilişkiler net görülmeye çalışılmış ve “eksen kodlama”ya geçilmiştir. Bununla alt ve üst kategoriler daha belirgin hale getirilmiş ve “seçici kodlama”yla (Geniş bilgi için bk. Neuman 2010: 664-669; Punch 2005: 198-206) şu kategoriler ortaya çıkartılmıştır: Yanlış yönlendirmeler, gelişim açısından tutarsız içerikler, çocuğun dinî gelişimi açısından sakıncalı olabilecek muhtevalar. Bulguların yorumlanması ve değerlendirmesinde Piaget’nin bilişsel gelişim teorisini dinî düşünceye uyarlayarak, dinî düşünce gelişim teorisini ortaya koyan Ronald Goldman Teorisi esas alınmıştır. O, dinî düşünce gelişiminin iki geçiş olmak üzere beş basamakta ve bilişsel gelişime benzer tarzda olduğunu ortaya koymuştur. Sezgisel dönem, birinci geçiş aşaması, somut dinî düşünce, ikinci geçiş aşaması, soyut dinî düşünce aşamasıdır. Goldman, dinî düşünmenin normal düşünmeden daha geç geliştiğini belirtmiştir. Bunu da din dilinin gelişmesinden önce dinî düşüncenin daha zengin bir deneyime ihtiyaç duymasına bağlamıştır. Ona göre dinî gelişime etki eden bir diğer husus da yetersiz verilen din eğitimidir. (Karaca 2007: 50-61; Elias 2004: 85-100).

Bulguların değerlendirilmesi aşamasında özellikle kategori başlıkları ele alınırken konuyla ilgili bazen sorgulamalar yapılmak suretiyle doğru anlatımın nasıl ve ne olabileceğine yönelik eleştiri getirilmiş ve tartışma yoluna gidilmiştir.

2. Bulgular ve Yorumlar

Bu kısımda, yapılan analizler oluşan üst ve alt kategorilere göre başlıklandırılarak sıralanmıştır. Daha sonraki aşamalarda değerlendirme yapıldığından, kitapların muhtevasına yönelik bu kısımda oluşan kategoriler hiçbir yorum yapılmadan sunulmuştur. Araştırma soruları çerçevesinde, kitapların içeriğine yönelik analizde ise şu üst kategoriler oluşmuştur; Yanlış Yönlendirmeler, Çocukların Gelişimiyle Bağdaşmayan Davranış İçerikleri, Dinî Gelişim Açısından Çocukların Anlamasında Güç Olabilecek İçerikler.

2.1. Analiz Edilen Kitapların Muhtevası

2.1.1. Yol Gösterici Kutsal Kitaplar

Bu eser yedi bölümden oluşmaktadır. Toplam 47 sayfadır. Hikâyenin kahramanı Pınar isminde küçük bir kızdır. O kızın yaşadıkları çerçevesinde olay örgüsü gelişmekte ve Pınar’ın sorgulamaları ve yaşantısı etrafında konular işlenmektedir.

Bu kitabın muhtevasından hareketle oluşan ana ve alt kategoriler şunlardır:

1. Kur'an Rehber, Reçete, Kılavuz, 1.1. Kur'an'ın Kalın Oluşu, 1.2. Kur'an'ın Gönderilişi, 1.3. Kur'an'ın Muhtevası, 2. Okuma Sevgisi, 3. Kur'an'a Saygı, 3.1. Kur'an Okunurken Sessiz Olmak, 4. Abdest, 5. Diğer Kutsal Kitaplar'dır.

2.1.2. Beni ve Her Şeyi Yaratan Allah

Altı bölümden oluşan 47 sayfalık bir kitaptır. Büyük teyze ile küçük kızın birkaç günlük birlikteliği üzerine kurulu bir hikâyedir. Küçük kıza, büyük teyze tarafından Allah'la ilgili bilgiler verilmek suretiyle konular işlenmektedir.

Bu eserde oluşan ana ve alt kategoriler şunlar olmuştur: 1. Allah'ın Özellikleri, 1.1. Tek Olması, 1.2. Ezeli ve Ebedi Olması, 1.3. Hiçbir Şeye Benzememesi, 1.4. Nimet Vermesi, 1.5. Bizi Görmesi, Duyması, Her şeyi Bilmesi, 1.6. Yanımızda Olması, 2. Yaratması, 2.1. Yaratılan Her Canlının Kıymetli Olması, 2.2. Yaratılanın Sevilmesi 3. Allah'ın Sevgisi, 4. Besmele, 5. Peygamber ve Allah, 6. Allah'ı Tanımak, 7. Allah'ın İsimleri, 7.1. Vedud, 7.2. Rahman, 7.3. Sabır, 7.4. Celle Celaluhu, 8. Allah'ın Rız Olması, 8. Allah'ın Melekleri.

2.1.3. En Güzel Örnek Peygamberler

Eser resimlerle birlikte 47 sayfa ve beş bölümden oluşmaktadır. Zeynep'in ailesiyle birlikte peygamberleri öğrenme serüveni üzerine kurulu bir hikâyedir.

Bu eserde oluşan alt ve üst kategoriler şunlardır:

1. Hz. Peygamber, 1.1. Hz. Peygamber Örnektir, 2. Hz. Eyyub, 3. Peygamberler Örnektir, 3.1. Peygamber de İnsandır, 4. Peygamberlere İnanmak Örnek Almayı Gerektirir, 5. Hz. Adem, 6. Habil-Kabil, 7. Hz. İbrahim.

2.1.4. Bizim için Dua Eden Melekler

Resimli 47 sayfalık bir hikâye kitabıdır. Hikâyenin kahramanı Fatma ve arkadaşlarının melekler hakkında bilgilenme serüveni konu edilmiştir.

Bu eserde oluşan kategoriler şunlar olmuştur: 1. Dört Büyük Melek, 1.1. Cebrail, 1.2. Azrail, 1.3. Mikail, 1.4. İsrail, 2. Meleklerin Özellikleri, 2.1. Saf ve Temiz Olması, 2.2. Melek- Şeytan/İyilik-Kötülük, 2.2.1. Melekler İyiyeye Yönlendirir, 2.2.2. Şeytan Kötülüğe Yönlendirir, 2.3. Görünmezler, Emirleri

Yerine Getirirler, 3. Allah'a Emanet Etme, 4. Diğer Melekler, 4.1. Melekler korur, 4.2. Yapılanları Kaydeder, 5. Peygamberin Vahiy Alması, 6. Namaz.

2.1.5.Sonsuz Hayat Ahiret Yurdu

Altı bölüm, 47 sayfadan oluşan resimli bir kitaptır. Hikâyede Abdülhay ve bacağından engelli ablasının yaşantısı anlatılır. Annesiz ve babasız bir kulübede ağaç oymacılığı, kaşık vb. yaparak geçinen iki kardeşin hayatı konu edilir.

Eserde oluşan kategoriler şunlar olmuştur: 1. Ahiret Sonsuzluk Kapısı, 1.1. Toprak Altında Bekleme, 1.2. Öteki Alem- Hesap verme, 1.3. Ahiret'te Ödülün Olması, 1.4. Ruhun Sonsuz Ömrü, 1.5. Dünyanın Yaşanacak Tek Yer Olmaması, 2. Allah Sevgisi, 3. Cennet, 4. İyilik Yapma, 5. Hesap defterinin Kapanmaması, 6. İki Günün Eşit Olmaması, 7. Sıkılınca Başka Bir İş Yapma, 8. Kur'an'ı Kerim Okuma ve Rahatlama, 9. Allah'ın Bizi Görmesi.

2.1.6. Onun Dediği Olur Kaza Ve Kader

47 sayfadan oluşan bir hikâye kitabıdır. Hikâyenin kahramanları Ahmet ve ailesidir. Eserde Ahmet'in ailesiyle ve okulda öğretmeniyle yaptığı bazı sorgulamalar çerçevesinde konular işlenmektedir.

Eserde oluşan kategoriler şunlar olmuştur: 1. Allah Her Şeyi Bilir, 1.1. Hızır ve Musa (Okuma Parçası) 2. Çalışmak ve Tevekkül Etmek, 2.1. Miskin Miskin Yatma (Okuma Parçası), 3. Duaların İnsan Hayatındaki Yeri, 4. Kader, 4.1. Kader Mahkumu, 5. Ölüm-İmtihan, 5.1. Allah'tan Geldik Yine O'na Döneceğiz, 6. Her İşte Hayır Vardır, 6.1. Şaşkırtan Cevap (Okuma Parçası)⁸

2.2. Yanlış Yönlendirmeler

Bu başlık altında hikâyelerde geçen ve çocukları yanlış yönlendirmeye sebebiyet verecek içerikler değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kur'an'a saygı gösterme ve onu uygulamaya yönelik açıklamalar, Kur'an'ın kalın oluşunu anlatmaya yönelik hatalar ve okumakla Kutsal Kitabın gönderilme sebebini açıklamaya yönelik uygun olmayan izahlar bulunmaktadır. Bunların haricinde ölüm, melek ve sabır gibi çocuklara soyut gelebilecek konularda da yanlış yönlendirmeler olduğu görülmüştür. Bunların içerikleri incelenecek olursa:

8 Sadece bu eserde hikâyelerin yanında okuma parçalarına yer verildiğinden dikkat çekmesi adına kategoriye alınmıştır.

Kur'an'a Saygı: Küçük kız babasının kendisine hediye aldığı Kur'an'ı ona değer verdiğinin göstergesi olarak dolabının en güzel yerine koymuştur. Pınar "Allah da bizim en sevdiğimiz olduğuna göre onun bize gönderdiği kitabı en güzel yerde saklamalıyım!" demektedir ve ara sıra da tozunu alıp öperek yerine koymaktadır (Demirbağ: 20-23).

Pınar'ın kardeşi Mustafa, bir gün dedesi Kur'an okurken yanına gider. Dedesinin kendisine ilgi göstermesini ister. Ancak dede Kur'an okuduğu için ona cevap vermez. Mustafa durumdan alınır ve dedesinin küstüğünü sanır. Annenin açıklaması şu olur: "Bak oğlum, insanlar Kur'an'ı Kerim okurken rahatsız edilmemelidir. Kur'an'ı Kerim ile meşgul oldukları için zaten cevap veremezler." (Demirbağ: 31) Pınar ise; "Bize sayısız güzellikler veren, bizi yaratan Rabbimiz, bize bir de mektup gönderiyor. O mektupta bizi ne kadar çok sevdiğini, bizim mutlu olmamızı istediğini anlatıyor. Ayrıca bize mutlu olmanın yollarını öğretiyor. Böyle bir durumda o mektuba karşı saygısızlık etmek, ilgisiz davranmak bize yakışmaz. O okunurken sessiz olmalıyız, ona karşı saygıyı elden bırakmamalıyız" (Demirbağ: 32) der.

Hikâyede çocuklara Kur'an'a saygı öğretimi; Kur'an'ın tozunu almak, onu öpmek ve saklamayı içermektedir. Ayrıca çocuklara her ne olursa olsun okuyan kişinin konuşamayacağı anlatılmaktadır. Somut dinî düşüncede olan çocuklara "saygı"yı somut tavırlarla anlatmak doğru yoldur. Ancak daha çocukluktan itibaren bununla bir Müslüman'ın Kur'an'la olan ilişkisinin de temelini atıldığı göz önüne alınması uygun olacaktır. İslam referansları Kur'an'la bu tür bir iletişimi ne kadar onaylamaktadır? Tam da burada somut dinî düşüncede olan bir çocuk için Kur'an'a saygı nasıl olur, bunun üzerinde daha fazla çalışma yapmanın zaruriliği ortaya çıkmaktadır.

Kur'an'ı Uygulama: Kendisine hediye edilen Kur'an'ı okumayı öğrenen Pınar Türkçe anlamlarını da okuyup, hayatında uygulamaya başlar. Arkadaşları onda olumlu değişiklikleri görür. Bir arkadaşı Pınar'a: "Pınar sen her zaman benim için çok iyi bir arkadaş oldun. Ancak son zamanlarda sende daha farklı bir şeyler hissediyorum. Sanki daha iyi oldun sadece bana karşı değil, herkese karşı. Kimseyle kavga etmemeye çalışıyorsun, birisi sana kötü bir şey söylese bile karşılık vermiyorsun... Sendeki bu değişikliğin bir sebebi var mı acaba?" (Demirbağ: 37) der. Goldman'a göre çocuklar orta dereceli okula kadar - bunun 12 yaş sonrası ve hatta ergenler de dâhil olduğu söylenebilir - dinî metinleri literal anlamaktadır (Elias: 90). Şu durumda Goldman'ın ortaya koyduğu "yaşam merkezli" ve "çocuk merkezli" anlayışla tamamen zıt bir anlatım söz konusudur. Kur'an'ı Kerim'deki ayetler ve sembolik ifadeleri

bir çocuktan kendi başına anlamasını ve uygulamasını beklemek ve buna teşvik etmek ne kadar uygun bir yaklaşım olacaktır? Şeklindeki sorunun cevabı ne olacaktır? Dolayısıyla çocuklara Kur'an'ın kalınlığı değil içeriği hakkında bilgilendirme yapmak daha doğru olacaktır.

Kur'an'ın Kalın Bir Kitap Oluşu: Pınar raflarda duran kitaplarla Kur'an'ı karşılaştırır ve neden Kur'an o kitaplardan daha kalın acaba diye düşünür. Bulduğu cevap şudur: “Herhalde Allah bizi çok sevdiği için bu kadar uzun bir kitap göndermiş. Bizi çok seviyor ve mutlu olmamızı istiyor ya, onun için bize yapmamız gerekenleri anlatıyor herhalde.” (Demirbağ: 23) Kutsal kitapla ilgili çocuklara kazandırılacak bilgi, beceri ve yetkinlikler arasında Kur'an'ın kalın olmasının öğretilmesinin önemi nedir? Onun kalın olması, Kur'an'a karşı saygı ve sevgiyi ne derece arttıracaktır? Ayrıca hikâyede çocukların kitapları kalınlık ve incelik açısından karşılaştırmaya yönlendirilmesi sakıncalı olabilecek bir içeriktir. Çocuklar, Kur'an'dan daha kalın bir kitap gördüklerinde, “Allah yapılması gerekenleri eksik bırakmıştır ya da aslında bizleri o kadar da çok sevmiyormuş” diyebileceklerdir. Bu durumda kendilerine suhuf gönderilen milletler ne olacaktır? Acaba Allah onları yeterince sevmiyor muydu?

Okumak ve Kutsal Kitap İlişkisi: Pınar'la babası okumanın önemi üzerinde konuşur. “-Babacığım, çevremde olup biten her şey bana okumanın ne kadar önemli olduğunu öğretiyor, dedi. Babası: - Evet kızım, okumak bizim hayatımız için en önemli şey. İşte bu yüzden Allah bize kutsal kitapları göndermiş, dedi.”

Çocuklara okumanın önemi ve özellikle de Kur'an'ı Kerim okumanın öneminin farklı bir açıklama ile anlatılması uygun olacaktır. Zira Allah'ın vahiy göndermesindeki asıl amaç, yeni bir davranış, yaşayış mı getirmektir yoksa insanlara okuyacakları bir kitap mı sunmaktır? Ayrıca Kur'an'ı Kerim'in kitaplaşma süreci Hz. Peygamber'den sonradır. Amaç bu olsaydı baştan kitap şeklinde gelmez miydi? Burada çocuklara Kur'an'ın okunmasına yönelik teşvik için farklı bir anlatımın tercih edilmesi yerinde olacaktır.

Aile İçin Ölüm: Dede, Abdülhay'a masal anlatır. Masalın sonunda kahrâman ölür. Buna Abdülhay çok üzülür, dedesi onu teselli etmeye çalışır: “A oğlum bu kadar üzülmeye değer mi? Bizim gideceğimiz yer orası, dünyaya kazık çakacak değiliz ya... Kahramanımız kendini feda ederek ailesini kurtardığı için kim bilir ahirette nasıl bir ödül almıştır, düşünsene...” (Abak: 13) der. Somut dinî düşüncede olan çocuklarda ilişkisel ve tümdengelimsel düşünme becerileri henüz yeterince gelişmediğinden hikâyede anlatılan olayı li-

teral anlayacaklardır. Bu durumda ölüm, aile için olduğunda sorunsuz görünecektir. Ayrıca ahirette ödül kazanıldığı ifade edilerek de çocuklara ölüm güzel gösterilmektedir. Dinî sorgulamaları yapamayan, soyut düşünceye geçmemiş çocuklar için sıkıntılı olabilecek bir anlatım söz konusudur.

Melek: Sabah birlikte okula giden üç arkadaşı; Fatma, Yasemin ve Ayşe arasında bir konuşma geçer. Yasemin sabah başına gelenleri anlatır: Kardeşi peşinden ağlayıp okula gelmek ister. Ablasının peşinden merdivenlerden inerken yuvarlanmaya başlar, abla da onu tutayım derken birlikte aşağıya kadar yuvarlanırlar. Kardeşine bir şey olmaz. Annesi “Allah Korudu” der. Yasemin’in arkadaşlarına açıklaması ise: “Biliyor musunuz, Allah melekleri aracılığıyla bizleri koruyor. Allah’ın bizleri korumak için görevlendirdiği melekler var. Bu yüzden ben karanlıktan korkmuyorum. Çünkü hiçbir zaman yalnız olmadığımı biliyorum. Allah beni her zaman görüyor. Beni korumakla görevli melekler de hep yanımda. Ne kadar iyi değil mi?” (Arslan: 17) olur.

Hikâyede çocuklar, her türlü musibet ve kazaya karşı kendilerini koruyan melekler olduğuna yönlendirilmektedir. Özellikle sebep sonuç ilişkisini ve soyut düşünme becerisini tam kazanamamış çocuklara, başlarına kötü bir şey geldiğinde meleklerin onları neden korumadığını açıklamak zor olacaktır. Çocuklar, Tanrı’nın melekler vasıtasıyla doğrudan dünyaya müdahale edeceğini bekleyebilirler. Bunun yerine melekleri çocuklara anlatmanın ve onlar hakkında bilgi vererek, çocukları doğru davranışlarda bulunmaya yönlendirmenin farklı anlatım yollarını bulmak yerinde olacaktır.

Meleklerin iyiye yönlendirmesi ve iç ses olarak çocuklara komutlar vermesine ilişkin hikâyede yönlendirme ve bilgiler de mevcuttur: “Fatma aceleyle yatağından kalktı. Elini yüzünü yıkayıp önlüğünü giyerken aklında hep melekler vardı. Elini yüzünü yıkayıp temiz olmasını söyleyen içindeki ses meleklerin sesi olmalıydı. Dün okula giderken karşıdan karşıya geçmeye çalışan yaşlı bir teyze görmüştü. Ona yardım etmesi gerektiğini kulağına fısıldayan da melekti galiba. Zaten o fısıltıya kulak verip teyzeye yardım etmişti. Çevresindeki insanları mutlu ettiği zaman içinden geçen “İyi bir iş yaptın.” Sözünü de bir melek söylüyor olmalıydı.”(Arslan: 11) Yine hikâyenin bir başka yerinde “Anneciğim, öğretmenimiz söylemişti: İçimizden iyiliğe, doğruya çağıran bir ses duyarsak, o meleğin sesiymiş.” (Arslan: 12) Özellikle soyut dinî düşünceye geçememiş, düşüncenin somut unsurlarına takılan ve antropomorfik düşünceye sahip çocukların “iç ses” ve “meleğin sesi” kavramlarını anlamlandırması mümkün gözükmemektedir. Ayrıca çocuklar literal anlama takılıp sürekli kendilerini dinleyebilir ve bir davranışı yapmadan önce içerden

gelecek sesin yönlendirmesini bekleyebilirler. Bunun yerine meleklerin insanlara dua ettiği ve insanların iyiliğini istediğini vurgulamak yerinde olacaktır.

Sabır: Kötülüğe karşı sabrı öğretmek üzere hikâyede şu açıklama yapılır: “Başınıza kötü bir iş gelse bu size kocaman bir ödül olarak geri döner. O zorluğa sabretme gücü de size verilir. Sonra bitmez zannettiğiniz zorluklar hep geride kalır. Geriye dönüp baktığınızda acılara, güçlüklerle nasıl korkusuz bir yiğit gibi göğüs gerdiğinizini görüp şaşırırsınız. İşte bu gücü Allah size hediye etmiştir.”(Abak: 37) Hikâyede “kötülüğe karşı sabır” konusunda verilen bilgi çocukların dinî gelişimlerini olumsuz etkileyebilecek nitelikte gözükmektedir. Söz konusu içerikle çocuklar başlarına gelen her kötü olaya sessiz kalmaya ve kötülüğe sabrını bir ödülle mükâfatlandırılmasını beklemeye yönlendirilmektedir. Sabır konusunu daha geniş düşünmek ve Goldman’ın teorisine uygun olarak çocuk merkezli ve çocuğun yaşam tecrübesinden hareketle açıklamak daha uygun olacaktır.

2.3. Çocukların Gelişimiyle Bağdaşmayan Davranış İçerikleri

Bu başlık altında çocukların gelişim özellikleriyle ve özellikle de dinî gelişim açısından uyuşmayan içerikler analiz edilmeye çalışılmıştır. Çocukların bilmediği şeyler hakkında soru sormaması, çocukların yapamayacağı şeyleri yapıyor olması, ağlamaması ve onlara ölümün sevimli gösterilmesi, çocuğun kaşık oymacılığı yaparak para kazanması ve dünyayı gezmesi, ev eşyalarını süsleme isteği, çocuklara Cuma sohbetinin öğretilmeye çalışılması, meyve suyu yerine şerbetin içecek olarak sunulması, analizde oluşan üst kategorilerdir. Bu kategoriler çocukların gelişimlerinin dikkate alınmadığını göstermektedir:

Çocuğun Sormaması: Pınar, annesini Kur’an okurken görüyor ve ilk defa orda Kur’an’ın ne olduğunu ve niye okunduğunu annesinden öğreniyor. Annesi açıklama yaparken “kutsal kitaplar”dan söz ediyor. Ancak Pınar diğer kitapların ne olduğunu hiç sormuyor. Ayrıca o bunların ne olduğunu biliyormuş gibi de davranıyor: “Babacığım, biz de annemle tam bu konuda konuşuyorduk. Bizim için yol göstericiler, rehberler çok önemli. Yüce Allah bize yol gösterici olarak kutsal kitapları göndermiş. Abim rehberine uymadığı için gezide yolunu kaybetmiş. Kur’an’ı Kerim’de bizim hayatımızın rehberi. Ona uyarırsak yolumuzu hiçbir zaman şaşırılmaz ve doğru yoldan hiç ayrılmayız.”⁹(Demirbağ: 12) Hikâyede görüldüğü üzere Pınar Kur’an’ı

9 Pınar’ın Kur’an’la macerası devam ederken kitabın altıncı bölümünde “Başka Kitaplar Varmış Meğer” başlığı altında onun ve arkadaşının diğer kutsal kitapları

Kerim'i bilmemesine karşın - çünkü annesi daha önce Kur'an'ı ona tanıtıyor - Pınar diğer kutsal kitapları biliyormuş gibi konuşuyor. Çocuk ve yaşam merkezli yaklaşıldığında kendi kutsal kitabını henüz öğrenen bir çocuğun diğer kitapları bilmesi beklenmemelidir.

Çocuğun Yapamayacağı Bir Eylemi Gerçekleştirme: Hikâyede Pınar, Kur'an'ı hem Arapça'sından hem de Türkçe'sinden okuyor ve anlamaya çalışıyor. Anlamakla kalmayıp, ondan anladıklarını duygularıyla birleştirerek özetlemeye başlıyor. (Demirbağ: 43) Gerçek yaşam tecrübesinden hareket edilirse çocukların Kur'an'ı Arapçasından okumasını öğrenmesi genel kabul olmamakla birlikte küçük yaşlarda gerçekleştirebilmektedir ancak onların Türkçesini okuyup anlaması ve özetlemesini beklemek becerilerini aşan bir durumdur. Bu örnekle çocuklar tam da buna teşvik edilmektedir. Bunun yerine çocuklara Kur'an'dan belli öğütlerin açıklanması ve öğretilmesi tercih edilmesi uygun olacaktır. Hikâyedeki kahraman vasıtasıyla çocukların Kur'an'ın muhtevasından haberdar edilmesi tercih edilmelidir.

Ağlamamaya ve Ölüme Teşvik: Abdülhay'ın ebeveyni vefat ettikten sonra ona bir müddet dedesi bakmıştır. Dedesi öldüğünde ise Abdülhay sadece "tek bir göz damlası" dökmüştür. Çünkü dedesinin ölümden korkmadığını bilmektedir. O, dedesinin ahiretteki yerinin iyi olması için dua etmiştir. (Abak: 14) Bu ve benzeri anlatımlarla çocukları ölüm gibi etkileyici ve kimi zaman duygusal anlamda sarsıcı olaylar karşısında ağlamamaya, duygularını bastırmaya yönlendirilmektedir. Özellikle bir yakınını veya beslediği bir hayvanını kaybeden çocuklar için, gerçeklikten hareket edildiğinde duygularına hâkim olmak çok zordur. Ayrıca ölen bir kişi arkasından hikâyedeki kahramanın "tek bir gözyaşı" dökmesi gerçek yaşamla bağdaşmamaktadır. Küçük bir çocuktan böyle bir davranış beklentisi içinde olmak da yanlıştır.

Ölümden korkmamak gerektiği, hikâyede gidilecek yerin cennet olması ile bağdaştırılarak verilmektedir. Abdülhay'ın dedesi gazidir. Dedesine savaşırken korkup korkmadığı sorulduğunda onun cevabı şu olur: "Cenneti bilen, oraya gitmekten korkar mı hiç, derdi. Düşman korkardı, üstümüze gelemezdi. Biz hep korkusuzca ilerler, onları geri püskürtürdük, diye anlatırdı." (Abak: 14) Çocuklara ölüm sonrası gidilecek yer konusunda verilen açıklama ve yönlendirme onlara ölümü hoş gösterecek niteliktedir. Ayrıca cennete işaret edilerek bir anlamda da ölüm güzel gösterilmektedir. Soyut dinî düşüncede

kütüphanede araştırması söz konusudur. Ayrıca kitabın adı "Yol Gösterici Kutsal Kitaplar" olmasına karşın sadece bir bölümde bu konu işlenmiş daha çok Kur'an'ı Kerim üzerine hikâye oluşturulmuştur.

olmayan çocukların bu içerik nedeniyle ölümü arzulamaları söz konusu olabilecektir.

Kaşık Satıp Dünyayı Gezme: Abdülhay ablasıyla bir kulübede yaşamaktadır. Evlerinin bahçelerinde meyve ağaçları vardır. Bahçede sebze yetiştirmekte ve onlarla beslenmektedirler. (Abak: 10-11) Kulübede yaptıkları tahta kaşık, oyuncak vb. şeyleri satarak geçinmektedirler. Abdülhay, o kadar beceriklidir ki bir gün ablasına Kur'an okuması için bir rahle yontmuştur. Abla kardeş ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi unutmazlar. (Abak: 9-10) Hikâyenin devamında Abdülhay, büyüyünce dünyanın pek çok yerini gezmektedir. Uçak ve deniz seyahatleri yapmaktadır, insanlarla tanışıp yeni şeyler öğrenmektedir. Bu gezilerin birisinde yardımsever birisi ablasına bacak takmakta ve o da kardeşinin gezilerine eşlik etmektedir. (Abak: 34)

Hikâye kitabında bir taraftan hayatın gerçeklik yönü yansıtılmak istenmekte diğer taraftan ise çocukların yapmasının mümkün olmadığı şeyler anlatılmaktadır: Bir çocuğun kaşık oyması, bahçe ekmesi, evi geçindirmesi ve ileriki hayatında az parayla dünyayı gezmesi gibi. Çocuklara başkalarına yardım etmeyi anlatmanın "çocuk merkezli" ve "yaşam merkezli" yaklaşım dikkate alınarak, çocukların ihtiyaç, beklenti ve ilgileri göz önünde bulundurarak yapılmasında fayda olacaktır.

Dantel Serme: Hikâyede abla dünya malına yönelmektedir. Bu durum onun bir müddet sonra sahip olduklarıyla mutlu olmamasıyla ve yokluk içinde olmalarına rağmen kardeşinden yaptığı dantelleri serecek sehpa istemesiyle örneklendirilmektedir. (Abak: 23) Verilen bu örnek çocuğun yaşam dünyası, ihtiyaç ve beklentileriyle uyuşmamaktadır. Şayet burada çocuklara müsrif olmamak öğretilmek isteniyorsa Goldman'ın önerisiyle çocuğun dinî fikirlerinin beslenebileceği konulardan örnekler verilmelidir: Sevdiği şeyler, arkadaşları, giyecek, yemek vb. gibi.

Cuma Toplantısı ve Radyoda Cuma Sohbeti: Hikâyede Hatice nine Cuma günleri Hac arkadaşlarıyla bir araya gelip Kur'an'ı Kerim okumakta ve cuma günleri radyodaki Cuma Sohbetini dinlemektedir. (Yaşa: 28-29) Çocuğa dantel serme örneğinin verilmesi gibi bu da onların dünyalarıyla, ilgi ve beklentileriyle doğrudan ilişkisi olmayan bir konudur. Dinî gelişimleri desteklenmek istenen çocuklara farklı örnekler yoluyla yaklaşmakta fayda vardır.

Şerbet: Hikâyede, küçük kızla büyük teyze birkaç sefer çeşitli vesilelerle şerbet yapıp içmektedir. (Gülcan: 25) Şerbetin günümüzdeki ve çocukların yaşam dünyasındaki içecekler arasındaki yeri ve önemi olmadığı bir gerçektir. Çocuklar için bir anlam ve beğeni ifade etmeyen içecekler yoluyla onlara dinî

ve kültürel unsurları sevdirmenin yerine sevdiklerinden hareket etmek uygun olacaktır.

2.4. Dinî Gelişim Açısından Çocukların Anlamasında Güç Olabilecek İçerikler

Bu başlık altında oluşan üst kategoriler Kur'an'ı Kerim, Allah, Melek, Kaza ve Kader, Ölüm ve Ahiret olmuştur. Kur'an'ı Kerim hariç tutulmazsa hepsi soyut içerikli kavramlardır. Çocuklara bu kavramlarla inanç esaslarının verilmek istendiği anlaşılmaktadır. Çocukların anlamakta zorlanacakları içerikler, onların dinî gelişimleri göz önüne alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

2.4.1. Kur'an'ı Kerim

Pınar annesine Kur'an'ın mektup gibi postacı aracılığıyla mı geldiğini sorar. Anne kızının sorusuna gülerek cevap verir: “Tatlı kızım benim, postacıyla olur mu hiç, Allah Kur'an'ı Kerim'i bize Cebrail adında bir melek aracılığıyla göndermiş, dedi. Pınar şimdi anlamıştı annesinin niye kendine güldüğünü.” (Demirbağ: 21) Bu anlatımda çocuklar için soyut olabilecek bazı konu ve kavramlar yer almaktadır. Somut dinî düşüncedeki çocuklar muhtemelen Kur'an'ın Cebrail vasıtasıyla gelmesini kavrayamayacaklardır. Çünkü Cebrail'in kendisi yeterince bilinmiyor iken onun Allah'tan kitap getiriyor olması iki soyut kavramın anlaşılmasını gerektirmektedir.

Bir başka hikâye kitabında Abdülhay'ın ablası, Abdülhay'ın hastalığına üzülür ve sıkıntısını gidermek için Kur'an'ı Kerim okur: “Kardeşinin kendisine yaptığı rahleyi tozlu dolap arkasından alıp hüznle temizledi. Biraz Kur'an okudu. Okudukça içi rahatladı. Dar bulduğu ev ona sevimli görünmeye başladı.” (Abak: 26) Bu anlatımda insanın Kur'an okuyunca içinin rahatlaması somut dinî düşüncedeki çocuklarca çok somut anlaşılmaya müsait gözükmemektedir. Hikâyede bunun yerine sıkıntılı zamanlarda Allah'a inanmanın ve güvenmenin önemine yönelik bir muhtevanın verilmesi somut dinî düşüncedeki çocukların anlamasını kolaylaştıracaktır. Aksi takdirde Kur'an okuyup her hangi bir rahatlık hissetmeyen bir çocukta Kur'an'a karşı olumsuz bir duyuş oluşabilecektir.

2.4.2. Allah

İman etme ve inanılanı yaşama arasındaki ilişki çocukların kavramasını güçleştirecek şekilde hikâyede anlatılmaktadır: “Allah senden razı olsun babacığım ne güzel ifade ettin. Allah insanların nasıl yaşamasını istiyorsa Peygamberlere bildirdi. Onlar karşılaştıkları bütün zorluklara rağmen öyle yaşadılar. İman etmek, inandığın gibi yaşamak değil mi zaten, dedi.” (Yaşa: 13) Metinde geçen ifadeleri ancak soyut dinî düşünceye geçmiş ergenlerden anlaması beklenebilir. “İnandığı gibi yaşamak” ifadesi sezgisel ve somut dinî düşüncedeki çocuklara kapalı gelecektir.

Hikâyede her şeyin Allah tarafından yaratıldığını öğretmek maksadıyla şu şiire yer verilmektedir. ”Zeytin tanesinde/İncir çekirdeğinde/Gördüğün her şeyde Allah’tan izler var. Kuşların ötüşünde/Geminin gidişinde/Elindeki çizgide/Allah’tan bir iz var.” (Gülcan: 13) Söz konusu dizelerin soyut dinî düşünceye sahip olmayan çocuklar tarafından anlaşılması güç gözükmektedir. Anlaşılması zor şiirlerden bir diğeri de “Kollarım çok kısa olsa da/Ayaklarım uzanmasa da/Gözlerim uzakları görmese de/Kalbim sana ulaşır Allah’ım” (Gülcan: 18). Hikâyelerin geneli somut dinî düşüncedeki çocuklara hitap ettiğinden ve hedef kitle olarak onların kabul edildiği varsayıldığından somut içerikli şiirlerin çocukların seviyelerine daha uygun olduğu söylenebilir.

Hikâyenin başka bir yerinde Allah’ın isimlerini öğrenmeye çalışan küçük kıza teyzesi tavsiyede bulunur. Kız: “ - Büyük teyze, Allah’ın isimleri gerçekten de çok güzelmış. Sonra okumadıklarımı da okuyacağım. - Tabi yavrum müsait vaktinde oku. Hatta ara sıra yine aç oku, için sıkılınca da oku ferahlık hissedersin.” (Gülcan: 22) Bu anlatımdan hareket edilirse somut ve sezgisel dinî düşüncede olan çocuklar söylenenleri çok literal olarak algılayacaklardır. Bu çocuklar, Allah’ın isimlerini okuyunca gözle görülür bir rahatlama bekleyeceklerdir. Burada bizi bekleyen bir sorun, çocuklar Allah’ın isimlerini okuduğu halde ferahlık hissetmediği takdirde bunun nasıl açıklanacağıdır. Çocuklara aslında Allah’ın isimlerini okumaktan kastın O’na olan güveni ve inancı tazelemek, O’na dua etmek olduğunun anlatılması daha uygun olacaktır.

Çocuklara hikâyelerde her işte ve davranışta Allah’ın rızasını gözetmeleri öğretilmek istenmektedir. Bir hikâyede bununla ilgili şöyle bir diyalog kurulmaktadır: “...Allah’ı sevdiğe seversin, onun adını anarsın. Üzüntülü olduğun zamanda da mutlu anlarında da dua edersin. Her işinde onun rızasını, memnuniyetini ararsın. Yani bunu yapsam Allah benden razı olur mu, yaptığımı memnun olur mu diye düşünürsün. Onun istediği gibi bir insan olmaya çalışmak en güzel uğraşın olur. – Mesela annemi üzmemek Allah’ın hoşuna

gider değil mi? Ya da derslerime çalışmazsam Allah öğrenciliğimden memnun olmaz değil mi? – Evet kızım, ne güzel de anlamışsın. - O zaman aslında her yaptığımızda Allah’u Teâlâ’yı mı düşüneceğiz? Bizden memnun olur mu olmaz mı diye...- Düşünebilirsek iyi olur kızım. Zaten insana düşen görev de budur. Çünkü en başta insan olarak yaratılmışız.” (Gülcan: 29) Yukarıdaki örnek diyalog çocukları her davranışlarında Allah’ın rızasını gözetlemelerini ve davranışlarının ona uygun olup olmadığını düşünmelerini istemektedir. Çocukların her davranışta bunu bile bilmeleri ve karar vermeleri zordur. Bunu yapabilmek dinî bilgiyi de beraberinde gerektirmektedir. Bu tür söylemler yerine çocuklara olay örgüsü içerisinde iyi ve kötü davranışlardan örnekler sunulması ve orada genel prensiplerin verilmesi daha faydalı olacaktır. Çocuklar da bu şekilde bir davranışı iyi ya da kötü yapanın ne olduğunu öğrenecek ve kendi yaşam gerçekliğini düzenleyip, davranışlarını ona göre tercih edebileceklerdir.

Hikâyede küçük kız büyük teyzeye, Allah’ı hep yanında hissetmek istediğini ve O’nun kendisine yardım etmesini arzuladığını söyler. Büyük teyzenin cevabı ise; “La ilahe illallah, de kızım. İçinden sessizce La ilahe illallah de. Arada bir sonuna Muhammedur Rasulullah ekle. Bu “Allah’tan başka hiçbir Tanrı yoktur, Hz. Muhammed onun elçisidir.” Anlamındadır. Bunu söyle. O zaman istediğin gibi olur.” Küçük kız da –“Tamam, anladım. Bu gerçekten hiç de zor olmaz.” der. Çocuklar istedikleri şeylerin hemen olması konusunda sabırsızdırlar. Bu şekilde dua edip de Allah’ı yanında hissetmeyen ya da duası sonucu istediği olmayan çocuğa durumu açıklamak zor olacaktır. Özellikle sezgisel ve somut dinî düşüncedeki çocukların, somut olarak Allah’ı yanlarında hissetmediklerinde inançlarında sarsıntı yaşamaları mümkündür.

Dikkat çeken başka bir olay; hikâyede küçük kızın kardeşi dünyaya gelir ve isim konusunda büyük teyzeye konuşurlar: “- Dünyadaki en güzel ismi koysak kardeşime Acaba en güzel isim hangisidir? – Herkesin adı kendine güzel yavrum ama en güzel isimler Allah’a aittir. – Allah’ın sadece bir adı yok mu, Allah? – Allah’ın birçok ismi vardır yavrucuğum. Rahman vardır mesela, Rahim vardır. Gafur vardır, Azim vardır. Bu isimleriyle de Allah’a dua etmek, bu isimleriyle de onu tanımak gerekir.” (Gülcan: 17) Çocuklar Allah’ın neden birden fazla isme sahip olduğunu anlamada güçlük çekebilirler. Allah’ın birden fazla isme sahip olmasının ne anlama geldiği üzerinde durmak çocuklar açısından daha anlaşılır olacaktır.

2.4.3. Melek

Hikâyede geçen ayette meleklerin ibadetinden söz edilmektedir. “Şüphesiz Rabbin katındaki (melek)ler ona ibadet etmekten büyüklenmezler. Onu tespih ederler ve yalnız O’na secde ederler.” Araf 206. (Arslan: 26) Çocuklar meleklerin ibadet edişini anlamlandırmada güçlük çekebilirler. Özellikle somut dinî düşünişteki çocukların bu ayeti çok somut anlamaları muhtemeldir. Bu ayeti açıklayıcı herhangi bir bilgi de hikâyede yer almamaktadır.

Vahiy meleği Cebrail’i tanıtmak üzere hikâyede iki kardeş arasında bir diyalog geçer. Abla Ayşe, kardeşi Fatma’ya anlatır: “...Cebrail, vahyi Peygamberimize değişik yollarla getiriyordu. Bazen melek görünümünde, bazen de insan kıyafetiyle geliyordu Peygamberimizin yanına. Hatta insan kıyafetiyle geldiğinde Peygamberimize İslamiyet’le ilgili çeşitli sorular soruyordu. Peygamberimizin yanında bulunan arkadaşları da onu, dinî öğrenmeye gelen bir kişi sanıyorlardı.” (Arslan: 31). Hikâyenin devamında Ayşe elinde okuduğu kitapla uyuya kalır ve Hz. Peygamber’in Hıra dağında ilk vahyi almasını rüyasında görür. (Arslan: 35-36) Bu pasaj çocuk dünyasında birçok kapalı muhtevayı barındırmaktadır. Çocuklar bir varlığın “melek olarak gelmesi” ni anlamakta zorlanabilirler. Çünkü bizatihi meleğin nasıl olduğu onlar için bilinmezdir. Her ne kadar içinde yaşadıkları toplumda çeşitli “melek” figürleri ve ikonları göz önünde olsa da çocuklara meleğin dinen onlara benzemediği de öğretilmektedir. Belki burada sadece Allah’ın peygamberiyle zaman zaman Cebrail Meleği aracılığıyla konuştuğu söylenmesi yeterli olacaktır. Ancak soyut dinî düşünceye geçmiş çocuklar için konunun daha detaylı açıklanması tercih edilebilir. Aynı şekilde çocuklarca peygamberin ilk vahyi alma süreci de bazı soyutluklar ve belirsizlikler barındırmaktadır.

Hikâyede yazıcı meleklerle ilgili de bilgi verilmektedir. Büyük teyze ve küçük kız konuşmasında şunlar geçer:

“İnsan elinden geldiği kadar iyi işler yapmak için çalışmalı kızım. Zaten yaptıklarımızın gözden kaçması imkânsızdır. Allah’ın görevli melekleri her yaptığımızın kaydını tutar. – Bunu biliyorum yazıcı melekler. –Doğru, güzel kızım. O melekler her yaptığımızı yazarlar. O yazdıkları da er geç karşımıza çıkacak. O nedenle elimizden geldiği kadar onlara iyi şeyler yazdırmamız lazım, değil mi? – Evet, inşallah benim meleklerim de hep iyi şeyler yazarlar.” (Gülcan: 43) Bir başka hikâyede yine yazıcı meleklerin öğretimi ile ilgili benzer ifadeler geçmektedir. Çocuk okulda top oynarken camı kırar ve durumu müdüre itiraf eder: “- Camı ben kırdım öğretmenim, dedi. Yılların öğretmeni Ali Bey, bu itirafa şaşırılmıştı. Fatih’de kendisine verilecek cezayı

sessizce bekliyordu. – Camı kırdığını gören oldu mu? diye sordu Ali öğretmen. – Evet, öğretmenim dedi Fatih. Camı kırdığımı Allah gördü. Melekler de gördüler ve kaydettiler. Üstelik yanlışlıkla kırdığımı da kaydetmişlerdir. Çünkü bilerek yapmadım...”(Arslan: 20) der. Hikâyenin devamında sınıflarına doğru yürürken Fatih yanındaki arkadaşlarına şöyle söylüyordu: “-İyi ki iyi ve kötü yaptığımız her işi kaydeden melekler var. Bunu bildiğimiz için davranışlarımıza dikkat ediyoruz. Hatta yaptığımız zaman da düzeltmek için uğraşıyoruz.” (Arslan: 20-21) Hikâyenin devamında eve geç kalmamak için acele eden çocuklar kendi aralarında konuşurlar. Bir çocuk (Fatma) şunları söyler: “Geç gidersek anne ve babamız merak eder ve üzülür. Yaptığımız her işi yazan melekler de “Fatma bugün anne ve babasını üzdü.” diye yazarlar. Şimdi biz zamanında gittiğimiz için anne ve babamız meraklanıp üzülmeyecek. Bir de eve vardığımızda yanaklarına bir öpücük kondurduk mu melekler bizim için ne güzel şeyler yazarlar kim bilir...” (Arslan: 26) Meleklerin her yapıları kayıt altına alması davranış ve isteklerini kontrol altında tutamayan sezgisel ve somut dinî düşünüş çağındaki küçük çocuklarda psikolojik sorunlara yol açabilecektir. (Bk. Öztürk 1981: 206-210) Çocuklara yazıcı melekleri anlatmanın farklı yollarını bulmak uygun olacaktır. Bu meleklerin insan hayatındaki önemi ve fonksiyonu üzerinde durulmalı, onları soyut dinî düşünceye henüz geçememiş çocuklara, kendilerini takip eden bir ajan ya da baskı ve korku unsuru olarak göstermekten vazgeçilmelidir.

Hikâyede Ayşe melekler hakkında şu bilgiyi verir: “Melekler nurdan yaratılmış varlıklardır. Erkek ve dişilikleri yoktur. Devamlı olarak Allah’a kulluk ederler. Günah işlemezler. Yemezler, içmezler uyumazlar.” (Arslan: 24) Çocuklara meleklerle ilgili verilen bilgide onların cinsiyetlerinin olmaması özellikle soyut dinî düşünceye geçmemiş çocuklar için anlaşılmasız olacak ve somutlaştırılmak istenecektir. Çocukların bunu kavramasını sağlamak için çeşitli çizgi film kahramanlarından faydalanarak benzetmelere başvurmak bir yol olabilir.

2.4.4. Kaza ve Kader

Çocuklara yaratılmış olan her şeyin bir hikmeti olduğu öğretilmek istenmektedir. Hikâyede büyük teyze bunu küçük kıza şöyle açıklar: “...Yüce Rabbim neyi yarattı ise onda bir hikmet vardır. Yani o muhakkak bir işe yarar, boş değildir. Zaten Kur’an’ı Kerim’de de yeryüzünde boş yaratılmış hiçbir şey olmadığı anlatılır. İnsanın da yeryüzüne bakıp düşünmesi istenir.” (Gülcan: 12) Bir şeyin hikmetinin olması çocuklar tarafından anlaşılması güçtür.

Hiçbir şeyin boşuna olmadığı ancak soyut dinî düşünce biçimine sahip çocuklarca idrak edilebilecektir.

Kader ve kazayı anlatmak üzere hikâyede Hızır ve Musa kıssasına yer verilmektedir. Hızır bir çocuğu öldürür ve bunu Musa'ya şöyle açıklar: “O çocuğun anne ve babası çok iyi ve inançlı insanlardı. Çocuk ise büyüyünce inançsız biri olacak, insanlara kötü davranacaktı. Allah, o çocuktan daha hayırlısını anne ve babasına verecekti. Kıyamet günü çocuklarından memnun olmaları için öldürülmesini istedi. Ben de bunu Allah istediği için yaptım.” (Çalıkçı: 18) Çocukların bu hikâyeyi tam anlamıyla kavraması zor olacaktır. Onlar Allah'ın niye birisinin öldürülmesini isteyeceğini sorgulayacaktır. Bunu algılamakta güçlük çeken çocuklar toplumunda var olan ölüm ve öldürme olaylarına da farklı anlamlar yükleyebilirler. Üstelik bu konunun yetişkinler tarafından dahi anlaşılması zorluklar taşırken, burada çocukların algı biçimi daha çok dikkate alınmalıdır.

Hikâyenin devamında Hızır Musa ile yolculuğunda bir gemiyi deler ve bunun sebebini şöyle açıklar: “Gemi deniz ticaretiyle uğraşan birkaç yoksulun malıydı. Uğrayacakları limanda zalim bir hükümdar vardı. Bu hükümdar sağlam gemileri sahiplerinden zorla alıyordu. Allah bu gemiyi delmemi istediği için ben de deldim. Böylece yoksulların gemisi kusurlu olacak, gemi yine sahiplerinin elinde kalacaktı, dedi.” (Çalıkçı: 17) Hızır'ın Musa'ya tepkisinden ve gemiyi delmesini açıklamasından; çocukların yanlış veya hatalı gibi gözükken davranışlara ses çıkarmamayı, yapılan şeyleri sorgulamamayı öğrenme ihtimali bulunmaktadır. Bir başka olayda Hızır yolda yıkılmak üzere olan duvarı tamir eder ve bundan para almaz. Bunu da şöyle açıklar: “O duvar köyde yaşayan iki yetim çocuğa aitti. O duvarın altında babalarından kalan bir hazine vardı. Rabbim o çocuklar büyüyene kadar hazinenin saklı kalmasını istedi. Aksi takdirde duvar yıkılacak, hazine açığa çıkacaktı. Çocuklar da küçük oldukları için onu koruyamayacaktı, Allah ne dilediyse ben onu yaptım.” Hızır ve Musa'nın birlikteliğinde geçen olaylarda anlatılmak istenen “Allah'ın bilmesi” konusunu, soyut dinî düşünüş becerisi gelişmemiş çocukların kavraması mümkün gözükmemektedir.

Hikâyede ayrıca kader konusunda “insanın bilmesi” ile “Allah'ın bilmesi” arasındaki fark, karşılaştırma yapılarak açıklanmak istenmektedir. Ahmet annesine verdiği sözü unutarak terli terli su içer ve hastalanır. Annesinin onun hasta olacağını “bilmesi” ile “istememesi” üzerinde düşünürken şu sonuca varır: “Allah her şeyi kuşatan bilgisiyle bizim yapacaklarımızı biliyor. Allah'ın bilmesi bizi bunu yapmaya zorlamıyor. Evet, dün Şeyma öğretmene bir soru sor-

muştı. Onun üzerine de bunları konuşmuşlardı. Sonra kendi kendine güldü. Ne kadar da saçma şeyler düşünmüşüm. Annem sadece terleyince susayacağımı biliyordu. Susayınca da soğuk mu değil mi diye bakmadan su içeceğimi tahmin ediyordu. O yüzden beni uyarıyordu.” (Çalıkçı: 38) Annesiyle yaptığı bir konuşmada da anne oğluna “Bazı şeyleri bizden daha iyi gören Allah var. Bunu unutma. O bizim için neyin iyi veya kötü olduğunu önceden biliyor. Allah sonsuz bilgisiyle bütün olabilecekleri önceden bilir. O yüzden neden hastalandım diye dert etmenin bir anlamı yok. Ya tedavisi daha zor olan bir hastalığın olsaydı. Allah korusun! Başımıza gelen her kötü şeyin daha da kötüsünün olabileceğini düşünüp Allah’a teşekkür etmeliyiz...” (Çalıkçı: 39) Allah’ın bilmesi ve istemesi konusu ve dolayısıyla kader konusunu ancak soyut dinî düşünceye geçmiş çocuklara açıklanması uygun olacaktır. Hikâyede geçen şekliyle sezgisel ve somut dinî düşünüş döneminde olan çocukların bunu kavraması güçtür. Ayrıca böyle bir anlatımla çocukların başlarına gelen musibetleri sorgulamadan şükretmeyi öğrenmeleri de muhtemeldir.

Kader konusuyla ilgili hikâyede geçen “De ki: “Bizim başımıza ancak Allah’ın bizim için yazdığı şeyler gelir. O, bizim yardımcımızdır. Öyleyse müminler, yalnız Allah’a güvensinler” Tevbe 51. (Çalıkçı: 40) ayet de çocuklarca çok somut anlaşılmaya ve sonucunda yanlış çıkarımlarda bulunmaya müsaittir.

2.4.5. Ölüm ve Ahiret

Hikâyede Abdülhay kazandığı paranın bir kısmıyla eve erzak alır diğer kısmıyla da yoksul ve kimsesizlere yardım eder. Yaptığı iyiliğin tekrar ona nasıl döneceğine ilişkin şunları söyler: “Bu bizim asıl kendimize ayırdığımız para. Bu dağıttığımız para hiç yok olmuyor, ahirette yaşayacağımız hayatta, gerçek hayatta bize destek olacak...” (Abak: 10) Çocuklar Abdülhay’ın açıklamasında geçen “ahiretteki hayat”ı, “gerçek hayatı” anlamaya çalışacaktır. Ancak bunun ne olabileceği çocuklara verilen örneklerle somutlaşabilecektir.

Kesilen kurbanların ahirette sahiplerine yardımcı olacağı, onları sıkıntılı durumdan kurtaracağı hikâyede çok somut olarak anlatılır. Annesinin günlüğünü okuyan Abdülhay şunları bulur: “Burası herkesin birbirini ezdiği korkulu bir yerdi. Koçumuz bu büyük kalabalığın içine daldı ve birini sırtına almış olarak çıktı. Güçlü bir at gibi koşup ince uzun, tehlikeli bir köprüden kendinden emin bir tavırla geçirdi. Dikkatle bakınca o şanslı adamın babam olduğunu ve bana el salladığını gördüm: -Gördün mü Ayşegül! Kestiğimiz koç beni güvenliğe çıkardı. Çünkü onun etiyile doyan fakirler bana çok dua et-

tiler, diye sesleniyordu.” (Abak: 30) Kurban ibadetinin fonksiyon ve önemini anlamak isteyen soyut dinî düşüncedeki çocuklara bu tür anlatımlar çok basit düzeyde kalabilir. Bunun yanında soyutlamaya geçişi sağlayacak muhtevaya da açıklamalarda yer verilebilir.

Hikâyelerde ahiretle ilgili şiirler de kullanılmakta ve çocukların kavraması güç betimlemelere yer verilmektedir. “Dedemin gittiği yerde, kabrini geniş tut Allah’ım, bülbül ötsün seherde suyunu serin tut Allah’ım...” (Abak: 15) Bir başka şiirde ise “Kayıp gidiverir elinden hayatın haritası. Dikenli gül bahçeleri, dereler, tepeler, çöller, vahalar, Esen rüzgârın durmasıyla unutulmuş bir hayal olur gider. O zaman beklersin, gerçek hayatın gerçek kapısı önünde. Artık diğer bütün kapılar yalan, bütün kapılar yerle bir.” (Abak: 28), mısraları çocukların kavraması için oldukça soyut kalmaktadır.

“Ahirete göç” hikâyede “kapı” sembolüyle anlatılmaktadır. “Kapılar vardır odalardan odaya açılır. Kapılar vardır sokaklara, caddelere... Bir kapı da vardır ki hepsinden farklı olarak artık geri dönülmeyen bir noktadan, sonsuzluk yurduna açılır. Kimi insanlar bu dünya ötesine açılan kapının, bir hiçliğe, bir boşluğa açıldığını, kimi insanlar da o kapının hiç olmadığını zannederler. Bu yüzden işte kimisi başı dimdik girecek öbür dünyaya, kimisi boynu bükük.” (Abak: 44) Somut dinî düşüncede olan çocuklar “sonsuzluk yurduna açılan kapıyı” ve “bu dünyanın ötesine açılan kapının” veya “boşluğa açılan kapının” ne anlama geldiğini anlamada güçlük çekeceklerdir. Aynı şekilde “Başı dimdik ve boynu bükük girmek” ifadesi de soyut dinî düşüncede olmayan çocuklar için literal anlam taşıyabilecektir.

Dünyada çekilen sıkıntı ve üzüntülerin ahirette mükâfatlandırılacağı ve ölümden sonra öteki âlemde yaşantının olacağı, Abdülay’ın ablasına yazdığı bir mektupla çocuklara anlatılmak istenir. Abdülhay ablasına adeta öğüt verir gibi şunları yazar: “Yaşadığımız acı ve üzüntülerin karşılıksız olduğunu sanmıyorum. Bunları gören biri vardır. O, bizim yaratıcımızdır. Bu dünyada olmasa öteki âlemde çektiğimiz sıkıntıların karşılığını verecektir. Yeter ki biz O’na olan inancımızı kaybetmeyelim. Zaten dünya dediğimiz tek mekân değil ki. Farklı bir âlemde hesap olmasaydı, vefat edenlerin toprak altında çürüyen fareden farkı kalmazdı. O zaman bütün çocuklar kesilen kurbanlara ağlardı. İnsanların aralarında adalet aramazdı... Halbuki Sevgili Peygamberimiz, dünyayı yolculuğa çıkmış kimsenin gölgeleneceği bir dinlenme yeri, bir ağaç altı olarak görmemiş miydi? Bu kısa molada bunca telaşa ne gerek var? Sen güzel ellerinle o ağaç altında bir güzellik bırak. Senden sonra gelenler faydalansın. Sen öte âlemdeyken senin için dualar etsinler abla.” (Abak: 20-21)

Başka bir âlemin varlığı ile ilgili olarak küçük kızın, büyük teyzeye ilişkin şu duygularına yer verilir: “Acaba büyük teyze kaç yaşındadır? Sormak hiç aklıma gelmemiştir ama çok büyük olması gerekir. ...Namaz kılarken örttüğü beyaz başörtüsü yüzünü iyice gizliyor. Dua edip ellerini yüzüne kapattıkça da sanki kayboluyor. Sonra yeniden bu dünyaya geliyor. Sanki başka bir dünyaya gidiveriyor, oradakileri görüyor ve sonra da gelip bana anlatıyor.” (Gülcan: 33). Büyük teyzenin hangi âleme gidip geldiği belli değildir. Hikâyede geçen “Oradakileri görmekten” kastın ne olduğu açık değildir.

Hikâyede ölümün bir melek vasıtasıyla gerçekleştiği anlatılır. Ayşe, annesinin Azrail’i sevip sevmediğini sorgular çünkü melek onun anneannesini ve dedesini elinden almıştır. Ayşe şunları düşünür “Azrail’in görevi de bizde emanet olan canı, sahibine, yani Allah’a geri götürmektir. İşte onun için Azrail görevini yaptı ve dedem öldü. Ama Allah’ın dilediği zamanda. Ne bir dakika önce, ne de bir dakika sonra. Çünkü bütün melekler gibi Azrail de sadece Allah’ın emirlerini yerine getirir. Azrail’e kızmakta haksız olduğuna karar vermişti.” (Arslan: 44) Soyut dinî düşüncede olmayan çocuklar Azrail’in “canı alıp Allah’a götürmesini” anlamlandırmakta güçlük çekecektir. Tanrı’yı antropomorfik düşünen çocuklarda bu olayın anlaşılması dinî gelişim açısından zor görünmektedir. Çocuğa göre ölüm konusu bizatihi anlaşılması güç konular arasında yer alırken, hikâyede ölüm emrini veren de “Allah” olarak vurgulanır. Ölümüne yakından tanık olan çocukların bunu bu kadar basit şekilde anlamalarında ve sonrasında Allah’a sevgi duymalarında olumsuzluk oluşacaktır.

Bir başka hikâyede ölüm “kapı” sembolü ile anlatılarak soyutlamalar yapılmaktadır: “Bu kapı geri dönülmez kapıdır. Bu kapı, sonsuzluğa açılan kapıdır. Zamanı gelince her çağrılan gider ve yalnız ona açılır bu kapı. Orada hiç kimseye haksızlık yapılmadığı gibi her şeyin karşılığı fazlaca verilir. Adalet kapısıdır o, gerçek hayata geçiş kapısıdır. ...Her canlının geçeceği kapıdan!... Vücudumuzu bırakıp ruhumuzla özgür bir kuş gibi uçacağımız kapıdan...” (Abak: 42)

Ölümü güzel olan veya güzel ölen insanlar konusunda hikâyede Ayşe’nin dedesi örnek verilmektedir. “Ne var ki güzel bir bahar günü dedesi öldü. “Hiç acı çekmeden, çok güzel öldü.” dediler. Sabah namazı için kalkmış, abdestini almış, namazını kılmış ve seccadenin üzerinde ruhunu teslim etmiş. Ölürken Ayşe’nin annesi yanındaymış, o anlatmıştı bunları. Müminlerin, iyi insanların canını çok güzel almış ölüm meleği. Can emanetini alıp Allah’a götürürmüş. O zaman böyle konuşmuştu komşu teyzeler.” (Arslan: 43) Somut dinî düşün-

cede olan çocuklar açısından “can almak”, “can emanetini Allah’a götürmek” sıkıntılı olabilecek, anlaşılmayacak ifadeler olarak gözükmektedir. Ayrıca yakınında çok kötü ölen (hikâyeye göre namaz kılarken ölmeyen!), yanan, boğulan insanlar olmuş ise bu çocuklara durumu anlatmak güçlük doğuracaktır. Güzel ve çirkin ölüm tasniflerine girmek yerine, canlılar için ölümün doğal bir süreç olduğuna vurgu yapılması uygun olacaktır.

Abdülhay ablasına, günlüğüne yazdığı bir masalı okuyarak onu öteki âlem hakkında düşündürmek ister. Bu masalda çok zengin ve cimri biri öldükten sonra mezarına gömdüğü mallarının üzerine gömülmeyi vasiyet eder. Ancak gömülen adamın mezarı, hırsızlar tarafından açılır ve onun cesedi dışarıda kalır. Böylece adam yabani hayvanlara yem olur. (Abak: 22) Aslında hikâyede cimrilik etmemek, paylaşmak öğretilmek istenirken, ölmüş biri hakkında çocukların psikolojilerini etkileyecek bir örnek verilmektedir. Somut dinî düşünen çocuklar cimrilik etmek, para biriktirmek üzerine değil de daha çok ölmüş kişinin cesedine olanlara odaklanabilirler. Burada farklı bir anlatımın tercih edilmesi faydalı olacaktır.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmanın çerçevesinde sonuç ve önerileri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Hikâyelerde Kur’an, ölüm, melek, sabır konularında bilerek ya da bilmeden çocuklar uygun olmayan davranışlara yönlendirilmektedir. Doğrudan teolojinin alanına giren konuların çocuklara aktarımında uzmanlardan (teologlar, din pedagogları, ressam ve edebiyatçılar) destek alınmadığı sonucuna ulaşılmıştır.
- Hikâyelerde çocukların gelişimine aykırı içerikler mevcuttur. Fantastik olmayan hikâyelerde; çocuğun bilmediği şeyleri sormaması, gücünü aşan veya yapması mümkün görünmeyen şeyleri yapması (ölüm karşısında ağlamaması, kaşık yapıp satarken dünyayı gezmesi gibi) çocuk gelişimi açısından mümkün değildir. Bu ve benzeri durumlar/anlatıların hikâyelerde bulunması sebebiyle çocukların ihtiyaç, beklenti, bilişsel, fiziksel ve sosyal gelişimlerine uygun olmayan içeriklerin kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır.
- Kur’an’ı Kerim, Allah, melek, kaza ve kader, ölüm ve ahiret konularında çocukların dinî gelişimlerinin dikkate alınmadığı ve ancak soyut dinî

düşünceye sahip çocukların kavrayabileceği muhtevanın kullanıldığı sonucuna varılmıştır.

- Hikâyelerde dinî konuların, sanat ve edebiyattan yararlanılmaksızın daha çok öğretici bir kaygıyla yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu durum, çocukların sanat ve estetik becerilerini geliştirmekten, eğlendirmekten, meraklandırmaktan ve aynı zamanda eleştirel düşünceyi sağlamaktan ziyade hazır elde edilmesi gereken bilgilerin çocuklara aşılınması şeklinde olmuştur.
- Hikâyelerde ölüm, ahiret ve melek konularının çocuklara bilgi vermek amacıyla ele alınış ve açıklanış şeklinin, onların psikolojilerinde oluşabilecek tahribatlar göz önüne alınmadan aktarıldığı sonucuna ulaşılmıştır.
- Dinî gelişimi destekleyen hikâye gibi çocuk yapıtlarında disiplinler arası çalışmalar yapılmalıdır. Böylece eserlerin “çocuğa göre” ve “yaşam tecrübesi”ne uygun, teolojik verilere aykırı olmayacak şekilde oluşturulması kolaylaşacaktır.
- Çocukların dinî gelişimlerini dikkate alan eserlerin yapımında çalışmaların hangi yaş ve kademeye uygun olduğunun belirtilmesi, ebeveyn ve öğretmenlere eser seçiminde destek olacaktır.
- Çocuklara yönelik dinî içerikli eserlerin hazırlanmasında “konu”dan çok “çocuk” esas alınmalıdır. Bir konuyla ilgili bilinen ve değer ifade eden bilginin tamamını vermeye çalışmak yerine; çocukların ilgi, ihtiyaç ve gelişim seviyesi mevcut muhtevanın ne kadarını, nasıl kavramaya uygundur? sorusu dikkate alınarak eserler oluşturulmalıdır.

Kaynaklar

- Abak, Ayla (2009). *Sonsuz Hayat Ahiret Yurdu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Arslan, Elif (2009). *Bizim İçin Dua Eden Melekler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Akçay, Elif (2010). *Çocuklara Yönelik Dinî Süreli Yayınlarda Çevre Konusunun Din Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aytaş, Gıyasettin (2007). Müzakere, Diyanet İşleri Başkanlığı, *III. Dini Yayınlar Kongresi, Tebliğler-Müzakereler, 28-30 Ekim 2005*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 37-47.

- Bulut, Mehmet (2001). “Diyanet İşleri Başkanlığının Yayın Faaliyetleri”. *İslâmiyat*, C: 4, S:1, Ocak-Mart, ss.61-72.
- Celepoğlu, Ayşegül (2007). “Sesli ve Görüntülü Yayınlar”, *Eğitim Fakülteleri İçin Çocuk Edebiyatı*, Ed: Yılar, Ömer; Turan, Lokman, Ankara: PegemA Yayıncılık, ss. 52-66.
- Çalıkçı, Ayşenur (2009). *Onun Dediği Olur Kaza ve Kader*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Demirbağ, Hatice (2009). *Yol Gösterici Kutsal Kitaplar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Demiryürek, Gökçe (2009). *Türkiye Çocuk, Diyanet Çocuk ve Ebe Sobe Çocuk Dergilerinin Yapısal Özellikler Bakımından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Rize: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Elias, John L. (2004). “Ronald Goldman: Dinî Gelişim Psikolojisi”, Çev: Ali Rıza Aydın, *Birey ve Din, Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar*. İstanbul: İnsan Yayınları, ss.85-100.
- Gülcan, Rabia (2009). *Beni ve Her Şeyi Yaratan Allah*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaca, Faruk (2007). *Dinî Gelişim Teorileri*. İstanbul: dem Yayıncılık.
- Kaya, Nihat (1995). *Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlarında Çocuklara Din Öğretimi*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ..
- Kurt, Hafize Esra (2008). *Diyanet Aylık Derginin Yetişkin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mayring, Philipp (2011). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. Çev: Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun, Ankara: BilgeSu yayınları.
- Mert, Necati, (2007). “Türkiye’de Çocuk Yayıncılığının Dünü, Bugünü”, Diyanet İşleri Başkanlığı, *III. Dini Yayınlar Kongresi, Tebliğler-Müzakereler, 28-30 Ekim 2005*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 27-32.
- Neuman, W. Lawrence (2010). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2*. Çev: Sedef Özge, İstanbul: Yayınodası Yayınları.
- Punch, Keith F. (2005). *Sosyal Araştırmalara Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Oğuzkan, A.Ferhan (2006). *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Öztürk, Mualla (1981). “Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı”. *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, 23-25 Nisan 1981*, Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, ss. 206-210.
- Sever, Sedat (2010). *Çocuk ve Edebiyat*, İzmir: tudem Yay. 5.baskı.
- Şirin, Mustafa Ruhi (2007) “Çocuk edebiyatı nedir?”, *Çocuk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Kök Yayıncılık, s. 16.
- Yaşa, Pervin Ayşe (2009). *En Güzel Örnek Peygamberler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yıldırım, Ali; Şimşek, Hasan (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Yıldız, Zafer (2004). *Diyanet Çocuk Dergisinde Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zengin, Ahmet Yaşar; Zengin, Nesrin (2007). *Eğitim Fakülteleri İçin Çocuk Edebiyatı*. İstanbul: Truva Yayıncılık.
- <http://www.diyaret.gov.tr/yayin/default.asp> (20.09.2011).
- http://www.diyaret.gov.tr/yayin/sd_dizilerine.pdf (20.09.2011).

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİ EĞİTİMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Yasin YILMAZ*

Öz

Allah'a inanan güzel ahlakla teçhiz edilen erdemli bir toplum oluşturmayı amaçlayan Hz. Peygamber için bunu gerçekleştirmede, ilim, eğitim ve öğretim bir hayat felsefesi olmuştur. Buna paralel olarak onun çalışmalarında ve sözlerinde bilgi, öğrenme, öğretme, öğrenci ve öğretmene büyük önem verildiği görülmektedir. İnsanların karanlıktan aydınlığa çıkması için bütün imkânları kullanmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in yaptığı eğitim ve öğretimi kendi döneminin sosyal ve fizikî şartları, ihtiyaçları ve metotları çerçevesinde gerçekleştirdiğini unutmamak gerekir. Dönemin şartlarının, imkânlarının ve olumsuzluklarının çok fazla olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim konusunda bugün dahi geçerliliğini koruyan evrensel nitelikteki uygulamaları bizim için çok önemlidir. Modern çağların insanları olan günümüz insanların onun eğitim ve öğretim sisteminden istifade edeceği çok yönlerin olduğu kanaatindeyim.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, Hz. Muhammed, İlim, Okuma, Yazı, Eğitim, Öğretim, Öğretmen, Suffe, Mescit

Abstract

An Overview of the Period of Education of the Prophet

Believe in God are equipped with good moral values that aim to build a virtuous society Hz. Prophet for doing so, science, education and training has been a philosophy of life. Parallel to this, saying its studies and information, learning, teaching, student and teacher are given great importance. Used all the possibilities for the emergence of people from darkness to light. However, Hz. The period of his training and teaching of the Prophet's own social and physical conditions, carried out within the framework of the needs and methods must not be forgotten. Conditions, education and training

* Dr., Öğretmen, MEB Ankara Tevfik İleri Anadolu İmam Hatip Lisesi, yasinyil_63@hotmail.com

opportunities, and although a lot of negativity about the universal nature which are valid even today is very important for our applications. The modern humans of modern times, people will benefit from his education and training system that many aspects of blood I believe that aspects.

Keywords: Prophet, the Prophet. Muhammad, Science, Reading, Writing, Education, Training, Teacher, suff, Masjid

Giriş

Eğitim, kişide istenilen yönde kalıcı davranış değişikliği meydana getiren olgu diye tanımlanmıştır. Eğitimin hammadresi insandır. İnsan, bu dünyaya öğrenerek mükemmelere ulaşmak için gönderilmiş bir varlık olup, doğumundan ölümüne kadar devamlı eğitimle iç içedir. Aynı zamanda sosyal bir varlık olan insan, sosyal bir çevre içinde yaşamak zorundadır. İnsanın kendisini yaşadığı çevrenin etkisinden kurtarması mümkün değildir. Dolayısıyla insan, çevresinden gelen etkilere karşı tepkiler geliştirerek devamlı girişimlerde bulunur ya da onun etkilerini kabul eder. Bunun sonucunda insanın, çevresinde kendini kuşatan olgularla gerek aktif, gerekse pasif etkileşme sonucunda yeni bilgiler, beceriler ve tavırlar kazanarak davranışlarında değişimler meydana gelir. Bu durum kişinin hayatının sonuna kadar devam eder. İnsanı yaratan Yüce Allah, hayatın çeşitli safhalarında, ona belli sorumluluklar yükleyerek kişinin Yaratana ve diğer varlıklara karşı davranışlarını ölçmektedir. Bundan dolayı da hayat bir imtihan olmuştur. (Mülk 67/2) Allah, insanların doğru, dürüst ve âdil bir şekilde hayatlarını devam ettirmeleri için de yine insanlar arasında öğretmenler görevlendirmiş ki bunlara peygamberler denir. Peygamberler, gönderildikleri toplumlardaki insanları bozulmuş, unutulmuş ve hatta kaybolmuş güzel seciyelerini tekrar ihya ederek, onları eğitmeye çalışmışlardır. Peygamberler Tarihi'ne baktığımız zaman bu konuyu teyit eden çok sayıda örneklere ulaşabiliriz.

Hız. Muhammed (sav) insanî değerlerden ve eğitimden tamamen yoksun bir topluma muallim olarak gönderilmiştir. Çünkü bir öğretici olarak gönderildiğini bizzat kendisi şöyle ifade etmektedir: “Allah beni bir muallim (öğretmen) olarak göndermiş bulunuyor.” (İbni Mâce Mukaddime: 229) Gerçekten Hız. Muhammed'in (sav) gönderildiği dönemde, hem içinde bulunduğu toplum hem de bütün insanlık ilahî mesajdan tamamen uzaklaşmış ve insanî değerlerden de birçoğunu kaybetmişti. O dönemde insanlığın üstüne inkâr, sapıklık ve ahlaksızlık kâbusu çökmüş, insanlık dinî, ruhî, sosyal ve siyasî bir karanlık içerisindeydi. Kendisini böyle bir toplum içerisinde bulan Hız. Muhammed'in sosyal yapıda bir değişiklik meydana getirebilmesi için yapması gereken ön-

celikli iş, dinî, ahlakî ve sosyal eğitimi temelden ele alıp insanî standartlara çıkarmasıydı. Yüce Allah bu sebepten olmalıdır ki, Hz. Muhammed'e (sav) tebliğden önce okumasını yani eğitimi emretmiştir (Alak 96/1-5). Diğer yandan Kur'ân-ı Kerim, Hz. Muhammed'in (sav) ilâhî tebliğ görevinin ne olduğunu açıklarken, bunun bir öğretim işi olduğunu belirtmiştir (Bakara 2/129). Bu ifadeler bize, Hz. Muhammed'in (sav) ilâhî yönlendirmelerle görevinin, insanlığı hem dünya hem de ahirette mutluluğa ulaştırarak olan yeni kültür ve manevi değerlerin tebliği ve bu değerlerin benimsetilmesindeki rolünün eğitimcilik olduğunu belirtmektedir.

İslam'da Eğitim

Hz. Muhammed (sav)'e peygamberlik verilmeden önce Arapların yaşadığı döneme "*Cahiliye Çağı*" deniliyordu. Bu dönemde insanı erdemli hale getirecek eğitim adına hiçbir faaliyet görülmemektedir. Çünkü insanlar sadece kendi çıkarını düşünen bireyler olup, onlar şefkat, merhamet, eşitlik ve adalatten tamamen uzaktı. Bundan dolayı da toplumun köklü olarak bir eğitime organizasyonuna ihtiyacı vardı.

Hz. Muhammed (sav), içinde doğduğu ve yaşadığı bu toplumda insanın erdemli olması için, önceden önem verilmeyen ya da bilinmeyen birçok kelimeye anlam katarak canlılık kazandırmış, insan ve eğitim kavramları etrafında anlamlı ve tutarlı bir sistem oluşturmuştur. Bütün peygamberlerin temel aldığı eğitim içerisinde ilk etapta dikkat çeken okuma (bu kelime İslam'ın ilk emri olmuştur), yazma, kalem, kâtip, muallim, mektep, öğretim, duyular, kalp, inanç, davranış v.b. kelimelerin önem kazandığı canlı ve yepyeni bir zihniyet ve anlayış oluşturmuştur (Parladır 1994: IV, 419). Böylece İslâmî öğretim veya başka bir ifade ile inanç ve davranışların geliştirilmesi çalışmasında başarılı olmuş, yirmi üç senenin sonunda faziletli, temel ilkeleri olan yepyeni değerleri benimseyen ve yaşayan medenî milletlere örnek olan bir toplum doğmuştur.

A. Hz. Muhammed Döneminde Eğitim

Hz. Muhammed'in eğitim anlayışının özünde "*iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak*"¹ vardır. Bunu gerçekleştirirken ferdin ve toplumun psi-

1 İslâmî eğitimin temeli, insanlara sevgi ve hoşgörü ile yaklaşan erdemli bireyler ve toplumlar meydana getirmeye dayanmaktadır. Amacı ise kendisine ve başkalarına zarar vermeyen, hem dünyası hem de ahiretini düşünen onun için hazırlanan insan oluşturmaktır. (Bkz; Âl-i İmran, 3/104, 113-114; Tevbe, 9/71, 112; Lokman, 31/17)

kolojik ve sosyal durumlarını göz önünde bulundurarak tedricî olarak hareket edip akılları ikna ve kalpleri tatmin yolunu seçmiştir. Bundan dolayı planlı ve programlı eğitim hamlesini Medine’de başlatmış ve yavaş yavaş faziletli bir toplumu teşekkül ettirmiştir. Ancak burada eğitim hamlesini Medine’de başlatmış derken, Mekke’de eğitim yapılmamış anlamı çıkarılmaması gerektiğini de belirtmek gerekir. Çünkü Hz. Peygamber Mekke’de de eğitim çalışmalarında bulunmuş fakat Kureyş’in karşı çıkmasından dolayı çok sınırlı bir alanda kalmıştır. Zaten hicretin sebeplerinden biri de bu çalışmalara Mekke’nin uygun olmamasıdır.

Hicretten sonra sistemli ve organizeli bir şekilde eğitime başlayan Hz. Muhammed, öncelikle “def’i şer celbi nef’a racidir” (Berkî 1982: 21) kuralına göre Medine’de iki yönlü çalışma yapmıştır:

Önce bireyi ve sosyal hayatı yok eden, toplumu tamamen sarmış olan her türlü kötülükleri ortadan kaldırmıştır. Zulüm, rüşvet, kibir, ayrımcılık, içki, kumar, neseple övünme ve ana-babaya isyan gibi kötü âdetlerin insanları ikna ederek toplum hayatından temizlenmesini sağlamıştır.

Kaldırdığı kötü adetlerin yerini boş bırakmayarak insanı maddî ve manevî olarak yükseltecek ve özlemine duyduğu mutluluğa ulaştıracak yeni değerler kazandırmıştır. İçinde doğduğu ve büyüdüğü toplumda pek olmayan doğruluk, emanet, ana-babayı ziyaret (sıla-ı rahim), komşu hakkı, borçluyu rahatlatmak, fakirlikten uzak durmak, yumuşak huyluluk, hizmetçiye iyi muamelede bulunma gibi toplumu ayakta tutan, barış ve huzur içinde yaşamalarını sağlayan güzel ahlakın esaslarını ortaya koymuştur.

Hz. Muhammed yaptığı eğitim çalışmalarında bazen konuşarak bazen yaşayarak, faziletli insanın yetişmesi için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayarak her türlü gayreti göstermiştir.² Yani insan ve toplumun mutluluğu için gerekli olan güzel ahlak adına kalıcı ne varsa yapmıştır. Müslümanlar üzerinde sözleriyle ve yaşayışıyla büyük etki yaparak, sonunda sahabe denilen, güzel vasıflarla teçhiz edilmiş bir toplum meydana getirmiştir.

Hz. Muhammed’in eğitim çalışmalarından genel olarak bilgi verdikten sonra, onun Mekke ve Medine’deki eğitim çalışmalarını değerlendirmeye çalışalım.

2 Bununla ilgili olarak başta Buhârî ve Müslim başta olmak üzere Kütüb-i Sitte’de çok sayıda hadis bulunmaktadır. (Bkz; Buhârî, “İlim, 53”, “İlim, 11”, “Rekaik, 3”; Müslim, “Kıyamet, 19”, “Rika, 27”; Tirmizi, “Edep, 80”)

1. Mekke Döneminde Eğitim

Bu dönem, Müslümanların işkence ve eziyet altında olduğu, pek az kimsenin Hz. Muhammed'in yeni öğretilerine katıldığı devirdir. Bu dönemde şartların tamamen aleyhine olmasına rağmen Hz. Peygamberin eğitim-öğretimde hiçbir zaman ümitsizliğe düşmediği görülür. Çünkü kendisine gelen ilk ayetlerin “oku” emri ile başlaması ve bütün ilimlerin gelişmesinde ve korunmasında temel unsur olan “kalemin övülmesi” (Kalem 68/1) gözden kaçmamaktadır. O bir hadisinde “Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir”, (Tirmizî Tefsir-i Duhan: 68) buyurur. Mekke'de şartlar uygun olmasa da mevcut imkânlar içerisinde eğitim yapıldığına delil, ilmin araştırılmasını emreden ya da başka vesilelerle ilim alanına giren âyetlerin hemen hemen hepsinin bu dönemde indirilmiş olmasıdır. (Hamidullah 1990: II, 765) Böylece İslâm'da temel olgunun eğitim olduğu ve insanların ancak eğitim-öğretimle Allah'ın istediği erdemli bir kul olabilecekleri, bunun sonucunda da ahenkli, adil ve düzenli bir toplumun oluşturulacağı ortaya çıkmaktadır.

İlâhî bir mesaj getiren bir peygamberin, şartlar ne olursa olsun, öncelikle içinde yaşadığı, büyüdüğü ve faaliyet gösterdiği toplumu eğitmekten başka yapacağı bir görev yoktu. Bundan dolayı bildiğini ve kendisine bildirilene öğretmenin önemini çok iyi bilen Hz. Muhammed, eğitimin olmazsa olmaz şartı olan ilme de büyük değer vererek onu teşvik etmiştir. Nitekim Kur'an'ı Kerim de bu konuya çok sayıda âyette açıklık getirilmiştir. (Bakara 2/129,151,159,174; Tevbe 9/122; Nahl 16/43; Tâhâ 20/114; Kasas 28/80; Zümer 39/9; Mücadele 58/11; Abese 80/1-4; Alak 96/1-5) Belirlediği sistemle hareket eden Hz. Peygamber her türlü işkence, sıkıntı ve olumsuzluklara rağmen yaptığı plan ve programla eğitim ve öğretim görevine devam etmiştir. Bunun sonucunda da bütün kısıtlamalara rağmen aşağıdaki faaliyetleri gerçekleştirmede muvaffak olduğunu görmekteyiz:

a. Hz. Peygamber ilk vahyi almasıyla ilk defa muallim-talebe-tedristen (öğreten-öğrenen-öğretim) ibaret temel unsurlarla dinî, ahlakî ve değer eğitim ve öğretimini başlatmıştır. Göreve başlamasıyla dört kişiden oluşan ilk öğrencileri (Ebubekir, Hatice, Ali ve Zeyd) hemen ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu eğitimi üç yıl gizli olarak gerçekleştirip, öğrencilerinin sayısını arttırmaya çalışmıştır. (İbn İshak 1424/2004: I, 187; İbn Hişam 1426/2005: 238; İbn Sa'd 1405/1985: I, 199-200)

b. İlâhî çağrı üç yıl gizli yapıldıktan sonra, aleni davet emrini alması üzerine (Hicr 15/94) Allah'ın yakın akrabalarını eğitime emriyle de, (Şuarâ 26/214) eğitimi açıktan yapmaya başladı. Bunun içinde önce evinde verdiği bir ziyafetle ilâhî öğretiyi yakın akrabalarına, (İbn İshak I, 188) daha sonra

Safa Tepesinde topladığı Mekkelilere bildirmiştir. (İbn Sa'd 1405/1985: I, 200)

c. Açıkta davetin başlaması üzerine Mekkeliler ona karşı şiddeti artırmaya başladılar. Bunun üzerine Hz. Muhammed ve Müslümanlar “*Dâru'l-Erkâm'da*” kalarak dinî öğretime burada devam ettiler. Böylece bu ev Mekke'de ilk eğitim-öğretim yeri olma özelliğine sahip olmuştur. Çünkü burada, gelen vahiyler yazılıyor, okunuyor, Hz. Peygamber (sav) tarafından açıklanarak ilk dinî bilgiler ve pratikler öğretiliyordu. Dâru'l-Erkâm'da yapılan eğitimin en dikkat çekici örneği, hicretten önce Medine'ye öğretmen olarak gönderilen Mus'ab b. Umeyr'in burada yetmişmiş olmasıdır. (İbn Hişam 1426/2005: 76; İbn Sa'd I, 220)

d. Diğer yandan Mekke müşrikler, Müslümanların Kâbe'de ibadet etmelerine ve Kur'ân okumalarına engel olunca bazı Müslümanlar kendi evlerinde özel mescitler açarak hem ibadet etmişler hem de eğitimi devam ettirmişlerdir. Bunlar arasında Hz. Ebubekir'in kendi mescidinde okuduğu Kur'ân-ı Kerimi, Kureyş'in dinlediği rivayet edilmektedir. (Hamidullah 1992: 48)

e. Müşriklerin şiddeti iyice artırmaları üzerine zor şartlar içinde bulunan Müslümanları rahatlatmak için, Hz. Peygamber İslâmî öğretim için uygun olan yerler aramaya başladı. Sonra da bazı Müslümanların İslâmî öğretimi rahatça uygulayabilecekleri bir yer olan Habeşistan'a gitmelerine izin verdi. (İbn İshak I, 247; İbn Sa'd, I 205-208)

f. Peygamberliğin 12. yılında Hz. Muhammed, hac mevsiminde Medine'den gelen bir gurupla Akabe'de görüşerek onlara İslâm'ı anlattı. Onlar da bunu kabul edip kendilerine bir öğretmen gönderilmesini istediler. Hz. Peygamber de genç olmasına rağmen öğretmenlik yeteneğine güvendiği Mus'âb b. Umeyr'i gönderdi. (İbn Sa'd, I, 220)

2. Medine Döneminde Eğitim

Hz Peygamber sistemli, planlı ve programlı eğitim faaliyetine ortamın müsait olmasından dolayı Medine'de başlamıştır. Bu doğrultuda faziletli toplum oluşturmak için eğitim faaliyetine temelden başlamıştır. Bunun için öncelikle eğitim verilebilecek yerler yapmaya başladı. Bunun somut örneği de henüz hicret ederken yol üzerinde Kuba denilen yerde bir mescit inşa edilmesidir. Medine'ye hicretiyle eğitim çalışmalarının hızlandırılan Hz. Muhammed'in, insanların olgunlaşması ve erdemli toplumun oluşması için yaptığı faaliyetleri şöyle sıralayabiliriz:

a. İlk olarak inşâ ettirdiği Kuba'daki mescit, ibadet, eğitim-öğretim ve dinî aydınlanma için kullanılmıştır.(İbn Kesir 1932-1940: III, 209-210)

b. Hz. Muhammed Medine'ye hicretinin ilk yılı içerisinde, Müslümanları bir arada tutmak, ibadetleri özellikle de namazın topluca kılınmasını sağlamak, resmî kabulleri ve eğitim çalışmalarını gerçekleştirmek için çok amaçlı kendi adıyla anılan (Mescid-i Nebi) mescidi inşâ ettirmiştir. (İbn Sa'd I, 238; Hamidullah 1990: II, 767) Hz. Peygamberin verdiği değerler eğitimiyle erdemli ve güzel ahlakla teçhiz edilmiş toplumu oluşturmasında bu mescidin katkısı büyük olmuştur. İletişimin ve ulaşımın çok kısıtlı belki de hiç olmadığı bir dönemde Müslümanları burada toplayarak İslâmî öğretiyi tebliğ ediyordu. Onun bu öğretisini alan kişiler de, Allah'a ve resulüne lâıyk, topluma faydalı bir fert olmaya çalışıyorlardı. Hicretten önce aynı ırktan olmalarına rağmen birbirlerine düşman olan Evs ve Hazreç kabilelerini, verdiği eğitimle aynı ideal etrafında birleştirmesi bunun açık bir delilidir.

c. Hz. Peygamber Medine'de okuma-yazmanın yaygınlaşması için meşru ve uygun her türlü fırsatı da değerlendirmeye çalışıyordu. Örneğin Bedir Savaşında Mekkeli esirlerin okuma-yazma bilenlerine, esaretten kurtulmaları için on Müslüman çocuğa okuma-yazma öğretmelerini şart koşmuştur. (İbn Hişam 567) Ayrıca okuma-yazmanın yaygınlaşması için Medine'de okuma-yazma öğretilen daha sonraki dönemlerde küttâb adında mektepler kurulmuştur. (Hamidullah 1990: II, 768)

d. Medine'de yapılan eğitim iyice yaygınlaşıp eğitim alanların sayısı artınca artık Suffe ihtiyacı karşılayamaz duruma gelmişti. Bunun üzerine İslâm Peygamberi bazı mahallelerde dâru'l-kurrâ adında eğitim kurumları açmıştır. (İbn Sa'd I, 150; Hamidullah 1990: II, 771)

3. Hz. Peygamber Döneminde Eğitim ve Öğretim Yerleri

a. Mescit (cami):

İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesi ve yayılmasında aktif rol oynayan mescitlerin eğitim-öğretimin gelişmesine de büyük katkısı olmuştur. Mescitlerin bu fonksiyonu, Hz. Peygamberin "Mescidü'n-Nebi'yi" (İbn Sa'd II, 4-5; İbn Kesir III, 214; Beyhakî h. 1344-1356: II, 438; Hamidullah 1990: II, 1122-1123) inşâ etmesiyle başlamıştır. Bundan dolayı İslâm'ın ilk dönemlerinde mescitler çok amaçlı olarak inşa edilerek, ibadet yeri, eğitim mekânı, mahkeme, ordugâh, yabancı elçilerin kabul yeri, danışma mahalli gibi hizmetler için kullanılıyordu. Bununla ilgili olarak genç sahabîlerden birisi olan

Abdullah ibn Amr şöyle nakletmektedir: “Bir gün Hz. Peygamber mescide girdiğinde burada iki ayrı gurup gördü. Bunlardan bir gurup nafile namaz kılıyor, diğer gurup ise eğitim-öğretimle meşgul oluyorlardı. Yanlarında durarak onlara şöyle dedi; Her iki gurup da iyi şeylerle meşgul oluyorlar, ancak Allah’tan bir şey isteyenlere, o şeyi verip vermemek tamamen O’na aittir. Fakat diğer gurup ilim öğrenerek cehaleti kovuyorlar. Ben ise Allah tarafından bir muallim olarak gönderildim.” (İbn Mâce Mukaddime, 17)

b. Suffe:

Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra inşa ettirdiği Mescidü’n-Nebi çok amaçlı olarak üç ayrı bölümden meydana geliyordu.

1. Namaz için geniş bir boşluk (harim),
- ii. Hz. Muhammed’in eşleri için odalar (hücreler),
- iii. Suffe denilen ve eğitim-öğretim için ayrı bir mekan.

Suffe mescidin kuzey duvarının içe bakan, üstü hurma yaprakları ile örtülü, zeminden biraz yüksekçe olan ve eğitim-öğretimin yapıldığı yerdir. Hz. Peygamber burada dersler vermiş ve henüz okuma-yazma seviyesinde olanlar için öğretmenler görevlendirmiştir. Hatta bu okulda Ubade b. Sâmî, Kur’ân, Abdullah ibn Said İbn As da okuma-yazma uzmanı olmasından dolayı Hz. Peygamber tarafından “*Hikmet Öğretmeni*” olarak görevlendirilmiştir. (İbn Abdi’l-Berr h.1318-1319, I, 15) Hz. Peygamber okuma-yazmaya büyük önem vermesinden dolayı Bedir esirlerini Suffe’de istihdam ederek, her birinin on Medineli çocuğa okuma-yazma öğretmesini sağlamıştır. (Hamidullah 1990: II, 768)

Suffe’nin öğrenci sayısı 70–100 arası olduğu tahmin edilmektedir. Ancak bunlar Suffe’de devamlı kalanlar idi (leylî). Çünkü Medine’de yatıp kalkacak yeri olmayanlar burada kalıyordu ve İslâm’ın temel esaslarını öğreniyorlardı. Bunların dışında Suffe’nin sayısı Medine’de evlerinde kalanlarla beraber gündüzleri (neharî) bazen 400’ü buluyordu.³

Suffe, daha sonraları İslâm’ı tebliğ için gönderilen öğretmenlerin yetiştiği yer olmuştur. Suffe’nin masrafları Medineli zenginler tarafından karşılanır-

3 Hamidullah Suffe’de eğitim görenlerin sayısının geceleri evlerinde kalıp gündüzleri eğitim için devam edenlerle beraber 400 kadar yükseldiğini belirtmektedir. Bu görüşte makul gelmektedir. Çünkü Medineliler de çocuklarının Hz. Peygamber’in (sav) terbiyesinde yetişmesini arzu edebilirler. Bu açıdan Suffe’de eğitim görenlerin sayısının 400 belki de daha fazla olabileceği gayet doğaldır. (Bkz; Hamidullah, 1990: II, 769)

dı. Örneğin bir defasında Temim kabilesinden 80 kişi burada kalmış ve Sa'd b. Ubade her gün bunların yiyecek ve içeceğini vermiştir. (İbn Sa'd h.1358: I, 14; İbn Hacer h.1348: III, 475)

c. Dâru'l-Kurrâ:

Suffe'nin eğitim-öğretim için yetersiz kalması üzerine Hz. Peygamber, bazı mahallelerde Dâru'l-Kurrâ, ilkokul yahut hazırlık okulu seviyesinde bir okul açmıştır. Bunun ilk örneği de hicretin ikinci yılında Mekreme b. Nevfel'in evindeki Dâru'l-Kurrâ'dır. Ayrıca Kuba mescidinde de böyle bir okulun varlığı rivayet edilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber sık sık buraya gelerek eğitim-öğretime nezaret ederdi. Mekreme b. Nevfel'in evinde bulunan Dâru'l-Kurrâ'da Kur'ân öğretimi yapılırdı. Bedir savaşından sonra Medine'ye gelen Abdullah İbn Mektum burada misafir olmuştu. (İbn Abdi'l-Berr I, 247)

d. Küttâb:

Bazı kaynaklar Hz. Peygamber devrinde bilhassa çocuklara okuma-yazma öğretilen küttâbların açıldığından haber vermektedir. (Çelebi 1976: 35-38) Küttâblarda görev yapan öğretmenlerin çoğunluğunun gayrimüslim olduğu için bu kurumlarda sadece okuma-yazma eğitimi verildiği kuvvetli bir ihtimaldir. (Fazlurrahman 1981: 2-28)

4. Öğretmen-Öğrenci (Muallim-Talebe) Durumu:

a. Öğretmen:

Eğitim-öğretimin temel direği öğretmendir. Bir uzmanlık mesleği olan öğretmenlik, hammaddesinin insan olmasından dolayı diğer mesleklerden daha büyük önem arz etmektedir. Öğretmenin ilk görevi, hammaddesi olan insana bilgi akışını sağlayıp, onu maddi ve manevî yönden terbiye ederek istenilen şekle getirmesidir. Öğretmenin yaptığı bireysel anlamda öğrencinin erdemli bir fert olarak geleceğini kurma, sosyolojik anlamda ise geleceğin erdemli toplumunu oluşturma faaliyetidir. Bundan dolayı da İslam toplumlarında öğretmenin konumu farklı olmuş ve her dönemde itibar görmüştür.

Kur'ân'ın ifadelerine göre insan bu dünyaya öğrenerek, mükemmele ulaşmak için gönderilmiştir. (Bakara 2/30-31; Rahman 55/1-4; Alak 96/1-5) Çünkü insan doğuştan bazı bilgi ve tekniklere sahip olmaktan ziyade potansiyel bir öğrenme ve ifade yeteneği ile dünyaya gelmiştir. Bundan dolayı insanın Yaraticısı ve Terbiye edicisi onu başıboş bırakmamıştır. Bazı bilgiler

kazanması ve beceriler elde etmesi için peygamberler göndermiştir. Peygamberler insanları hem maddî hem de manevî alanda eğitmek için gönderilmiş ve insanlığa örnek olmuşlardır. Kur'ân'ın bu konudaki ifadesi ise şöyledir: *“Peygamberler sizin için en güzel örnektir.”* (Ahzâb 33/21)

Hiz. Muhammed de Allah'ın kendisini güzel ahlakın gereğini yapmak ve insanî değerleri öğretmek için bir muallim olarak gönderdiğini belirtmektedir. (İbn Mâce Mukaddime, 17) Görevinin öğretmenlik olduğunu belirten Hiz. Muhammed'in, bu yoldaki başarısında, ilâhî öğretimin yanı sıra, genetik unsurların rolünü de hesaba katmak gerekir. Çünkü okuma-yazma bilenlerin çok az olduğu bir toplumda büyümüş ve okuma-yazma öğrenmeye imkân bulmamıştır. Fakat peygamberlikten önceki hayatının doğru ve güvenilir kişiliğe sahip olması, onu kuvvetli bir sezgi ve ahlakî şuurla içinde yaşadığı toplumun kötü fiillerinden korumuştur. Buna göre öğretmenlik mesleğinde yaratılıştan bir yönelişin de rolünün olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hiz. Muhammed kendisinin öğretmen olduğunu belirttikten sonra yardımcı öğretmenler atamış ve âlimleri peygamberlerin vârisleri kabul ederek (Buharî, İlim, 10) bilenlerin bilmeyenlere öğretme sorumluluğunu bir prensip olarak ortaya koymuştur. (Buharî İlim, 9) Buna göre donanımlı yani muhataplara faydalı olacak *“bilgi ve kültür birikimine sahip”* olmak, öğretmende aranan özelliklerin başında gelmektedir. Bunun yanında öğretmende bilgiden başka kabiliyetleri ortaya çıkarıcı ve yönlendirici vasıflar da aranmıştır. Çünkü Hiz. Peygamber, çok seçkin sahabeler varken Akabe biatlerinden sonra Medine'ye, öğretmenlik yeteneğine güvendiği Musâb b. Umeyr'i göndermiş ve o da şartların çok zor olmasına rağmen görevini başarıyla yapmıştır.

Hiz. Peygamber döneminde öğretmenlerle ilgili diğer bir konu da onların ücret alıp almama hususlarıdır. Eldeki mevcut kaynaklara göre bu dönemde din eğitimi veren öğretmenlere ücret verilmediği anlaşılmaktadır. Hatta Hiz. Peygamber öğretmenin hediye almasını dahi kabul etmiyordu. Örneğin, bir gün bir öğrenci, Ubâde b. Sâmit'e bir ok yayı hediye etmişti. Bunu öğrenen Hiz. Peygamber'in Ubâde b. Sâmit'e tepkisi sert olmuştur. (İbn Mâce Ticaret, 9) Fakat Hiz. Peygamber döneminde birtakım tartışmalardan sonra ücret alınabileceğine dair bazı örnekler gösterilmiştir. (Hamidullah 1990: II, 71)

b. Öğrenci:

Her öğretim sistemi temelde bir insan anlayışına dayanır. Öğretimin amacı, insanı sadece tabiat bilgisine sahip kılmak değil, mümkün olduğu kadar onun davranışlarını olumlu yönde geliştirmek, yeteneklerini en iyi şekilde

ortaya koymasına yardımcı olmak suretiyle çevresine intibakını sağlayarak erdemli bir fert olmasını sağlamaktır.

İnsan bilgisiz olarak dünyaya geldiğinden, eğitime şiddetle muhtaç olan bir varlıktır. Eğer insan iyi bir eğitime ve kontrole tâbi tutulmazsa genellikle bencilliği ön plana çıkar. Kur'ân'ın ifadelerine göre aşağı ve ilkel arzularının esiri (Meryem 18/59; Hac, 22/66; Muhammed 47/16) olan insan bir anlamda hayvana benzemekte ve hatta çok defa bu seviyenin altına da düşmektedir. (Furkan 25/44; Muhammed 47/12) Bu hali onun idrakini bozmakta, doğru düşünüp gerçeği görmesine, olaylardan ibret almasına engel olmaktadır. (İbrahim 14/43; İsrâ 17/97; Enbiyâ 21/45; Neml 27/66; Rûm 30/52; Câsiye 45/23, vd.) İnsan, dünya hayatının oyun, eğlence, konfor, mal ve makamına kendini kaptırmaktadır. (İbrahim 14/3; Nahl 16/107; Meryem 19/73; Câsiye 45/24; Ahkâf 46/20; Hadîd 57/29; Alâ 87/16; vd.) Bencil isteklerinin artmasıyla toplumda ve şahsında birtakım zararlı sonuçlar görülmektedir. O insan inat, kibir, başkalarının hakkında tecavüz ve bozgunculuk gibi kötü hasletler içine düşmektedir. (Nisâ 4/64; Furkân 25/21; Şuarâ 26/152; Fecr 89/17–20)

Kur'ân-ı Kerim, insan için bunların kötü olduğunu belirttiikten sonra, kişinin nasıl olması gerektiğini bildirmektedir. Böylece Kur'ân'a göre taallümle (öğrenerek) mükemmele ulaşmak için bütün insanlar ilme taliptir, öğrenmeye muhtaçtır. Çünkü insan eğitimsiz bırakıldığında başta insan olmak üzere diğer varlıkların kıymetini idraktan mahrum olabiliyor. Onun öğrenmeye, iyiye, güzele ve mutluluğa ulaşması için, şiddetle ihtiyacı vardır. İnsan eğer öğretimden uzak kalırsa kendi ilahlığını ilân etmekte ve maddî unsurların her şeyi yapabileceğini zannetmektedir. (Yunus 10/68; Mü'minûn 23/117; Ankebût 29/61–63; Mü'min 40/12) Hz. Peygamber insanların bu hususiyetlerini gayet iyi bildiği için eğitiminin temelini buna göre şekillendirmiştir.

İslâm'ın ortaya çıkışıyla bu çağrıya cevap veren herkes, Kur'ân'ın ifadeyle öğrenci, peygamber de muallim konumundaydı. Hz. Muhammed bu anlayış içerisinde yaptığı geniş çaplı bir eğitim ile insanlardaki kötü huy, karakter ve davranışları kaldırıp, yerine güzellerini koymaya çalışmıştır. Bu doğrultuda Hz. Peygamber, Mekke'de ilk yıllarda Müslüman olanlara pedagojik ve psikolojik eğitimi Erkâm'ın evinde vermişti. Öğrenci sayısının çok az olduğu bu evde (eğitim merkezinde) ders alanların yetişkinler olduğu bilinmektedir. (İbn Abdi'l-Berr I, 288-289)

Medine döneminde, eğitim-öğretim çalışmalarının ortamın da müsait olmasından dolayı, planlı ve programlı yapıldığını belirtmiştik. Çünkü inşa edilen mescit, suffe, dâru'l-kurrâ ve küttâblarda özellikle çocuk öğrencilerin eğitim-öğretim gördükleri rivayet edilmektedir. Ancak Suffe'nin 400'e kadar

ulaşan öğrencileri arasında büyüklerde de bulunmaktaydı. Çünkü Hz. Muhammed, Medine döneminde her yaş ve guruptaki öğrencilere ayrı programlar yaparak yetişmelerini sağlamaktaydı. (İbn sa'd II, 115-117)

c. Kadınların Eğitimi:

İslâmî çağrının ilk dönemindeki eğitim-öğretimden bahsederken kadınların eğitiminden bahsetmeden geçmek bir eksikliklerdir. Çünkü Allah Resulü sadece erkeklerin değil, kadınların da temel eğitime tâbi tutulmasının gereğini genel bir prensip olarak kabul etmiştir. Hz. Peygamber bir kişinin sahip olduğu cariyesine dahi iyi bir tahsil vermesini emretmektedir. (Buharî İlim, 41) Hatta bu çalışmasını ve düşüncesini şu sözüyle vurgulamıştır. “*İlim öğrenmek her Müslüman kadın ve erkeğe farzdır.*” (İbn Mâce Mukaddime, 17)

Hz. Peygamber döneminde yukarıda söz edilen eğitim kurumlarında kadın öğrencilerin olup olmadığını bilmemekteyiz. Ancak Buhârî'nin bildirdiğine göre, kadınların müracaatı üzerine Hz. Peygamber'in haftanın bir gününü onlara ayırdığı ve o günde kadınların sorularına cevap verdiği nakledilmektedir. (Buharî İlim, 45) Ayrıca Hz. Peygamber'in kadınlara ders verdiği ve sorularını cevaplandırıldığını bildiren rivayetler de mevcuttur. (Buharî İlim, 45) Hz. Aişe, Ensâr kadınlarının eğitim-öğretim almada rahat davranarak, kendilerine utanmalarının engel olmadığını hayranlıkla ifade etmektedir. (Buharî İlim, 50)

Kadınların eğitiminde Hz. Peygamber'in hanımlarının da aktif görev aldıklarını görmekteyiz. Mesela Hafsa okuma-yazma bildiğinden ona yardımcı olmaktaydı. (Bkz: Buharî “İlim, 27”, “Nikâh 33”, “Megazi 12”, Fezailü'l-Kur'an, 3”; İbn Sa'd VIII, 81-86) Hz. Aişe kadınların müracaat ettikleri öğretmenleri idi. Hz. Peygamber'in aile hayatı, kadın-erkek ilişkileri ve kadın halleri ile ilgili sözlerini ondan öğreniyorlardı. Hatta Aişe hukuk alanında yüksek bir bilgiye sahip olduğundan, halifeler döneminde, bilgin erkek hukukçular tarafından bilgisine başvuru alan kişiler arasında olmuştur. Ayrıca Hz. Aişe, şiir, tıp, Arap Tarihi (Eyyâmu'l-Arap) ve Arabistan kabilelerinin soy kütükleri hakkında derin bir bilgiye sahipti. (İbn Sa'd IV, 189) Diğer yandan Kur'an, Hz. Peygamber'in eşlerine öğretimle meşgul olmaları için mecburiyetler de yüklemiştir. (Ahzâb 33/21)

5. Öğretim Konuları:

Bir muallim olarak gönderilen Peygamberin, öncelikle kendisine indirilen bilgileri insanlara aktarması en önemli görevi olmuştur. Yani Nebevî öğretimin yegâne gayesi ilahî mesajların duyurulması idi. Yüce Allah ayrıca Peygamberine indirdiği bilgilerin, uygulanmasını da emretmektedir. (Ahzâb 33/21) Hz. Peygamber de bunu hakkıyla gerçekleştirmiştir ki, bu uygulamaya geniş anlamıyla sünnet denilmiştir.⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde eğitimin konusunu öncelikle Kur'ân'ın, sünnetin ve bunların temelini yazının oluşturduğu ortaya çıkmaktadır.

a. Kur'ân:

Hz. Peygamber kendisine indirilen âyetleri önce “*vahiy kâtipleri*” ne yazdırmakta, sonra da insanların öğrenmesi için hem tebliğ etmekte hem de ihtiyaç halinde açıklama yapmaktaydı. Kur'ân'da anlatılan konulardan ve haberlerden özellikle *tevhit (Allah'ın varlığı ve birliği)*, *nübüvvet (peygamberlik)*, *haşir(öldükten sonra dirilme)*, *ibadet ve adaletle* ilgili konuları öğretmeye çalışmaktaydı.

Muhatap olan insanlar Kur'ân'ı okuyarak ve peygambere uyarak gerçeği öğrenmeli (iman), Allah'a yönelip (ibadet) diğer varlıklara sevgiyle açılmalıdır (ahlak). Böylece İslâm'ın ilk döneminin öğretim konuları arasında Kur'ân ilk sırayı almıştır. Bu doğrultuda onu okuma, anlama, anlatma ve izah şekilleri de Kur'ânî eğitimin temelini oluşturmuş ve daha sonraki dönemlerde bununla ilgili birçok ilim dalı ortaya çıkmıştır.

b. Sünnet:

Sünnet Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir. (Koçyiğit 2003: 9-10) Hz. Muhammed'in kendisine indirilen bir âyeti açıklaması ve bir emrin uygulamasını yapması sünnet olarak adlandırılmıştır.

İlk dönemde sünnetin yazıyla tespitine izin verilmemiştir. Çünkü eğitim yönünden belli bir seviyeye ulaşılmadığından, Hz. Muhammed'in kendi sözlerinin Kur'ân ayetleriyle karıştırılma endişesi vardı. (Müslim Zühd, 72; Tirmizî Ebvâbu'l-İlim, 11) Zamanın ilerlemesiyle Sahabenin yazı hâkimiyetinin artması ve eğitim düzeyinin yükselmesi üzerine Hz. Peygamber bazı sahabenin sözlerini, yazıyla tespitine izin vermiştir. (Suyutî h.1307: 150-151) Böylece Hz. Peygamber döneminde sünnet eğitiminin genelde şifahî olduğunu anla-

4 Geniş bilgi için bkz; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2003, s. 1-8.

maktayız. İlahî davetin ilk muhatapları olan sahabiler, bahsedilen eğitim kurumlarında olsun, sohbet ve özel toplantılarda olsun Hz. Peygamber'in çeşitli konulara ilişkin fikirlerini öğrenmeye çalışmışlardır. Ondan duyduklarını bazıları ezberleyerek bazıları da yazarak korumuşlardır. Hz. Peygamber'in vefatıyla da sözlerini ve fiillerini insanlara ulaştırmak için seyahatler yapmışlardır.

Sonuçta başlangıçtan itibaren İslâmî eğitimin bu iki kaynağından (Kur'ân ve Sünnet) birçok öğretim konusu ortaya çıkmış ve hatta ilim dalları doğmuştur.

c. Yazı:

Sözlerin bazı işaretlerle ifadesi demek olan yazının, kültür ve medeniyetin korunması ve aktarılmasında çok kıymetli bir araç olduğu bir gerçektir. Bunun önemini en iyi şekilde bilen Hz. Peygamber, öncülüğünü yaparak oluşturmaya çalıştığı büyük bir kültürün, başlangıçtan itibaren yazı ile tespit edilip kayıt altına alınmasına azami gayret göstermiştir. Bu amacın gerçekleşmesi için de İslâm'ın ilk döneminde yazı öğretimi büyük önem kazanmış ve her türlü tedbirler alınmıştı. Yazı öğretiminde din ayırımı gözetilmeyerek müşrik, Yahudi ve Hıristiyanlardan da istifade edilmiştir. (Ahmed İbn Hanbel h. 1313: I, 147) Kurulan bazı okullarda sadece yazı öğretilmiştir. Suffe'de Hz. Peygamber'in olmadığı zamanlarda bazı öğretmenler okuma-yazma öğretmekteydi. Dârü'l-Kurrâlarda da aynı dersler veriliyordu. Sadece çocukların devam ettiği Küttâblarda ise öncelikle okuma-yazma dersi verilmekteydi.

Dinî öğretimin dışında Hz. Peygamber, diplomatik ihtiyaçlardan dolayı Zeyd b. Sabit gibi yetenekli bazı kişilerin yabancı dil öğrenmesini sağlamıştı. Bu maksatla Zeyd'in Farsça, Yunanca, Kıptice ve Habeşçe öğrendiği rivayet edilmektedir. (İbn Abdi'l-Berr I, 194)

Bunların dışında Hz. Peygamber, görgü kurallarının öğretilmesini, (Müslim Ferail, 18) çocukların yedi yaşından itibaren namaza alıştırmalarını (Ebu Davud Salat 26) onlara ödülleri verilerek güzel terbiye edilmesini tavsiye eder. (İbn Mâce Edeb, 3) Okuma-yazmanın dışında ailelerin çocuklarına hesap, okuma, yüzme, sağlıkta ilk yardım bilgileri kazandırmalarını, ayrıca kadınlara dokuma, eğirme işleri, görgü kuralları, Nûr suresi ile ilmihal öğretmelerini tavsiye etmekteydi. (Şevkânî h. 1357: VIII, 213; Kettânî h. 1346: I, 50-51) Hatta Hamidullah'ın tespitine göre Hz. Peygamber'in estetik, güzel sanatlar yani şiir, musiki ve mimarî üzerinde de eğitim çalışmaları olmuştur. (Hamidullah 1990: II, 740-751)

B. Hz. Peygamberin Din Eğitimi Kullandığı Bazı Metotlar

Dini davette, dinî bilgilerin öğretilmesinde diğer sosyal bilimlerde olduğu gibi bazı metotlara uyulması gerekmektedir. Çünkü o dinin tutunabilmesi, bir bakıma davet metoduna bağlıdır. Bundan dolayı Yüce Allah Kur’ân’da Peygamberini yönlendirmek için, “*Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır, onlarla en güzel şekilde mücadele et!*” (Nahl 16/125) demektedir. Bu güzel öğrenme ve çağrı yolunu belirten bazı metotları, Kur’ân’ın yönlendirmesi ve Hz. Peygamberin ifadelerine göre şöyle sıralayabiliriz:

1. Eğitimi verirken, insanlara zorluk çıkarmadan, nefret ettirmeden, mümkün olduğunca kolaylaştırmak ve aldıkları eğitimin sonunda ulaşacakları imkânları müjdelemek. (Kamer 54/17, 22, 32,40; Buharî Cihad, 164)

2. Eğitim ve öğretim işi zor olmasından dolayı, bunu yaparken karşı karşıya kalınan güçlük, engel, sıkıntı, eza ve cefalara karşı sabırlı olmak. (Enfâl 8/46; Tâha 20/130; Secde 32/24)

3. Eğitim ve öğretim çalışmalarını zorlamadan, hoşgörülü davranarak, yumuşaklıkla, empati yaparak gerçekleştirmek. (Yunus 10/99; Tâhâ 20/44)

4. Eğitimde yönlendirme yaparken, insanlara öğüt vermeye bıkmadan ve usanmadan devam etmek ve tekrar tekrar hatırlatmak. (Zâriyat 51/55; Tûr 52/29)

5. Eğitimi, muhatap kitlenin anlayacağı, açık ve net şekilde yapmak. (Nahl 16/35, 82)

6. Eğitim ve öğretimi kişilerin anlayacağı seviyede yapmak. (Buharî İlim, 49)

7. Eğitim ve öğretimde muhatapları verilen bilgiler ve bazen da sorularla düşünmeye yöneltmek.⁵

8. Yapılan eğitim ve öğretimde samimi olmak, yani yapılacak olan hususlarda önce kişinin kendisinin örnek olması ve yapmadığı şeyleri söylememesi. (Ar’âf 7/176; Yunus 10/24; Haşr 59/21)

Ayrıca din öğretiminin büyük ölçüde sözlü davet ve takrire dayandığı görülmektedir. Bir bakıma din, Hz. Peygamber’in de belirttiği gibi nasihatten ibarettir. (Buharî Kutabu’l-İlim, 42; Müslim İman, 95) Şüphesiz dinin benimsenmesi ancak Kur’ân’ın çizdiği medeni çerçeve içinde sunulması sonucunda mümkün olabilmektedir. Ancak bu davetin Peygamber’in şahsiyet gücünden

⁵ Kur’ân bu hususu genellikle âyet sonlarında defalarca vurgulayarak, insanı düşünmeye çağırmaktadır.

büyük bir canlılık ve etki kazandığını unutmamak gerekir. Hz. Peygamber'in öğretimi sunuşunda tespit edilen bazı hususları şöyle değerlendirebiliriz:

1. Hz. Peygamber bir şeyi anlatırken yavaş yavaş, açık ve net bir şekilde konuştuğunu ve söylediklerinin anlaşılması için önemli noktaları üç kere tekrar ettiğini görmekteyiz. (el-Cevzî 1369/1950: I, 46)

2. Hz. Peygamber öğretim sırasında soru sorulmasını teşvik etmiştir. Abdullah b. Ömer, mescitte bir adamın ayağa kalkarak soru sorduğunu ve Hz. Peygamber'in de ona cevap verdiğini rivayet eder. (Buharî İlim, 53) Ebû Hureyre de şu olayı nakletmektedir: *“Bir toplantıda Hz. Peygamber, bize çeşitli konularda bilgi verirken bir Bedevî sokulup “Kıyamet ne zaman?” diye sordu. Hz. Peygamber sözünü bitirdikten sonra bedevînin sorusuna cevap verdi.”* (Buharî İlim, 53) Bazen de dinleyenlerin dikkatini çekmek ve ilgilerini artırmak için Hz. Peygamber, soru sormuştur. (Heysemî h. 1352-1353: I, 155-156)

3. Hz. Peygamber konuşmasında dinleyicilerin eğitim, kültür ve algılama seviyelerini dikkate almıştır ve eğitim ve öğretim görevinde bulunacaklara şu tavsiyelerde bulunmuştur: *“İnsanlara Rablerinden bahsettiğiniz zaman anlamayacakları dilden konuşmayınız.”* (Kettânî II, 316)

4. Öğrencilerin ilgi ve isteklerini göz önünde bulundurarak dersleri onların dikkatle takip edebilecekleri bir program içerisinde vermiştir. (Buharî İlim, 11) Bu konuyla ilgili olarak Abdullah İbn Mes'ûd, şöyle demiştir: *“Sizi bıktırmaktan çekiniyorum. Hz. Peygamber de böyle bir endişeden dolayı belirli zamanlarda vaaz ederdi.”* (Buharî İlim, 12; Müslim Kıyamet, 19)

5. Hz. Muhammed dersin daha iyi anlaşılması için bazen konuyu hikâyelerle dramatize etmiştir. Bir sohbet sırasında bir mağarada kapalı kalan üç kişinin, Allah rızası için yaptıkları çalışmalardan dolayı oradan nasıl kurtulduklarını anlatmıştır. (Müslim Rik'a, 27)

6. Gerektiğinde konuyu bir takım çizgilerle şematik olarak göstermiştir. (Buharî Rekaik, 3)

7. Anlattığı konuyu benzetme ve örneklerle açıklamış ve bir defasında namazın manevî etkisi şöyle anlatmıştır: *“Düşünün ki, bir kimse her gün beş kere evinin önünden akan bir nehirden yıkansa, onda kirden pastan bir şey kalır mı? Huzurundakiler; “Hayır kalmaz” dediler. İşte beş namaz da böyledir. Allah bunlarla hataları yok eder.”* (Tirmizî Edeb, 80)

C. İslâm Eğitim Sisteminin Temel Özellikleri

Hz. Peygamber'in yaptığı eğitim ve verdiği bilgiler ışığında İslam eğitim sisteminin temel özelliklerini şöyle belirleyebiliriz:

1. Bir Müslüman için İslâm'ı hakkıyla yaşayabilecek kadar temel bilgileri öğrenmesi farzdır. Hatta hayatını sürdürebilmesi için de gerekli bilgileri alması acil bir ihtiyaçtır. İlimin elde edilmesini temel ilke kabul eden İslâm'ın ilk emri de bundan dolayı "oku" olmuştur. (Alak 96/1)

2. İslâm'da ilmi öğrenmek farz olduğu gibi, ilmi paylaşmak, erdemli kişilerin sayısını artırmak için öğretmek de farz olmuştur.

3. İlim öğrenirken veya öğretirken ruhî, ahlakî ve insanî değerler üzerinde titizlikle durulmuş, erdemli fert ile toplumun oluşmasına büyük önem verilmiştir.

4. Eğitim yapılırken, Allah'ın rızası ve bireyin ve toplumun iyiliği düşünülmüştür. Bu doğrultuda eğitim ve onunla verilen ilim hiçbir maddî karşılık beklemeksizin, Allah'ın rızasını kazanmak ve kamu yararı için yapılmıştır.

5. İslam'da Müslüman olan bütün toplum ve yaş gurupları arasında insanlar, çocuklar, yetişkinler, okur-yazar olanlar ve olmayanlar olsun, ilim öğrenmeye arama ve araştırmaya teşvik edilmişlerdir.

6. Allah'ın elçisi "kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz" (Buharî Cihad, 164) diyerek kişinin durumuna, yeteneklerine ve kültür seviyesine göre eğitim verilmesini tavsiye etmiştir. (Buharî İlim, 49)

7. Eğitimin temel ilkelerinden birisi de kişiliğin gelişmesidir. İslamî eğitimde ihmalî düşünülmeyen bu hususun, azami ölçüde uygulanması için çaba gösterilmiştir. Her öğrencinin yetenek ve maharetinin gelişmesi ve topluma yararlı hale gelmesi için geniş fırsatlar verilmiş ve her çocuğun Allah'ın bir emaneti olduğu kabul edilmiştir.

8. İslâmî eğitim sistemi, her öğrenciye, ferdî ve toplumsal sorumluluklar yükleyerek, onu, Allah'ın ve Peygamberinin emirlerini yerine getirecek şekilde terbiye eder. Çünkü İslam'da birey yaptığı her davranışından sorumlu olacağından, fiil ve sorumlulukların öğrenilmesine büyük önem verilmiştir. (Buharî Nikâh, 90)

Sonuç

Hz. Peygamber, taklit, ilgisizlik, körü körüne yönelişlere sahip, kız çocuklarını diri diri gömecek kadar kalpleri katılaşmış, acıma hissini kaybetmiş,

kısacası dinî ve ahlakî özelliklerini kaybetmiş bir toplumu kısa bir süre içerisinde eğiterek insanlığın yıldızları yapmıştır. Dinî, ahlakî ve kültürel değerlerden uzak olan toplum, “mekarim-i ahlak” ve “mehasin-i edeb”ten tamamen yoksundu.

Hız. Muhammed getirdiği değerler, uyguladığı eğitim ve öğretim sistemiyle muhatap olduğu o toplumun kötü ahlakını kaldırarak, güzel ahlakla donatmıştır. Birbirlerini basit sebeplerle öldüren o vahşi insanları daha sonraki nesillere muallim yaparak, medeniyet dünyasında, medenilere önder konuma çıkarmıştır. Hâlbuki pedagojik ve psikolojik metotların iyice ilerlediği günümüzde insanları sigara, alkol ve uyuşturucudan korumak için modern eğitim ve öğretim verilip külliyetli yatırım ve harcamalar yapılmasına rağmen yine de istenilen şekilde başarılı olunamamaktadır. Fakat Hız. Muhammed fanatik, asabî ve inatçı toplumların kötü ahlakını az bir kuvvetle kısa sürede kaldırarak, yerlerine yüksek, nezih ahlak ve âdetler ikame etmiştir. Bu konuda Müslüman olmadan önce, şefkatsiz, merhametsiz ve taş yürekli olup kızını diri diri toprağa gömen, İslâm’dan sonra da hilâfeti döneminde toplumu ayakta tutan temel değerlerden asla taviz vermeyerek adalette timsal olan Hız. Ömer en güzel örnektir.

Hız. Peygamber, yaptığı eğitim çalışmalarında büyük oranda başarılı olduğunu görmekteyiz. Onun eğitim alanında yaptığı faaliyetler sonucunda ortaya koyduğu somut sonuçlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Yazımızın başından beri vurgulamaya çalıştığımız gibi geri kalmış, vahşet ve bedevilik içinde bulunan bir toplumu verdiği eğitimle, istenilen yönde değiştirmiş ve insanların en faziletli kişileri yapmıştır.

2. Yazının gelişmediği, okuma-yazması çok az belki de hiç olmayan bir toplumun eğitim seviyesini yükseltmiştir. Yazıyı geliştirmiş, okuma ve yazmanın önemini belirterek oranı yüksek seviyelere çıkarmıştır.

3. Hız. Peygamber verdiği eğitimle insanın yaratıkların en şerefli olduğunu belirterek, insanların birbirlerine saygılı olmalarını sağlamış, sınıf ayırımını ortadan kaldırmıştır. Bundan dolayı en önemli reformu, köleliğin kaldırılmasına yönelik çalışmalara öncülük etmesi olmuştur.

4. Hız. Peygamber dil öğreniminin önemini de vurgulayarak, yabancı dil öğrenmeyi teşvik etmiştir.

5. Hız. Muhammed, eğitimde cinsiyet ayırımı yapmadan ilim öğrenmenin hem kadın hem de erkeklere farz olduğunu belirmiş ve bu anlayışı bizzat hayata geçirmiştir.

6. Eğitim anlayışıyla, bu günün pedagoğ ve psikologlarına öncülük etmiş ve bu alanda bazı yöntemler ortaya koymuştur. Bu gün modern eğitimin birçok yöntemleri, on beş asır önce Hz. Muhammed tarafından uygulanan metotlardır.

Kaynaklar

- Ahmet Çelebi (1976). *İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*. (Ter. Ali Yardım) İstanbul.
- Ahmed b. Hanbel (1313). *Müsned*. Mısır.
- Altıntaş, Halil-Şahin, Muzaffer (2010). *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 20. Baskı.
- Berkî, Ali Himmeth (1982). *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Hikmet Yay. (3. Baskı).
- Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübra*. Haydarabat h. 1344–1356.
- Buhârî (1992). *Sahih*, İstanbul: Çağrı Yay.
- Celaleddin es-Suyutî (1307). *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nebevî*. Kahire.
- Fazlurrahman (1981). *İslam*. (Ter. M. Aydın-M. Dağ), İstanbul.
- Hamidullah, Muhammed (1992). *İslam Müesseselerine Giriş*. (Ter. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul.
- Hamidullah, Muhammed (1990). *İslam Peygamberi*. Ter. Salih Tuğ, İstanbul.
- Heysemî (1352-1353). *Mecmau'z-Zevaid*. Kahire.
- İbn Abdî'l-Berr (1318–1319). *el-İstiâb fî Mârifeti'l-Ashab*. Haydarabad.
- İbn Hacer el-Askalânî (1348). *Tehzibü'l-Tehzib*. Haydarabad.
- İbn Hişam (1426/2005). *es-Siretü'n-Nebeviyye*. (Tahkik; Mustafa es-Saka-İbrahim el-Ebyarî-Abdulhafiz Şelbî) Dâru İbn Kesir, Şam-Beyrut.
- İbn Kayyim el-Cevzî (1369/1950). *Zâdu'l-Mead*. Kahire.
- İbn Kesir (1932–1940). *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Kahir.
- İbn Mâce (1992). *Sünen*. Çağrı Yay. İstanbul.
- İbn Sa'd (1405/1985). *Tabakâtu'l-Kübra*. Dâru's-Sâdır, Beyrut.
- el-Kettanî, Abdu'l-Hayy (1346). *et-Terätibu'l-İdâriyye Nizamu'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye*. Fas (Fas).
- Koçyiğit, Talat (2003). *Hadis Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Muhammed İbn İshak (1424/2004). *es-Siretü'n-Nebeviyye*. (Tahkik; Ahmed Ferid el-Mezîdî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (I. Baskı) Beyrut.
- Müslim (1992). *Sahih*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Parladır, Selahaddin (1994). “Asr-ı Saadet'te Eğitim”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*. İstanbul.
- Şevkânî (1357). *Neylü'l-Evtâr*. Kahire.
- Tirmizî (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay.

TRABZON GÜLBAHAR HATUN CAMİİ HAZİRESİ'NDEKİ ERKEK MEZAR TAŞLARI*

Sevinç EREN**

Öz

Trabzon Gülbahar Hatun Camii Haziresi'nde yer alan on üç erkek mezar taşı malzeme, form, teknik işleniş niteliği ve bezeme özellikleri bakımından tanıtıldıktan sonra önce kendi aralarında daha sonra farklı bölgelerdeki Osmanlı şahideleri ile karşılaştırmaları yapılarak Türk sanatındaki yerlerinin belirlenmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gülbahar Hatun Camii, mezar taşı, Osmanlı, Türk Sanatı, bezeme.

Abstract

The Male Tombstones At The Graveyard Of Gulbahar Hatun Mosque

Thirteen male tombstones at the Graveyard of Gulbahar Hatun Mosque have been described in means of materials, forms, engraving techniques and adornment characteristics. First they have been identified among themselves. Then it has been aimed to determine their artistic characteristics and place in Turkish art by comparing with the other Ottoman gravestones.

Keywords: Gulbahar Hatun Mosque, graveyard, Ottoman, Turkish art decoration.

Giriş

Mezar taşları, kökeni inançlara dayanan kültürel bir geleneği yansıtmakla birlikte, Türk Tarihi açısından da önemli birer kimlik belgesi niteliği taşımaktadır.

* Bu makale “Trabzon İli Gülbahar Hatun ve Tavanlı Camii Hazirleri İle Küçük İmaret Mezarlığı'ndaki Mezar Taşları” konulu doktora tezimizdeki ilgili bölüm esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü, sevinceren1970@gmail.com.

Türk sanatının en küçük anıtları olarak daha önce yaşanmış hayatların, sosyo-kültürel olayların birer vesikası olan mezar taşları¹ aynı zamanda Türk şehirlerinin tapu senedi vazifesini görürler.

Mezar taşları tarihi birer belge olmalarının yanısıra, ait oldukları dönemin sanat zevkini yansıtmaları açısından da ayrı bir kıymete sahiptir. Anıtsal yapılara göre daha çabuk ve daha kolay tahrip olan eserlerdir. Doğa faktörleri ve insan eliyle gerçekleştirilen tahribat sonucu sayıları her gün hızla azalmaktadır. Bu sebeple konuya yönelik her çalışma, maddi manevi değerlerimizi yansıtan mezar taşlarının belgelenmesini sağlaması bakımından büyük önem taşımaktadır.

2005-2006 yıllarında yerinde yaptığımız incelemelerde, Gülbahar Hatun Camii Haziresi kuşatma duvarına yaslanmış vaziyette baş ve ayak taşlarından müteşekkil toplam 27 adet mezar taşı tarafımızdan tespit edilmişti. O tarihler itibariyle hemen hepsi sağlam durumda iken 2010 yılındaki son ziyaretimizde tamamının kaldırıldığı belirlenmekle birlikte akibetleri hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Çalışmamızda Trabzon Gülbahar Hatun Camii² Haziresi'ndeki mezar taşlarının bütün yönleriyle tanıtılarak Sanat Tarihi itibariyle değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Ancak konunun bir hayli kapsamlı olması ve makale boyutunu aşması sebebiyle tespit edilen 27 şahideden sadece erkeklere ait olan 13 tanesi

1 Mezar taşları ile genel bibliyografya için bk., B. Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara, 1992, s.215-223; H. Türkmenoğlu, *Mezar-Mezarlık ve Mezar Taşları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi*, Ankara, 1989; Anonim, "Elements Pour Une Bibliographie Internationale Sur Les Cimetieres Et Traditions Funeraires Dans Le Monde Turc Et Islamique, Türk ve İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri Hakkında Uluslararası Bir Kaynakça Denemesi" *Cimetieres Et Traditions Funeraires Dans Le Monde Turc Et Islamique, Türk ve İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri* II, Ankara, 1996, 211-255; D. Karaçağ, *Bursa'daki 14-15.Yüzyıl Mezartaşları*, Ankara, 1994 s.181-184.

2 Trabzon Gülbahar Hatun Camii hakkında bk., H. Albayrak, *Trabzon İmareti (Hatuniye) Külliyesi*, Trabzon, 1998, s.15-16; H. Karpuz, "Trabzon İl Merkezi ve İlçelerindeki Önemli Tarihi Yapılar", *Trabzon*, Ankara, 1996, s.115-116; Ö.Akbulut, *Gülbahar Hatun Cami ve Ayşe Hatun ve Yavuz Sultan Selim*, Trabzon, 1965, s.5-6; M. Yüksel, *Trabzon'da Türk İslam Eserleri ve Kitabeleri* C.1Trabzon 2000 s.85-90; Ö. Kahraman, *Trabzon'da Türk Devri Mimar Eserleri*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Sana Tarihi Ana Bil. Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Erzurum, 2003, s.34; H. İ.Düzenli, "Osmanlı Mimarlığını Trabzon'dan Okumak: Gülbahar Hatun ve İskender Paşa Camileri Karşılaştırması", *Trabzon Kent Mirası*, İstanbul, 2010, s.202.

bu çalışma kapsamında değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede mezar taşlarının öncelikle kitabe metinleri³ okunmuş, form ve süsleme özellikleri açısından kendi içinde benzerlik ve farklılıkları ortaya konularak diğer bölgelerdeki Osmanlı mezar taşları ile karşılaştırılmaları yapılmış ve sanat tarihi içindeki yerleri belirlenmeye çalışılmıştır. Eserler kronolojik sırayla, başlık biçimlerine göre tasnif edilerek tek tek tanıtılmıştır.

Erkek Mezar Taşları

Bu çalışmamızda Trabzon İli Gülbahar Hatun Camii Haziresi'nde yer alan 27 şahideden erkeklere ait olan 13 şahide incelenmiştir. Hazirede yer alan şahideler⁴ form olarak incelendiğinde gövde, boyun ve başlık kısmından oluşmaktadır.

Ş.1⁵-Mermer başucu taşının paralel kenarlarla yükselen plaka biçimindeki gövdesi⁶ iki taraflı pahlı bir boyunla, kavuk biçiminde bir başlıkla taçlandırılmıştır. Gövdenin alt kısmı iç bükey kavisli bir daralma yaparak birbirine paralel kenarlarla nihayetlenir (Fot.1).

Kavuğun beyzi formlu üst bölümü diyoganal biçimde baklava motifleriyle bezenmiştir. Yanlara doğru taşkın bir biçimde genişleyen sarık kısmı "V" biçiminde kazıma çizgilerle kavuk kısmından ayrılmıştır. Yüzeyinde bezeme görülmemektedir. Sarık kısmının boyunla bağlantı yerinde sathi bir niş içinde bir sıra baklava motifinden oluşan bezeme görülmektedir.

Kitabe gövdesi taş kenarlarından ince ve düz silmelerle üstten yarım daire profilli yuvarlak kemer formuyla sınırlandırılmıştır. Kemer içi altı yapraklı yarım rozet çiçeği motifi ile dolgulanmıştır. Kemerin üst noktası, iki yanı iç bükey kavisli yüzeysel bir niş içersinde minik ince taneleriyle bezenmiştir.

Kitabe, düz silmelerle panolara ayrılarak yazı dört satır hâlinde sülüs hatla yüzeyden kabartılmıştır. Tarih veren son satır yarım daire şeklinde yüzeysel bir niş içine alınmıştır.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

3 Mezar taşlarının kitabe metinlerini okuyup Latin harflerine çeviren Doç.Dr. Abdulkadir Dündar'a teşekkürlerimi sunarım.

4 Plaka görünüşlü mezar taşlarının ölçüleri; yükseklik, üst genişlik, alt genişlik ve taş kalınlığı; kavuk, sarık ve fes türü erkek başlıklarında; yükseklik, üst çevre, alt çevre sıralamasıyla verilmiştir.

5 Metnimizde (Ş.1) kısaltmasıyla birinci şahide kastedilmektedir.

6 Başucu şahidesi: 119x29-29x13 cm. Kavuk: 24x57-84 cm.

Merhum ve mağfur
Gedik-zâde Mehmed
Ağa ruhuna Fâtiha
Sene 1160 (M.1747)

Ş.2- Mermer başucu taşının yukarı doğru paralel kenarlarla yükselen gövdesi iki tarafı pahlı bir boyunla daralarak kavuk biçiminde bir başlıkla taçlandırılmıştır.⁷ Gövdenin alt kısmı iç bükey hatlarla daralarak paralel kenarlarla nihayetlenir (Fot.2).

Kavuğun beyzi formu üst bölümü kısa tutularak kazıma çizgilerle hareketlendirilmiştir. Dışa taşkın oval sarık kısmında ise ince şeritler birbirinin altından ve üstünden geçerek kafes görünümü verilerek taşta işlenmiştir.

Kitabe, yatay silmelerle oluşturulan panolar içine dokuz satır hâlinde sülüs hatla yazılmıştır. İlk satır üst kenarları iç bükey kıvrımlar oluşturulan kartuş içine işlenmiştir. Tarih veren son satır ise dilimli kemer formunda sathi bir niş yüzeyine kabartılmıştır.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

Hüve'l-Hayyu Lâ-Yemût
Gâfilen erdi ecel oldum cihânda nâ-murâd
Yâ İlâhî rûz-i mahşer kıl beni mesrûr şâd
Kabrime dâim gelüp ziyâret edenin
Makâmın Firdevs-i a'lâ eyle Yâ Rabbe'l-ibâd
Merhûm ve mağfûr lehâ vakf-ı
Hâtûniyye Kâtibi es-Seyyid Süleymân
Efendi rûhuna el-Fâtihâ.
Sene, 1171(M.1757)

Ş.3- Mermer baş ucu taşının paralel kenarlarla yükselen plaka biçimindeki⁸ gövdesi kesik konik biçiminde bir boyunla daralarak kavuk biçiminde bir tepelikle son bulur. Gövdenin alt kısmı iç bükey kavisli bir daralma yaparak paralel kenarlarla nihayetlenir (Fot.3).

Kavuğun beyzi formu üst bölümü dikey kazıma çizgilerle hareketlendirilmiştir. Oval görünüşe sahip hafif dışa taşkın sarık bölümü üzerinde bezeme

7 Başucu şahidesi: 133x33-33x16 cm. Kavuk: 27x86-104 cm.

8 Başucu şahidesi: 117x28-28x15 cm. Kavuk: 25x67-73 cm.

unsuru görülmez. Kavuşun boyunla bağlantı yerinde yüzeysel bir niş oluşturularak bir sıra dışı motifi sıralanmıştır.

Kitabe gövdesi taş kenarlarından ince düz silmelerle sınırlandırılarak yatay dikdörtgen panolar içine yazı on üç satır hâlinde nesih hatla kabartılmıştır. Son satır ters kaş kemer formunda yüzeysel bir niş içine işlenmiştir. Kitabe gövdesi üzerinde yazı dışında dekoratif nitelikte bezeme unsuru görülmez.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

Taşım üzre yazalar ki nâ-murâd Osmân Ağa
 On sekiz yaşında koydum gençliği toprağa
 Almadım dünya murâdın nâ-murâd etdi beni
 Tez ecel geldi ayırdı nev-civânından beni
 Bir murâd üstünde ede çün ecel yumdu gözüm
 Hâyf olsun ki bana, toprak çürüdü gençluğum
 Gel civânım tut yasumu ağla dâim dem-be-dem
 Oğlum Hakk'a emânet eyleyüben giderim
 Bu imiş hük-m-i İlâ hî râzı oldum emrine
 Çünkü göçdüm bu fenâdan mahdûmum kalsın yerime
 Merhûm ve mağfûr Osmân Ağa
 Rûhuna Fâtihâ.

Sene, 1199 (M.1785)

Ş.4- Mermer başucu taşının yukarı doğru paralel kenarlarla yükselen gövdesi iki tarafı pahlı bir boyunla daralarak kavuk biçiminde bir başlıkla taçlandırılmıştır.⁹ Gövdenin alt kısmı, iç bükey hatlarla daralarak paralel kenarlarla nihayetlenir (Fot.4).

Kavuşun beyzi formu üst bölümü kısa tutularak kazıma çizgilerle hareketlendirilmiştir. Dışa taşkın oval sarık kısmında ise ince şeritler birbirinin altından ve üstünden geçerek çapraz görünümde taşla işlenmiştir.

Kitabe, yatay silmelerle oluşturulan panolar içine on satır hâlinde nesih hatla kabartılmıştır. İlk satır üst kenarları iç bükey kıvrımlar oluşturulan karuş içine işlenmiştir. Tarih veren son satır ise dilimli kemer formunda sathi bir niş yüzeyine kabartılmıştır.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

9 Başucu şahidesi: 124x30-30x9 cm. Kavuk: 28x54-74 cm.

Hüve'l-Bâki
 Fenâ dârında çekerdim dürlü zahmet
 Müyesser olmadı bana selâmet
 Gârîbin kabrini eden ziyâret
 Habîbullâh'dan erişe şefâ'at
 Pîr olup göçdü cihândan böyle bir hulk-i halîm
 Dilerim kabrini pür-nûr eyleye Rabbü'l-Kerîm
 Merhûm ve mağfûr Bezzâz Ali Ağa
 Rûhuna el-Fâtihâ.
 Sene, 1200 (M.1786)

Ş.5- Mermer başucu taşının yukarı doğru biraz genişleyen plaka biçimindeki gövdesi silindirik bir boyunla daralarak sarık biçiminde bir başlıkla(Fot.5). taçlandırılmıştır. ¹⁰

Oval formlu sarığın üst kısmı yay kavsi şeklinde enli bir şeritle sınırlanmıştır. Sarık yüzeyinde birbirine paralel kazıma çizgilerle oluşturulan dilimler üst kısımdaki enli şeritle kesişerek yüzeye hareketlilik sağlamıştır.

Gövde taş kenarlarından ince düz silmelerle sınırlandırılarak yatay şeritlerle oluşturulan panolar içine on satır hâlinde sülüs hatla kabartılmıştır. İlk satır dilimli bir kartuş içine yüzeyden kabartılarak işlenmiştir. Tarihin yer aldığı son satır ise ters basık kemer formunda yüzeysel bir niş içine alınmıştır. Gövde yüzeyinde yazı dışında dekoratif nitelikte bir unsura yer verilmemiştir.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

Hüve'l-Hayyu'l-Bâkî
 İşbu kabrin sâhibin Hak mazhar-ı gufrân ede
 Menzilin a'lâ cennetde mûnisin Rıdvân ede
 Şâd edüp rûh-ı revânın Hazret-i Rabb-i Gafûr
 Merkadin pür-nûr-ı rahmet, gülşenin handân ede
 Nâil-i fazl-ı şefâ'at eyleyüp rûz-i cezâda
 Sâye-i Arş-ı a'lâda Hak anı sükkân ede
 Merhûm ve mağfûr Debbağ el-Hâc
 Hüseyin Ağa'nın rûhiçün el-Fâtihâ.

10 Başucu şahidesi: 131x34-32x14 cm. Sarık: 19x88 cm.

Sene, 1206 (M.1791)

Ş.6- Mermer mezar taşının yukarıya doğru paralel kenarlarla yükselen plaka biçimindeki gövdesi¹¹ boyun meydana getirecek biçimde daraldıktan sonra kavuk biçiminde bir başlıkla taçlandırılmıştır. Gövdenin alt kısmı iç bükey kavisli bir daralma yaparak sonlanır (Fot.6).

Kavuğun beyzi formlu üst bölümü sarık kısmından daha uzun tutularak yüzeyi dikey profillerle dilimlendirilmiştir. Dilimler üzerinde yer yer oyuklar oluşturarak başlığın kumaş dokusu verilmeye çalışılmıştır. Oval görünüşlü sarık kısmı soldan sağa doğru kavisli görünüm olan bantla taş yüzeyine işlenmiştir. Başlığın boyunla bağlantı yerinde sathi bir niş içinde bir sıra dış motif yer alır. Başlık kısmına geçişi sağlayan silindirik boyun üzerinde herhangi bir bezeme unsuru görülmez.

Kitabenin alınlık kısmı uçları volutlu birbirine simetrik iki “S” kıvrım arasından yukarı doğru uzanan yelpaze görünümlü akant yapraklarından oluşan bir düzenlemeyle taçlandırılmıştır. Akant yapraklarının ortası, tek inci motifyle dolgulanmıştır. Kitabe köşeliklerine yapraklı kıvrımlı birer dal üzerinde yer alan kır çiçekleri simetrik bir biçimde işlenmiştir.

Kitabe gövdesi taş kenarlarından uçları stilize palmet motifleriyle taçlanan iki kademeli profillerle sınırlandırılmıştır. Yazı, düz silmelerle oluşturulan yatay panolar içine on bir satır olarak sülüs hatla kabartılmıştır. İlk satır dilimli bir kartuş içine işlenirken, tarih veren son satır ise ters basık kemer formunda yüzeysel bir niş içine kabartılmıştır.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

Hüve'l-Bâkî
 Genç iken göçdü cihândan böyle bir hulk-ı
 hâlîm. Kabrini pür-nûr eyleye Rabbü'l-kerîm
 On yedi yaşına ermiş iken bu nev-civân
 Da'vet etdi kendüni ol Hâlık-ı Ferdü'l-Hakîm
 Bakmayan çeşm-i ibret ile mezârım taşına
 Bilmez ol hâlîm benim kimse tâ gelmeyince başına
 Pâzârkapu müezzini el-Hâc Hüseyin
 Efendi'nin mahdûmu cennet-mekân İbrâhîm
 Efendi'nin rûhuna Fâtihâ.
 Sene, 1226 (M.1811)

11 Başucu şahidesi: 135x35-35x16 cm. Kavuk : 23x83-85 cm.

Ş.7- Paralel kenarla yükselen mermer başucu taşı¹² plaka biçiminde gövdeye sahiptir. Gövde boyun kısmında daralarak kavuk biçiminde bir başlıkla taçlandırılmıştır (Fot.7).

Kavuğun üst bölümü profillerle dilimlere ayrılmıştır. Dilimli kısmın ek senine tarama çizgilerle hareketlendirilmiş yaprak motifi sathi olarak kabartılmıştır. Aşağı doğru hafifçe genişleyen sarık yüzeyine soldan sağa doğru kavis yapan kıvrımlarla kuş tüyü görünümünde sorguç işlenmiştir. Başlığın boyunla bağlantı yerinde ters “U” biçiminde yüzeysel bir niş içinde tek sıra bezeme görülür.

Gövde yatay silmelerle panolara ayrılarak yazı on dört satır hâlinde sülüs hatla yüzeye kabartılmıştır. İlk satır dilimli bir kartuş içine tuğra biçiminde işlenmiştir. Tarih veren son satır ise ters kaş kemer biçiminde yüzeysel bir niş içinde yer alır.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

Şefâ'atî li-ehli'l-kebâiri min ümmetî
 Fenâ mülküne gelüp kimdir seven câh
 Son ucu menzil-i dâr-ı bakâ râh
 Kazâ ile kaderde böyle hikmet
 Olur râzı kamu hem hâh nâ-hâh
 Ecel câmı dutar âmâde elde
 İçenler mâ-sivâi etdi ikrâh
 Koyup evlâd ensâbım ne çâre
 Kimi hasret kim firkatle eyvâh
 İlâ hî rahmet lutfuna muhtâc
 Şefî' olsun şefâ'at kânı hem-râh
 Hâtûniyye kâtibi merhûm Es-Seyyid Hüseyin
 Efendi'nin rûhiçün el-Fâtiha.
 Sene, 1227 (M.1812)Ş

Ş.8- Paralel kenarlarla yükselen mermer başucu taşı¹³ plaka biçiminde bir gövdeye sahiptir. Gövde silindirik bir boyunla sarık biçimindeki bir başlığa bağlanmıştır (Fot.8).

12 Başucu şahidesi: 131x33.5-33, 5x12 cm. Kavuk : 24x80-89 cm.

13 Başucu şahidesi: 145x34-34x15cm. Sarık: 24x80-80 cm.

Oval görünümlü sarık, kazıma çizgilerle dilimlere ayrılarak sarık dokusu taşa işlenmiştir. Üst kısmı düz bırakılan başlığın sol tarafından aşağı doğru uzanan püskül yüzeyden hafif kabartılarak verilmiştir.

Kitabe gövdesi taş kenarlarından ince düz silmelerle sınırlandırılmıştır. Kitabe yatay şeritlerle oluşturulan panolar içine on dört satır hâlinde nesih hatla kabartılmıştır. İlk satır kenarları pahlı bir kartuş içine son satır ise, basık kemer formunda sathi bir niş içine işlenmiştir. Gövde yüzeyinde yazı dışında herhangi bir bezeme unsuru görülmemektedir.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

Hüve'l-Bâkî
 Fenâ mülke gelüp kimdir seven câh
 Son ucu menzili dâr-ı bakâ râh
 Kazâ ile kaderde böyle hikmet
 Olur râzı kamu hem hâh nâ-hâh
 Ecel câmı dutar âmâde elde
 İçenler mâsivâi etdi ikrâh
 Koyup evlâd ensâbım ve çâre
 Kimi hasret kimi firkatle eyvâh!
 İlä hî rahmeti lütfuna muhtâc
 Şefî' olsun şefâ'at kâni hem-râh
 Merhûm Monla oğlu Hasan Reis rûhuna
 Fâtihâ, Sene, 1243 (M.1827)
 Fi 23 S

Ş.9- Mermer başucu taşı yukarı doğru hafifçe genişleyen¹⁴ plaka biçiminde gövdeye sahiptir. Boyun kısmıyla daralarak sarık biçiminde bir başlıkla sınırlandırılmıştır. Gövdenin alt kısmı iç bükey daralma yaparak paralel kenarlarla nihayetlenir (Fot.9).

Oval görünümlü sarığın tepe kısmının yüzeyi düz bırakılarak, yanlara doğru genişleyen kısım diyogonal kazıma çizgilerle hareketlendirilmiştir. Soldan sağa doğru uzanan kalın bir şeritle de sarık dilimleri belirginleştirilmiştir. Başlığın sol tarafında işlenen püskül yüzeyden hafif kabartılarak verilmiştir.

14 Başucu şahidesi: 179x40-36x14 cm. Sarık: 24x98-84cm.

Kitabe gövdesi “S” kıvrımlı iki profille oluşturulan bir bordürle taş kenarlarından sınırlandırılmıştır. Çatallı uçlarından iç içe geçerek devam eden kıvrım dal düzenlemesi gövdenin tüm kenarlarını kuşatmaktadır.

Yatay düz silmelerle panolara ayrılan gövde yüzeyine yazı on bir satır hâlinde tâlikî hatla kabartılmıştır. İlk satır diğerlerine göre daha geniş tutularak dilimli bir kartuş içine tuğra biçiminde işlenmiştir. Tarihin yer aldığı son satır ise dilimli kemer formunda yüzeysel bir niş içine alınmıştır.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

Yâ Gaffâr Şefâ'atî li-ehli'l-kebâir min ümmeti
 El çeküp bi'l-cümleden etdim bakâya rihleti
 Terk edüp gerüye mâl mülkü devleti
 Kim gelüp kabrim ziyâret eyleyen ihvânımız
 Okusunlar rûhum için kul huvallâh âyeti
 Hayâtında rûz şeb ikrâm ederci âleme
 Hudâ rahmet edüp versün ana hûr-i cenneti
 Merhûm ve mağfûr el-Muhtâc İlâ rahmeti
 Rabbihi'l-Gafûr Kavukcu-zâde el-Hâc
 Mehmed Efendi rûhiçün lillâhi'l-Fâtihâ.
 Sene 1259 (M.1843)

Ş.10- Mermer başucu taşı paralel kenarlarla yükselen plaka görünüşündeki gövdesi¹⁵ iki tarafı pahlı bir boyunla sarık biçiminde bir başlıkla taçlandırılmıştır. Gövdenin alt kısmı iç bükey hatlarla daralarak paralel kenarlarla son bulur (Fot.10).

Oval başlığın tepesi düz bırakılmıştır. Yanlara doğru genişleyen kısım kazıma çizgilerle hareketlendirilerek soldan sağa meyilli kalın bir şeritle sarık dokusu verilmeye çalışılmıştır. Tepe bölümünde sarık dilimlerinin kalın şeritle kesiştiği yüzeyde kavis oluşturularak içi dikey kazıma çizgilerle belirginleştirilmiştir.

Kitabe metninin yer aldığı gövde bölümü iki ayrı levha hâlinde hazirede bulunmuştur. Yaptığımız çalışmalar sonrası bu iki plakanın aynı şahideye ait oluşu tespit edilmiştir. Mevcut durumuna göre Kitabe gövdesi taş kenarlarından ince düz silmelerle çevrelenmiştir. Yazı soldan sağa meyilli panolar içine on beş satır hâlinde hatla kabartılmıştır. İlk satır dilimli kemer formunda bir çerçeve içine tuğra biçiminde yüzeyden kabartılarak işlenmiştir. Son iki satır

15 Başucu şahidesi: 103x36-35.5x10 cm. Sarık: 26x82-80 cm.

birbirine paralel iki silmenin kenarları yuvarlatılarak dilimli kemer formunda düzenlenmiştir.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

Aleyhi's-Selâm Şefâ'atı li-ehli'l-kebâiri min ümmeti

Hüve'l-Hayy

İmâm-ı kal'a-i Bâlâ o serv-i Gülşen-i cennet

Ecel peymânesin bi't-tav' ve'r-ırdvân nûş etdi

Budur ilmile âmil, her cihetle kâmil u fâzıl

Budur ol sâdıkı'l-kavl irci'î fermânın işitdi

Bu zâtın hûr u gilmân âsıkı olmuşdular ancak

Yerin terfi' için emrâz mevtî anı incitdi

Deyüp bir subh-dem innâ ileyhi râci'ün ol cân

Bırakdı cânâ pek hasret dem-i ma'dûdesi yetdi

Bu târîh-i mücevher Zühdiyâ bâdî-i rahmetdir

Süleyman Şâkir-i sâhib-sevâb ehl-i vera' gitti

Rızâen lillâhi'l-Fâtihâ.

Sene 1274 (M.1858)

Fi 18 Receb

Ş.11- Yukarı doğru hafifçe genişleyerek yükselen plaka biçimli mermer başucu taşı (Fot. 11) çift kademe ile pahlanan boyun kısmı ile daraldıktan sonra fes biçiminde bir başlıkla taçlandırılmıştır.¹⁶

Başlık kısmını oluşturan yukarıdan aşağıya doğru genişleyen silindirik formlu fesin yüzeyinde her hangi bir bezeme görülmemektedir. Fesin sol tarafından aşağı doğru sarkan püskül yüzeyinden kabartılarak işlenmiştir.

Kitabe taş kenarlarından ince düz silmelerle çevrelenmiştir. Yatay şeritlerle oluşturulan, altı adet geniş pano kendi içinde dikey ve yatay ince silmelerle tekrar bölümlenerek yazı ikişerli dizelerle on altı satır hâlinde taş yüzeyine tâlikî hatla işlenmiştir. Satır başları ve satır sonları çarkıfelek, dokuz yapraklı çiçek, kartanesi motifi, altı yapraklı çiçek ve yıldız çiçeklerinden oluşan yuvarlak madalyonlar içine dolgulanmış altı farklı durak işaretiyle birbirinden ayrılmıştır. Kitabenin ilk satırı basık kemer formulu bir yüzey içine tek satır

16 Başucu şahidesi: 132x 34-31x9 cm. Fes: 16x47-59 cm.

olarak işlenmiştir. Son üç satır ise silmelerle ayrılmış olan gövdenin alt kısmına naif bir şekilde kabartılmıştır.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

Lâ halâsa mine'l-mevt

Hayât-âferînde-i kâinât

Memât-ı redîf-i hayât eyledi

Kılup hem anı tuhfetül'l-mü'münîn

İbâda berât-ı necât eyledi

Hulûsî-i pîr-i sühan-âşinâ

Bakâ semtine iltifât eyledi

Tek u pû edüp vâdî-i nazmda

Nice sâl fikr nikât eyledi

Bu gam-hâne-i sâfilîn-gâhda

Su'ûd-ı reh-i âliyât eyledi

Melûletdi Nâci bizi amcamız

Hûlusi dedi huve vefât eyledi

Trabzon eşrâfından alay Beyi-zâde şâir-i

Şehîr Mehmed Hûlusi Efendi'nin rûhuna lillâhi Te'âlâ Fâtihâ

Sene, 1307 Fî 12 Cemâziye'-evvel. (M.1890)

Ş.12- Mermer başucu taşının yukarı doğru genişleyen plaka şeklindeki gövdesi¹⁷ boyun meydana getirecek biçimde daraldıktan sonra fes biçiminde bir başlıkla taçlandırılmıştır (Fot.12).

Başlık kısmını oluşturan aşağı doğru genişleyen silindirik formlu fes yüzeyinde herhangi bir bezeme unsuru bulunmamaktadır. Fesin sol tarafından aşağı sarkan püskül yüzeyden kabartılarak işlenmiştir.

Kitabe gövdesi taş kenarlarından iki ince düz silmeyle alttan ve üstende dilimli hatlara sahip bordür kuşağının oluşturduğu oval bir çerçeveye ile sınırlandırılmıştır. Gövdeyi kuşatan bordür birbirini takip eden ters ve düz "C"

17 Başucu şahidesi: 143x35-32x9 cm. Fes: 16x56-68 cm.

kıvrımlı dilimli yaprakların oluşturduğu bezemeye dolgulanmıştır. Kitabenin alınlık kısmını sınırlandıran dilimli kemer formu eksenine ters ve düz “C” kıvrımlı iki akant yaprağı arasında yüzeyden kabartılmış altı yapraklı bir çiçek motifi işlenmiştir. Bu kompozisyonun iki tarafında uçları aşağı ve yukarı bakan iki akant yaprağı dalı simetri teşkil edecek biçimde alınlık yüzeyine kabartılmıştır.

Kitabe yatay şeritlerle oluşturulmuş panolar içine on sekiz satır hâlinde tâlikî hatla kabartılmıştır. Tarih, on dördüncü satırda diğerlerine göre daha dar tutulmuş bir pano içinde birbirlerine simetri oluşturacak dilimli iki yaprak dalının ortasına kabartılarak verilmiştir.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

Âh mine'l-mevt
 Zâir, şu kabre bir nigeh-endâz-ı ibret ol
 Gör kim nedir netice-i dünyâ-yı bî-meâl
 Aldanma pek şebâbına tâb u tuvânına
 Zirâ olur bir anda tağayyür-pezîr-i hâl
 Lâ-siyyemâ şu serv-likâ şâb-ı nev-resin
 Hâl ü meâlini nazâr-ı intibâha al
 Solmazdan âh, berk u bahâr-ı letâfeti
 Mânend-i sâye hâke serilmiş o nev-nihâl
 Versün o hûr in ile oldukca hem-hırâm
 Sabr-ı cemîl vâlideyne Rabb-i Zü'l-Celâl
 Ol behre-dâr-ı mağfîret ey cûy bi'l-hisâb!
 Sâl-i Hüvel-gafûrda etmişdir irtihâl
 Sene, 1328 (M.1910)
 Azîz Ali-zâde Mehmed Efendi'nin yirmi dört
 Yaşlarında vâsıl-ı rahmet olan ciğer-pâresi
 Mehmed Refik Efendi'nin rûhuna
 Fâtihâ.

Ş.13- Mermer malzeme ile yapılmış başucu taşının gövdesi düzgün bir hatla kırılmıştır. Mevcut durumuna göre paralel kenarlarla plaka biçiminde

yükselen gövde¹⁸ boyun formu ile daralarak kavuk biçiminde bir başlıkla taçlandırılmıştır (Fot.13).

Oval formlu serdengeçti kavuğunun sağ tarafı yukarı doğru genişlemektedir. Sivri konik biçimli üst bölüm ince kazıma çizgilerle belirtilmiştir. Sol taraf aşağı sağ taraf yukarı doğru genişleyerek asimetrik bir görünümle verilen kavuğun yüzeyi dilimlerle belirginleştirilmiştir.

Kitabenin üst kısmı uçları volütlü birbirine simetri teşkil eden “S” kıvrımlar üzerinde akant yapraklarının oluşturduğu bir inci motifiyle dolgulanan istiridye formuyla taçlandırılmıştır. Kitabe alınlığının sağ ve sol tarafına birer burmalı sütunce motifi sathi çizgilerle işlenmiştir. Kitabe köşelikleri birbirine simetrik iki gül dalıyla bezenmiştir.

Kitabe yatay silmelerle panolara ayrılarak üç satır hâlinde nesih hatla yüzeye kabartılmıştır. İlk satır, oval dilimli bir kartuş içine alınmıştır.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir :

Hüvel Baki
Alemdâr Osman Ağa oğlu
Ahmed Ağa

Karşılaştırma ve Değerlendirme

Çalışmamızda Trabzon ili, Gülbahar Hatun Cami Haziresi'nde yer alan 27 şahideden erkeklere ait olan 13 mezar taşı incelenmiştir. İncelediğimiz eserlerin tamamı başucu taşıdır ve on iki adeti (Ş.1, Ş.2, Ş.3, Ş.4, Ş.5, Ş.6, Ş.7, Ş.8, Ş.9, Ş.10, Ş.11, Ş.12) tarihlidir. Tarih sınırları H.1160/1747 ile H.1328/M.1910 yılları arasındadır. Bir eserin tarih satırı kırık olduğundan okunamamıştır.

Gülbahar Hatun Camii Hazire'sindeki 13 adet mezar taşının tamamı mermer malzeme ile yapılmıştır. İşleniş niteliği olarak incelenen eserlerin hepsinde alçak kabartma uygulanmıştır. Hazirede yer alan mezar taşları form olarak incelendiğinde gövde, boyun ve başlık kısmından oluşmaktadır. Şahidelerin tamamında gövde plaka görünümüdür. Bunların üç tanesi yukarıya doğru genişleyerek yükselen gövde formuna (Ş.5, Ş.11, Ş.1), on tanesi ise birbirine paralel kenarlarla uzanan (Ş.1, Ş.2, Ş.3, Ş.4, Ş.5, Ş.6, Ş.7, Ş.8, Ş.9, Ş.10) gövde formuna sahiptir.

18 Başucu şahidesi: 88x35-35x11cm. Kavuk: 35x96 cm.

On üç erkek mezar taşının tamamında gövde, boyun formu verilerek daraltıldıktan sonra farklı biçimlerde başlıklarla (Koçu 1967: 113-116; Çal (1999) 2000: 206-225) taçlandırılmıştır. Şahidelerden yedi tanesi kavuk (§.1, §.2, §.3, §.4, §.6, §.7, §.13) dört tanesi sarık (§.5, §.8, §.9, §.10.) iki tanesi ise fes (§.11, §.12.) türünde başlıklarla taçlandırılmıştır.

Farklı kavuk formlarının görüldüğü yedi başlıktan (Çiz.1), biri taşkın sarıklı kavuktur ve (§.1) 18.yüzyıla aittir. Sarık ünitesi profillerle kafes örgüsü oluşturarak üstü silindirik formu bir adet kavuk tespit edilmiştir (§.2) Bu mezar taşı 18.yüzyıla tarihlenir ve kâtibe aittir. Üç eserde (§.3, §.6, §.7) sarık kısmı daha kısa tutularak kavuk kısmı düşey çizgilerle hareketlendirilmiştir. Bu şahidelerin biri 18.yüzyıla ikisi ise 19.yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir. Şahidelerden biri (§.7) kâtibe aittir. Çapraz konumda iri profillerle hareketlendirilen iki kavuktan (§.4, §.13) biri 18.yüzyıla aittir. Bir eserde meslek (§.13) bezzâz olarak belirtilmiştir.

Basık kürevi görünüşe sahip sarıklar dört adettir (§.5, §.8, §.9, §.10) (Çiz.2). Sarık yüzeyi birbirine paralel doğrultuda uzanan kazıma çizgilerle veya diyagonal profillerle dilimlere ayrılmıştır. Bu başlıklardan biri (§.5) dıştan eliptik formu enli yarım silindirik bir bordürle sınırlandırılmıştır. 18.yüzyıla ait olan eser debbâğa aittir. 19.yüzyıla ait bir eserde (§.8) sarık yüzeyi iri dilimli profillerle hareketlendirilmiştir. İkisinde ise profillerle hareketlendirilen sarık yüzeyi diyagonal doğrultuda enli bir şeritle belirginleştirilmiştir (§.9, §.10). 19.yüzyıla tarihlenen eserlerden biri (§.10) imama ait mezar taşındır.

Püsküllü fes ile taçlandırılan iki mezar taşından (§.11, §.12.) biri 19.yy diğeri 20.yy başlarına tarihlenir (Çiz.3). Eserlerden biri (§.11) şaire ait mezar taşındır.

Erkek başucu taşlarının tamamında gövde kitabeye ayrılmıştır. Gövde yüzeyinde genellikle kitabe metninden başka bezeme unsuruna yer verilmiştir. Bazı şahidelerde gövde kenarları ve kitabe metnini üstten sınırlandıran kemer formu ya da kemer köşeliklerinde az sayıda bezeme unsuru görülmektedir.

İncelenen baş taşlarından on birinde kitabe metni kemer formu oluşturacak biçimde bir veya birkaç kademeli silme ile bitkisel çerçeve ile ya da dilimli kartuş biçiminde silmelerle üstten sınırlandırılmıştır. (§.1, §.4, §.5, §.6, §.7, §.8, §.9, §.10, §.11, §.12, §.13) Bir eserde (§.1) kitabe gövdesi üstten, altı yapraklı yarım rozet çiçeği motifi ile dolgulu kemer formuyla

sınırlandırılmıştır. İki eser de (Ş. 6, Ş.13) kitabenin üst kısmı uçları volutlu birbirine simetrik iki “S” kıvrım arasından yukarı doğru uzanan yelpaze görünümlü akant yapraklarından oluşan bir düzenlemeyle taçlandırılmıştır. Bir eserde (Ş.11) basık kemer formunda sathi bir nişle, beş eserde (Ş.4, Ş.5, Ş.7, Ş.8, Ş.9) dilimli kartuş biçimini alan simelerle, diğer iki eserde ise (Ş.10, Ş.12) dilimli kemer formunda silmelerle sınırlandırılmıştır.

Kitabe gövdesini üstten sınırlandıran kemer köşelikleri bir eserde (Ş.9) barok karakterli stilize bitkisel motiflerle bezenmiştir. Diğer eserde ise (Ş.13) zarif gül dalları simetrik biçimde yerleştirilmiştir. Bir eserde ise (Ş. 6) kitabe köşeliklerine kıvrımlı birer dal üzerinde kır çiçekleri simetrik biçimde işlenmiştir

İncelenen şahidelerde kitabe yanları genel olarak ince düz silmeler, süs sütunceleri ve bordür ile sınırlandırılmıştır. İnce düz silmeler ile çevrelenen (Ş.1, Ş.2, Ş.3, Ş.4, Ş.5, Ş.7, Ş.8, Ş.10, Ş.11) dokuz eser mevcuttur. Süs sütuncesi ile sınırlandırılan (Ş.6, Ş 13), iki eserden birinde (Ş.13) kitabe alınlığının sağ ve sol tarafına birer burmalı sütunce sathi çizgilerle işlenmiştir. Diğerinde ise(Ş.6) gövde kenarları bitkisel başlıklı sütuncelerle sınırlandırılmıştır.

Bordür ile çevrelenen iki eserde ise (Ş.9, Ş.12) kıvrım dal ve stilize yaprak motiflerinden oluşan bezeme görülmektedir. Bunlardan birinde (Ş.9) kitabe gövdesi “S” kıvrımlı iki profille oluşturulan bir bordürle taş kenarlarından sınırlandırılmıştır. Diğerinde ise (Ş.12) gövde taş kenarlarından iki ince düz silmeyle alttan ve üstten dilimli hatlara sahip bordür kuşağının oluşturduğu oval bir çerçeve ile sınırlandırılmıştır.Gövdeyi kuşatan bordür birbirini takip eden ters ve düz “C” kıvrımlı dilimli yaprakların oluşturduğu bezemeyle dolgulanmıştır.

On üç şahidenin tamamında kitabe metni bulunmaktadır. Kitabe satırları kabartma harflerle yere paralel doğrultuda ya da sağa eğimli olarak düzenlenmiştir. 11 adet baş taşında kitabe metni birbirine paralel satırlar hâlinde yazılmıştır. (Ş.1, Ş.2, Ş.3, Ş.4, Ş.5, Ş.6, Ş.7, Ş.8, Ş.9, Ş.11, Ş. 12) Bir eserde ise (Ş.10) kitabe satırları profillerle birbirinden ayrılarak, sağa eğimli olarak düzenlenmiştir. Gülbahar Hatun Camii Haziresi’nde 1747–1812 yılları arasındaki altı adet şahidenin kitabe metninde sülüs hat (Ş.1, Ş.2, Ş.4, Ş.5, Ş.6, Ş7) ; 1785–1827 yılları arasındaki üç adet eserin kitabe metninde nesih hat (Ş.3, Ş.8, Ş.13) ; 1843–1910 yılları arasındaki dört adet şahidenin kitabesinde ise tâlik hat (Ş.9, Ş.10, Ş.11, Ş.12) kullanılmıştır.

Kitabe Metinlerinde Yer Alan Bilgiler: Kitabe metinlerinde, başlangıç ifadesi, ölen kişinin ya da yakınlarının dilinden söylenmiş duygu ifadeleri, Tanrıdan istek, insanlara nasihat ve dua sıfatıyla başlayan Fatiha isteği, manzume olarak şiirsel anlatımla dile getirilmiştir. Genel olarak kitabe sonunda tarihe yer verilmiştir.

Kitabe metinlerinin başlangıç satırlarında, tanrının sıfatları, serzeniş içeren ifadeler, ayet ya da hadisle başlayan ifadeler kullanılmıştır. Dört eserde “Hüve-l Bâki” (§.4, §.6, §.8, §.13), Bir eserde”Hüve’l-hayyu lâ-yemût” (§.2) Bir eserde”Hüve’l-Hayyu’l-Bâki” (§.5) Bir eserde ”Hüve’l-Hayy” (§.10) Bir eserde”Âh mine’l-mevt” (§.12) Birer eserde”Lâ halâsa mine’l-mevt” (§.11) bir eserde de Şefâ’atı li-ehli’l-kebâiri min ümmetî (§.7) Aleyhi’s-Selâm Şefâ’atı li-ehli’l-kebâiri min ümmetî (§.10) Yâ Gaffâr Şefâ’atı li-ehli’l-kebâiri min ümmetî (§.9) gibi hadisle başlayan ifadeler bir eserde diğerlerinden farklı biçimde Merhum ve mağfur (§.1) ifadelerine yer verilmiştir.

Ölenin, ölümün ardından, dünyanın geçiciliği, boş oluşu, yaşarken iyi değerlendirilmesine karşı duyulan karışık, hüzün, esef vb. “*Gâfilen erdi ecel oldum cihânda nâ-murâd Yâ İlâ hî rûz-i Mahşer kul beni mesrûr şâd*”, “*Taşım üzre yazalar ki nâ-murâd Osmân Ağa On sekiz yaşında koydum gençliği toprağa almadım dünya murâdın nâ-murâd etdi beni*” gibi ifadelerle dört eserde (§.2, §.3, §.4, §.9) yer verilmiştir.

Ölen kişinin arkasında kalanların esef, hüzün, gibi duygularla karışık ruh hallerini anlatan “*Genç iken göçdü cihândan böyle bir hulk-ı hâlîm. Kabrini pür-nûr eyleye Rabbü’l-kerîm On yedi yaşına ermiş iken bu nev-civân*” gibi ifadelerle on adet eserde (§.1, §.5, §.6, §.7, §.8, §.9, §.10, §.11, §.12, §.13) yer verilmiştir.

Ölen kişinin günahlarının affedilmesi, yerinin cennet olması anlamına gelen ‘*Kabrime dâim gelüp ziyâret edenin Makâmın Firdevs-i a’lâ eyle Yâ Rabbe’l-ibâd*’ “*İşbu kabrin sâhibin Hak mazhar-ı gufrân ede Menzilin a’lâ cennetde mûnisin Rıdvân ede*” örneğinde olduğu gibi Tanrı’dan istek ifade eden cümlelere beş eserde (§.2, §.4, §.5, §.7, §.9) rastlanılmıştır.

İnsanlardan beklenen kabir ziyareti ve dua isteğini içeren “*Kim gelüp kabrim ziyâret eyleyen ihvânımız Okusunlar rûhum için kul huvallâh âyeti*” gibi ifadeler bir adet eserde (§.9) görülmektedir.

Kitabe metninin sonunda, tarihten önce yer alan “Fatiha” ve “dua isteği” (ölen kişinin adından önce görülen merhum gibi sıfatlarla başlayan dua kalıpları) altı baş taşında görülmektedir (§.2, §.3, §.4, §.5, §.8, §.9). “Merhum”,

“merhum ve mağfur leh”, “merhum ve mağfur gibi dua sıfatları ile “rûhuna fâti-hâ”, “rûhuna lillâhi te’âlâ fâti-hâ”, “Rızâen lillâhi'l-Fâti-hâ”, “rûhiçün lillâhi'l-Fâti-hâ”, “rûhiçün el-Fâti-ha” gibi dua isteği ifadeleri kullanılmıştır.

İncelenen eserlerden 12’sinin tarihi bellidir (1-12) Bunların üç adedinde tarih; gün, ay, yıl olarak verilmiştir (Ş.8, Ş.10, Ş.11) İncelenen mezar taşlarında tarih bölümü genellikle kitabe metninin sonunda bulunmaktadır.

Biyografik ve Sosyal durum Belirten İfadeler: Tespit edilen isimler; Mehmed (Ş.1) Mehmet Hulusi (Ş.11) Mehmet Refik (Ş.12), Süleyman (Ş.2), Süleyman Şakir (Ş.10), Ali (Ş.4), Osman (Ş.3), Hüseyin (Ş.5, Ş.7) İbrahim (Ş.6), Hasan (Ş.8), Ahmed (Ş.13) dir. İsimlerin beşinde “ağa”, altısında “efendi”, birinde “reis”, ikisinde “hacı” gibi ünvan ve sıfatlar kullanılmıştır.

Yedi mezar taşında (Ş.1, Ş.6, Ş.8, Ş.9, Ş.11, Ş.12, Ş.13) aile adı bulunmaktadır. Bu ifadelerde önce aile ya da baba adı verilerek daha sonra ölen kişinin adı verilmiştir. Mesleğin belirtildiği altı mezar taşı (Ş.2, Ş.4, Ş.5, Ş.7, Ş.10, Ş.11) mevcuttur. Bunlardan ikisi kâtip (Ş.2, Ş.7), biri (Ş.4) bezzaz, biri (Ş.5) debağ, biri (Ş.10) imam, biri de (Ş.11) şaire ait taşlardır.

Kitabe metinlerinden üç tanesinde ölüm yaşı belirtilmiştir. Bunlardan biri 18 yaşında (Ş.3); biri 17 yaşında (Ş.6); diğeri ise 24 yaşında (Ş.12) ölen kişilere ait mezar taşlarıdır. Bir kitabe (Ş.10) metninde ise, ölüm sebebi hastalık olarak belirtilmiştir.

Manzume olarak mezar taşı kitabelerini yazan şairlerin, “Zühdi” ve “Naci” olarak mahlaslarının geçtiği iki eser tespit edilmiştir (Ş10, Ş.11).

Trabzon, Gülbahar Hatun Camii Haziresi’nde bulunan şahideler malzeme, işleniş niteliği, form ve bezeme anlayışı bakımından Anadolu ve Balkanlardaki pek çok mezar taşı ile ortak özellikler göstermektedir.

Plaka biçiminde gövdeye sahip ve kavuk görünüşündeki başlıkla taçlandırılan şahidelere (Ş.1, Ş.2, Ş.3, Ş.4, Ş.5, Ş.6, Ş.7, Ş.13) İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi’nde (Kutlu 2005)¹⁹, Trabzon Akçaabat ve beldelerindeki mezarlıklarda (Yüksel 2006)²⁰, Samsun Kökçüoğlu Mezarlığında (Ne-

19 krş. taşkın sarıklı kavuklar (18.yy) s.66, 85, 154, 157, 164, 170 , Foto. 30, 37, 70, 77, 151, 210); krş. kısa sarıklı kavuklar (19.yy) s. 48, 153, 54, 159, 165 , Foto.3, 26, 33, 42, 92, 161.

20 krş. çapraz konumlu kavuklar (18.yy.-19yy); s. 57, 62, 204, 206, 217, 219, 221, 223, 231, 233. 388, 402, 406; kısa sarıklı kavuklar (18.yy-19.yy başı) s. 69, 409, 411.

fes 2002)²¹ , Amasya Mehmet Paşa Haziresinde (Aydoğdu 1997)²², Göynük Gazi Süleyman Paşa Camii ve Akşemseddin Türbesi Hazirelerinde(Çal 2007: 295-379)²³, Manisa Akhisar Paşa Camii ve Ulu Camii Hazirelerinde (Erdem 2009)²⁴, İstanbul Edirnekapı Mezarlığı ve Aksaray Murat Paşa Camii Haziresi'nde (İşli 2009: 129)²⁵, İstanbul Davut Ağa Mezarlığında (Laqueur 1997:198)²⁶ ve Balkanlarda Üsküp İsa Bey Camii Haziresinde (Tunçel 2005b: 59-85)²⁷ rastlanılmaktadır.

Plaka biçiminde gövdeye sahip ve sarık ile taçlandırılmış şahidelerin (Ş.5, Ş.8, Ş.9, Ş.10) benzerlerine Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığında (Yer 2004)²⁸ , Trabzon Akçaabat ve beldelerindeki mezarlıklarda (Yüksel 2006)²⁹ Samsun Kökçüoğlu Mezarlığında ve Bafra Büyük Camii Haziresi'nde (Nefes 2002)³⁰, Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Camisi ve Türbesi Haziresi'nde (Taşdemir 2003)³¹, Göynük Gazi Süleyman Paşa Camii ve Akşemseddin Türbesi Hazirelerinde (Çal 2007)³², Manisa Akhisar Paşa Camii ve Ulu Camii Ha-

-
- 21 krş. taşkın sarıklı kavuklar, (18.yy - 19.yy ilk yarısı), Foto.8, 19, 28.
- 22 krş. taşkın sarıklı kavuklar (18yy.-19.yy), Foto. 96, 123; kısa sarıklı kavuk (18.yy), Foto.99.
- 23 krş. çapraz konumlu kavuklar (18.yy), Foto.18, 96, 160 178; kısa sarıklı kavuklar (18.yy-19.yy başı), Foto.55, 58, 59, 74, 76, 83, 159; taşkın sarıklı kavuk (18.yy), Foto.165.
- 24 krş. taşkın sarıklı kavuklar (19.yy-20.yy. başı), s.244, 250, 273, 278 , Foto.16, 23, 73, 84.
- 25 krş.sarık ünitesi kafes örgüsü oluşturan kavuklar (18.yy-19.yy başı), Foto.105, 106.
- 26 krş. taşkın sarıklı kavuk (18.yy) Foto.46 .
- 27 krş. taşkın sarıklı kavuklar (19.yy), Foto.5, 8; kısa sarıklı kavuklar (19.yy), Foto.6, 21.
- 28 krş. dıştan eliptik formlu enli yarım bordürle sınırlandırılan sarıklar (18.yy), Foto.36, 123, 132.
- 29 krş. sarık yüzeyinin enli bir şeritle belirginleştirildiği başlıklar (18.yy), s. 394, 413 , 417, 425, 427, 444, 445; dıştan eliptik formlu enli yarım bordürle sınırlandırılan sarıklar (18.yy -19.yy ilk yarısı), s.400, 407.
- 30 krş. sarık yüzeyinin enli bir şeritle belirginleştirilen başlıklar (19.yy); Foto.37, 54, 55; dilimli sarıklar (19.yy-20.yy başı), Foto.110, 120; dıştan eliptik formlu enli yarım bordürle sınırlandırılan sarık (18.yy), Foto. 2.
- 31 krş. sarık yüzeyinin enli bir şeritle belirginleştirildiği başlıklar (19.yy.- 20.yy. başı), s.173, 176, 177, 190, 191, 193, 187, Foto. 21, 27, 29, 54, 55, 57, 61, 69.
- 32 krş. dilimli sarıklar (19.yy); Foto.17, 46, 108, 114, 152, 173; sarık yüzeyinin enli bir şeritle belirginleştirildiği başlıklar (18.yy sonu 19.yy.başı), Foto.57, 110, 168,

zirelerinde (Erdem 2009)³³, İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'nde (Kutlu 2005)³⁴ rastlanmaktadır.

Plaka biçiminde gövdeye sahip, üstten fes biçimi tepelikle nihayetlenen şahidelerin (Ş.11, Ş.12) benzerlerine Trabzon Akçaabat ve beldelerindeki mezarlıklarda (Yüksel 2006)³⁵, Samsun Kökçüoğlu Asri Mezarlık Karşı Yaka Mezarlığı ve Bafra Büyük Camii Haziresinde(Nefes 2002)³⁶ Amasya Mehmet Paşa Haziresi, Yukarı Türbe Bahçesinde (Aydoğdu 1997)³⁷, Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Camisi ve Türbesi Haziresinde (Taşdemir 2003)³⁸, Gönük Gazi Süleyman Paşa Camii ve Akşemseddin Türbesi Hazirelerinde (Çal 2007: 374)³⁹, Manisa Akhisar Paşa Camii ve Ulu Camii Hazirelerinde (Erdem 2009)⁴⁰, İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'nde (Kutlu 2005)⁴¹ Eyüp Camii ve Çevresinde (Çoruhlu 2000: 76-89; Biçici (1999) 2000: 490-501)⁴², Ayaş Bünyamin Ayaş-i Hazretleri Camii Haziresi'nde (Tunçel 2005a: 277-307)⁴³ görülmektedir.

176; dıştan eliptik formlu enli yarım bordürle sınırlandırılan sarıklar (18. yy -19. yy. başı), Foto.33, 53, 65, 112, 133, 144, 163.

- 33 krş. dilimli sarıklar (19.yy), Foto.27, 28, 29, 35, 40, 48, 56, 59, 64; sarık yüzeyinin enli bir şeritle belirginleştirildiği başlıklar (19yy-20.yy. başı), Foto.34, 65.
- 34 krş. sarık yüzeyinin enli bir şeritle belirginleştirildiği başlıklar (19.yy), s.58, 104, 130, 167, 146 Foto. 25, 110, 153, 185, 221.
- 35 krş. Aziziye kalıplı fesler (19.yy -20.yy başı). s.189, 191, 193, 205, 210, 230; Hamidiye kalıplı fesler (20.yy başı), s. 364, 367, 372, 423, 429, 452, 454.
- 36 Aziziye kalıplı fesler (19.yy sonu -20.yy başı).; Hamidiye kalıplı fesler (20.yy başı), Foto. 59, 60, 68, 81, 84, 95, 97, 121.
- 37 krş. Hamidiye kalıplı fes (1913). Foto. 137.
- 38 krş. Aziziye kalıplı fesler (19.yy sonu- 20.yy başı) , s.182, 205,206, 221, Foto. 38, 84, 87, 116; Hamidiye kalıplı fesler (19.yy sonu- 20.yy başı), s. 197, 203, 206, 215, Foto. 68, 81, 86, 105.
- 39 krş. Aziziye kalıplı fesler (19.yy sonu), Foto. 47, 54, 80, 94; Hamidiye kalıplı fes (1900) Foto. 67.
- 40 krş. Aziziye kalıplı fesler (19.yy sonu).s. 255, 261, Foto: 38, 50; Hamidiye kalıplı fes (19.yy sonu), s. 264, Foto.55
- 41 krş. Aziziye kalıplı fesler (19.yy sonu). s.52, 79, Foto.11, 54.
- 42 krş. Foto 25; Foto.13, 19.
- 43 krş. Aziziye kalıplı fesler (19.yy sonu), s. 297, 298, 300, Foto.4, 6, 9; Hamidiye kalıplı fes (20.yy başı), s. 302, Foto. 12.

Sonuç

Trabzon Gülbahar Hatun Camii'nde on üç adet erkek mezar taşı incelenmiştir. Şahidelerin genelinde mermer malzeme kullanılmıştır. Eserlerin tamamının kitabe metni ile bezemesinde oyma ve kazıma tekniği kullanılmıştır. İşleniş niteliği olarak daha ziyade alçak kabartma görülmektedir.

Trabzon Gülbahar Hatun Camii Haziresi mezar taşlarında form bakımından çeşitlilik söz konusudur. Tamamı plaka gövdeli mezar taşlarında, aşağıdan yukarı doğru genişleyerek yükselen ya da paralel kenarlarla uzanan gövde formu görülür.

Plaka görünüşünde gövdeye sahip erkek mezar taşlarında sarık, kavuk, fes türü başlıklar görülmektedir.

Baş taşlarında görülen kitabe metni genel olarak kemer formu meydana getiren bir veya birkaç silme kuşağı ile üstten sınırlandırılarak kemer köşeliklerine barok karakterli motifler yerleştirilmiştir. Kitabe yanları ise silme, süs sütunceleri ya da bordürler ile sınırlandırılmıştır. Kitabe satırları silmelerle oluşturulan panolar içine bir birine paralel ya da sağa eğimli satırlar şeklinde düzenlenmiştir. Kitabe metinlerinde başlangıç ifadeleri, ölen kişinin ya da yakınlarının dilinden söylenmiş duygu ifadeleri, tanrıdan istek, insanlardan istek, insanlara nasihat ve dua sıfatıyla başlayan Fatiha isteğine yer verilmiştir. Ayrıca ölen kişinin ismi, aile ya da baba adı, meslek ismi, ölüm yaşı ve ölüm sebebinin belirtildiği biyografik ve sosyal durum belirten ifadelerde mevcuttur. İncelenen mezar taşlarındaki metinlerde şairlerin isimleri Zühdi ve Naci mahlaslarıyla yer almıştır.

İncelenen erkek mezar taşlarında kavuk sarık fes türü başlıklar ve gövde yüzeyindeki kitabe metni dışında dekoratif nitelikte unsurlara yer verilmiştir. Sınırlı sayıda şahide de gövde kenarları ve kitabe metnini üstten sınırlandıran kemer formu ya da kemer köşeliklerinde bitkisel bezeme unsuru görülmektedir.

Trabzon Gülbahar Hatun Camii Haziresinde yer alan on üç erkek mezar taşı mahalli bir üslup göstermemektedir. Kavuk, sarık, fes türü başlıklar ve bu başlıkların kendi içindeki çeşitlemelerinde gerek İstanbul gerekse diğer Anadolu kentlerinde aynı yüzyıllarda aynı tür başlıkların kullanıldığı saptanmıştır. Bu durum, erkeklerde kullanılan başlık modasını ve gelişimini yansıtmaması bakımından büyük önem taşımaktadır. Trabzon'un eski çağlardan beri önemli bir ticaret merkezi olması ve Trabzon limanının sadece İran üzerinden ge-

len ticaret yollarını Karadeniz limanına bağlamakla kalmayıp, aynı zamanda Anadolu ve Balkanlardan gelen yolları da bir birine bağlayan önemli bir kavşak teşkil etmesi (Aygün 2005: 1-2) şahidelerin sipariş üzerine İstanbul'dan geldiği ya da Trabzon'daki atölyelerde İstanbul'dan gelen şablonlarla yapıldığını düşündürmektedir.

Kaynaklar

- Aydoğdu, Gülnur (1997). *Amasya Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aygün, Necmettin (2005). *18. Yüzyılda Trabzon'da Ticaret*. İstanbul: Serander Yayıncılık.
- Biçici, Kamil (2000). “Eyüp Sultan Mehmet Vusuli Efendi Türbesi Haziresi”. *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüp Sultan Sempozyumu*, (28-30 Mayıs 1999), İstanbul s.490-501.
- Çal, Halit (2000). “İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar”. *Tarihi Kültür ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu III Tebliğler* (28-30 Mayıs 1999), İstanbul, s.206-225.
- Çal, Halit (2007). “Göynük (Bolu) Şehri Türk Mezar Taşları”. *Vakıflar Dergisi*. 30, 295–379.
- Çoruhlu, Tülin ve Çoruhlu, Yaşar (2000). “İstanbul'da Bulunan Gemici Denizci Mezar Taşlarına Dair Bir Değerlendirme”, *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla IV. Eyüp Sultan Sempozyumu*, 5–7 Mayıs, İstanbul.
- Erdem, Tuba (2009). *Akhisar Ulu Cami ve Pazar Cami Hazirelerindeki Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İşli, Necdet (2009). *Osmanlı Serpuşları*. İstanbul: Turkuaz Yayıncılık.
- Koçu, Reşat Ekrem (1967). *Türk Giyim Kuşam ve Süsleme Sözlüğü*. Ankara: Sümerbank Yayınları.
- Kutlu, Hüseyin (2005). *Kaybolan Medeniyetimiz Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'ndeki Tarihi Mezar Taşlarımız*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Laqueuer, Hans Peter (1997). *Hüve'l-Baki. İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Nefes, Eyüp (2002). *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşdemir, Meral (2003). *Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Camisi ve Türbesi Haziresinde Yer Alan Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tunçel, Gül (2005a). “Ayaş Mezar Taşları”. *Sanat Tarihi Dergisi*. XIV/1, 277–307.
- Tunçel, Gül (2005b). “Üsküp İsa Bey Cami Haziresindeki Şahideler”. *Erdem*, 3, 59-85.
- Yer, Kader (2004). *Trabzon Sütlüklü Şehir Mezarlığı'ndaki 18. Yüzyıl Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yüksel, Murat (2006). *Akçaabat'ta Türk-İslam Eserleri ve Kitabeler*. Akçaabat: Akçaabat Belediyesi Kültür Yayınları.

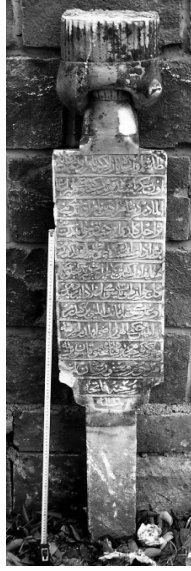
EK:



Fot.1 Ş.1



Fot. 2 Ş.2



Fot.3 Ş.3



Fot.4 Ş.4



Fot.5 Ş.5



Fot.6 Ş.6



Fot.7 Ş.7



Fot.8 Ş.8



Fot.9 Ş.9



Fot. 10(a) Ş.10



Fot.10(b) Ş.10



Fot.11 Ş.11



Fot.12 Ş.12



Fot.13 Ş.13

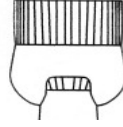
Çizim 1- Kavuklar



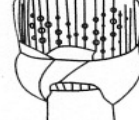
Ş.1 (1747)



Ş.2 (1757)



Ş.3 (1785)



Ş.6 (1811)



Ş.7 (1812)



Ş.4 (1786)



Ş.13

Çizim 2-Sarıklar



Ş.5 (1791)

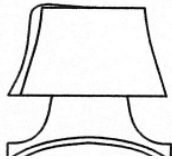


Ş.8 (1827)



Ş.10 (1858)

Çizim 3- Fesler



Ş.11 (1890)



Ş.12 (1910)

Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmaları desteklemeyi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi gibi alanlarda yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din biliminin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar* 'a gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek şartıyla kabul edilebilir.
6. *Dini araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
7. *Dini Araştırmalar*, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar* 'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça gibi diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler) i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe Öz bulunmalıdır; Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Öz'ün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimelerden bir satır sonra Öz ve anahtar kelimeler'in İngilizceleri de bulunmalıdır.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin

içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırılmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. (Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).

Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.

Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır:

“Berkes (1973: 38), bu konuda ...”

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: “Çağatay (1962)” (Kasapoğlu 1999'dan).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:

Berkes, Niyazi (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yay.

Birinci, Ali (2008) “Ali Kami Akyüz”. *Türkiye'de Sosyoloji*. Ankara: Phoenix Yay.

Canter, David (2011). *Suç Psikolojisi*. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, Recep (2003). “Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* C.6, S.17: 11-22

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, diniarastirmalar98@yahoo.com adresine gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirilmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.