

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak -Haziran 2014, Cilt:17, Sayı: 44

ISSN: 1301-966-X

Bu dergi TÜBİTAK/ULAKBİM, SBVT
(Sosyal Bilimler Veri Tabanı) tarafından dizinlenmektedir.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 17 Sayı: 44
Ocak - Haziran
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 2014
ANKARA

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

Redaksiyon
Arş. Gör. Ahmet Erkan

Yazışma Adresi
Arş. Gör. Ahmet Erkan
A.Ü. İlahiyat Fakültesi
Bahçelievler/ Ankara

İrtibat Telefonu
Arş. Gör. Ahmet Erkan
O 538 642 99 36
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

Oğuzhan KUZUCU

Editör

Prof. Dr. Recep KILIÇ

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,

Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin, Dr. Tuğrul Yürük,

Ar. Gör. Şahin Kızılabdullah, Ar. Gör. Fatma Kenevir, Ar. Gör. Ahmet Erkan

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehnemann (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. Niyazi Akyüz (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 (Kastamonu Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalg (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalg (Çukurova Üniv.)

EDİTÖRDEN

İlahiyat Fakültelerinin Geleceği Üzerine

Yükseköğretim Kurulu, yüksek din öğretimi konusunda son yıllarda bir dizi tasarrufta bulundu. Bu bağlamda 1982 yılından itibaren sadece İlahiyat Fakülteleri'nde yürütülmekte olan yüksek din öğretimi ile ilgili *Dini İlimler Fakültesi*, İslami İlimler Fakültesi, *Uluslar arası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi*, *İlahiyat Bilimleri Fakültesi* gibi farklı isimlerde Fakülteler açtı; 2009 yılında Temel İslam bilimleri derslerinde artırımı, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünün ders saatlerinde eksiltmeye gitti; 2012 yılında yeni açılan İlahiyat Fakülteleri'nin akademik Bölüm ve Anabilim dallarını yeniden yapılandırmak suretiyle sekiz Anabilim Dalı olan *Felsefe ve Din Bilimleri* Bölümünün Anabilim Dalı sayısını ikiye indirdi. 15 Ağustos 2013 tarihinde aldığı ve fakat kamuoyundan gelen tepkiler yüzünden geri çekmek zorunda kaldığı kararla İlahiyat Fakültelerinin ismini "İslami İlimler Fakültesi" olarak değiştirmek; Fakülte ders programında yer alan eleştirel düşünce ile ilgili derslerin bir kısmını tamamen kaldırmak, diğerlerini de sembolik hale getirmek istedi. Yükseköğretim Kurulu'nun yüksek din öğretimi konusunda farklı bir zihniyete sahip olduğunu açığa vuran bu karar ve uygulamalar, kültürümüzün inşa edici ana unsurlarından olan dinimizin öğretimi çerçevesinde kısa ve uzun vadede yeni sorunlara sebep olacağı açıktır.

Bir önceki sayımızda söz konusu bu tasarruflara işaret ederek yüksek din öğretiminin akademik, eğitim ve din hizmetleri boyutlarının bütününe ilgilendiren sorunlarının öncelikle bilimsel bir yöntem ve zihniyet ile tespitine ihtiyaç olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda, Yüksek Öğretim Kurumunun bu sorunlara çözüm yolları bulunmasına imkân sağlayacak bilimsel çalışmalara öncülük etmesinin önemini vurgulamış; İlahiyat Fakültelerinin, yüksek din öğretiminin sorunlarının üstesinden gelmeye yeterli akademik birikiminin varlığına olan inancımızı dile getirmiştik. ("Editörden Yazısı", *Dini Araştırmalar*, 43. Sayı, Aralık 2013) Aradan geçen kısa süre içinde Yüksek Öğretim Kurumunun İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü ile ilgili almış olduğu karar, Yüksek Kurumun İlahiyat Fakültesi ile ilgili uygulamalarına kendi bilindik üslubuyla devam edeceğini göstermekte; İlahiyat Fakültelerinin akademik birikimine değer vermediğini açığa vurmaktadır. Bu değer vermeme ya da değersizleştirme yaklaşımı İlahiyatçı akademisyenle-

rin yeni karşılaştıkları bir tutum değildir yazık ki; karar vericiler İlahiyatçı akademisyenlerin bu değersizleştirme yaklaşımını kanıksadıklarını bilmeliler ki İlahiyat alanında sık sık bu kadar rahat kararlar alabilmektedirler. Siyasal Bilgiler Fakültesi, Hukuk Fakültesi, Eczacılık Fakültesi gibi eğitim kurumlarının *hangi bölümünde hangi dersin kaç saat okutulacağı* konusunda herhangi bir karar al/a/mayan Yüksek Öğretim Kurumunun İlahiyat alanıyla bu kadar yakından ilgilenmesi, olsa olsa alan akademisyenlerinin bilimsel yeterliklerine olan güvensizliği ile açıklanabilir. İlahiyatçı akademisyenlerin kendilerine reva görülen bu istiskal edici yaklaşımı benimseme sebeplerinin irdelenmesi hayati önemi haiz bir konu olmakla birlikte bu yazıda İlahiyat Fakültelerinin sorunlarını konuşmak ve çözüm önerileri oluşturmak üzere 02 Mart 2014 tarihinde Türk Ocakları Genel Merkezi'nde yapılmış olan *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* konulu Çalıştay'ın sonuç raporunda dile getirilmiş olan hususlara dikkat çekmek istiyorum.

Beş Farklı Üniversiteden sekiz farklı Anabilim Dalına mensup öğretim üyelerinin katılımıyla iki oturumda gerçekleştirilen Çalıştay'da Yüksek Din Öğretiminin; yapılanma, program ve öğretim boyutları ile ilgili sorunlar tartışılmıştır. Yapılan tartışmaların sonunda ulaşılan tespit ve çözüm önerileri, üç başlık halinde rapor edilmiştir.

1. Yapılanma boyutunda iki husus öne çıkmıştır: A. Fakülte çeşitliliği, B. Fakültelerin akademik yapılanması.

A. Fakülte çeşitliliği ile ilgili olarak; İlahiyat Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Dini İlimler Fakültesi gibi farklı adlar altında açılan Fakültelerin, çok az farklılıklarla aynı öğretim programını uyguladıkları görülmektedir. Öğretim programları açısından akademik/bilimsel ve istihdama yönelik belirgin farklılaşmaların bulunmaması, farklı isimlerde yüksek din eğitimi kurumu açılmasını anlamsızlaştırmaktadır. Vizyon ve misyon itibarıyla farklı olmayan, dolayısıyla farklı programlar uygulayarak farklı yeterlikler kazandırmayı amaçlamayan bu Fakültelerin farklı isimlerde açılması gereksizdir. Vizyon ve misyon itibarıyla farklı program uygulaması düşünülen yüksek din eğitimi Fakülteleri, eğer varsa, ibka edilerek kendi programlarını geliştirmelerine imkan sağlanması, diğer Fakültelerin ise İlahiyat Fakültesi adı altında birleştirilmesi uygun olacaktır. Gerçekte İlahiyat Fakültesi nitelemesi, İslam bilimleri başta olmak üzere, düşünülebilecek tüm program çeşitlerini içine alabilecek genişliğe sahiptir.

B. İlahiyat Fakültelerinin akademik yapılanması açısından; İlahiyat Fakültelerinin akademik bölüm yapılanmasının gözden geçirilmesi gerekir. Bölümlemenin, akademik ve istihdama yönelik araştırma ve öğretim ihtiyaçlarını karşılamak üzere; "İslam Bilimleri Bölümü", "Felsefe ve Din

Bilimleri Bölümü”, “Din Eğitimi ve Din Hizmetleri Bölümü” şeklinde oluşturulması uygun olacaktır. Halen var olan İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü altında yer alan anabilim ve bilim dalları İslam Bilimleri altında değerlendirilmelidir. Din Eğitimi ve Din Hizmetleri Bölümünün örgün ve yaygın din eğitimi ile din hizmetleri alanlarında istihdama yönelik araştırma ve öğretim faaliyetleri için yapılandırılması daha uygundur. İlahiyat Fakültelerinde akademik bölümler dışında ayrı program yürütmek üzere bölümler oluşturmak gereksiz tartışmalara neden olmuştur. Bunun için akademik ve istihdama yönelik farklı programlar açılabilir bu programlar için ayrı bölümler oluşturmak gereksizdir. Akademik yapılanmada İlahiyat Fakültelerinde eskiden beri mevcut olan Anabilim ve Bilim Dalları yapılanmasının, ana hatlarıyla korunup yeni ihtiyaçlara göre geliştirilmesi daha uygun olacaktır. Özellikle Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde ve Temel İslam Bilimlerinde yöntemi, kaynakları ve öğretim üyesi sayısı ile güçlü bir şekilde temsil edilen bazı Anabilim Dallarının birleştirilmesi ya da bilim dalı haline getirilmesi uygulamalarının karışıklığa sebebiyet vereceği gibi akademik araştırma ve öğretim açısından da zafiyete neden olacaktır.

2. Öğretim Programları boyutundaki müzakerelerde, (A) programların geliştirilmesinde usul ve özerklik ile (B) program çeşitliliği ve (C) bilimsel disiplinler arasında dengenin korunması hususları üzerinde yoğunlaşmıştır.

2. A. Yüksek din öğretimi için oluşturulan Fakültelerin kendi programlarını kendi bünyelerinde geliştirmeleri ilke ve uygulamasına dokunulmaması eğitim öğretimde kalite ve rekabet açısından önemlidir. Akademik ve istihdam yeterliklerinde ortaklık ve öğrenci hareketliliği açısından programlar arası ilişkiyi kurmak üzere üst yeterliklerin belirlenmesi, hayati bir önem taşımaktadır. Yüksek din öğretimi ile ilgili farklı isimlerdeki Fakültelerin muhafaza edilip edilmeyeceği önemli bir sorundur. Bunların muhafazası durumunda üst yeterliklerin Türkiye Yüksek Din Öğretimi Yeterlikleri ve İlahiyat Fakülteleri Yeterlikleri (Farklı isimlerdeki de kendi yeterliklerini belirleyecektir) şeklinde iki aşamada hazırlanması kaçınılmazdır. Değişik isimlerdeki fakültelerin İlahiyat Fakültesi adı altında tevhide durumunda sadece İlahiyat Fakülteleri Yeterliklerinin belirlenmesi yeterli olacaktır. Bu süreç tamamlandıktan sonra her Fakülte, kendi programının/programlarının yeterliklerini belirleyip programını geliştirebilmede özgür bırakılmalıdır.

2.B. Program çeşitliliği konusu akademik ve istihdama yönelik yeterlikleri kazandırmak amacıyla aynı Fakültede farklı programların açılmasının gerekip gerekmediği, uygun olup olmayacağı sorununun çözümü ile yakından ilgilidir. Tek programla hem akademik hem de istihdama yönelik yeterlikleri kazandırmanın mümkün olmadığı açıktır. Ancak istihdama yönelik açılan programların da hem ilahiyat nitelemesini hak etme açısından/ akademik ye-

terlikler açısından, hem de ders yükü ve fiziki yük açısından akademik ilahiyat programını ve derslerini olumsuz etkileyeceği açıktır.

İstihdama yönelik eğitimden vaz geçmek ülkenin yetişmiş din eğitimi ve din hizmetleri elemanı ihtiyacını karşılama konusunda önemli sorunlar ortaya çıkaracaktır. Bu alandaki ihtiyacı karşılama imkan ve yolları üzerinde farklı seçenekler ileri sürülebilmekle birlikte şu iki seçeneğin avantajları daha fazladır: Ya akademik ve istihdam alanları için ayrı programlar açmak ya da tek programın içinde istihdam alanlarına yönelik modüller yerleştirmek. Genel ilke olarak, her programı ve/veya her bir modülü her Fakültenin açmasına öğretim elemanı ve alt yapısı açısından imkan yoktur.

Yaygın Din Eğitimi ve Din Hizmetleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği, İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri Öğretmenliği istihdam alanları ayrı programlar veya modüller olarak mutlaka yer almalıdır. Bunun yanında başta dini danışmanlık ve rehberlik olmak üzere ülke ihtiyaçlarına yönelik program veya modüllerin de düşünülüp planlanmasında yarar vardır.

2.C. İlahiyat öğreniminin muhtevasını oluşturan bilimsel disiplinler ve dersleri hususunda ulusal ve uluslar arası ilahiyat tecrübesi göz önünde bulundurulmalı, disiplinler arası dengeler bozulmamalı ve bu bağlamda başta felsefe ve kelam disiplinleri olmak üzere akli ilimler aleyhine gelişmelere imkan verilmemelidir. Aksi bir uygulamanın ülkemizin dini tefekkürü alanında meydana getireceği tahribat büyük olacaktır; taklitçi ve selefi eğilimlerin toplum üzerindeki baskı ve hakimiyeti artacaktır.

3. Öğretim boyutunda Arapça öğretimi, Arapça öğretim ve genel akademik başarıyı artırıcı tedbirler öne çıkmıştır. Arapça'nın öğretimi/öğretilmemesi, ülkemizde önemli bir sorundur. Ancak asıl sorun hangi amaçla ne kadar Arapça öğrenilmesi gerektiğidir. Hazırlık sınıfının devamı, hazırlık sınıfının yabancı diller fakültesinde verilmesi gibi öneriler yanında hazırlık sınıfı uygulamasından vaz geçilerek beş yıllık öğrenime geçilmesi ve ilk iki dönemde Arapça öğretmeye ağırlık verilmesi gibi seçeneklerden biri; altyapı, programın özelliği ve öğretim kadrosu göz önünde bulundurularak tercih edilebilir. Her bir uygulamanın beraberinde getireceği, öğrenci lehinde farklı kazanımlar vardır. Arapça yüksek din eğitim-öğretimi ile Arap dilinin eğitim öğretimi birbirinden farklı olgulardır. İlahiyat Fakültelerindeki mevcut uygulamada bu ikisi birbirine karıştırılmaktadır. Eğer Arapça ilahiyat eğitimi verilmesi bir ihtiyaç ise bunu Arapça İlahiyat programı altında birkaç fakültede yapılandırmakta yarar vardır. Ancak bunun bütün fakültelerden istenmesinin toplumsal açıdan ve eğitim-öğretim imkanları açısından bir karşılığı yoktur. Asıl sorun Arapça öğretimi sorunudur. Bunun yolu da Arapça eğitiminin öğretimini almış elemanları istihdam etmektir.

Zorunlu Arapça hazırlık uygulamasının getirdiği, derslerin en az % 30'unun Arapça işlenmesi zorunluluğunun mantıken izahı mümkün değildir. Bu uygulamanın Arapça öğrenmeyi amaç; dersleri, dolayısıyla bilim alanlarını araç haline getirdiği; hem öğretim elemanlarındaki yetersizliğin hem de öğrencilerin yetersizliklerinin Arapça işlenen derslerde muhteva yetersizliğine sebep olduğu, öğretim elemanlarının ve öğrencilerin bu yetersizlikleri sıklıkla dile getirdikleri açıkça görölmektedir. Arapça kaynaklarla iletişimi de mümkün kılacak Türkçe işlenen ders uygulama imkânları üzerinde çalışılmalıdır. Aynı hususlar İngilizce İlahiyat Programları açısından da geçerlidir.

4. Diğer Konular: İlahiyat Fakültelerine YGS ile öğrenci alımından bir an önce vaz geçilerek mevcut programların özelliği dikkate alınarak ikinci sınavdan belirlenecek alanlara göre öğrenci alınmalıdır.

Dini Araştırmalar Dergisi' nin elinizdeki 44. sayısı da, her biri alanına bilimsel katkı sağlayacak nitelikte özgün telif yazılardan oluşmaktadır. Bu sayıya makaleleri ile katkıda bulunan yazarlarımız başta olmak üzere, hakem olarak yazıların değerlendirilmesinde özveride bulunan öğretim üyelerimiz ve ilgili bütün arkadaşlarımıza teşekkür ederek, 45. sayı ile yeniden buluşmak üzere, saygılar sunuyorum.

Prof. Dr. Recep KILIÇ

İÇİNDEKİLER

13 • Arzu M. NURDOĞAN

ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI: CHURCH MISSIONARY SOCIETY: ÜYELERİ VE GELİR KAYNAKLARI - II

The Bannerman Of Anglican Church In The Ottoman Empire: Church Missionary Society-Its Members And Resources – II

43 • Yasin YILMAZ

VAKIF KURUMUNUN DAYANDIĞI TEMEL REFERANSLAR VE ZÜRRÎ VAKIFLARIN VAKIF SİSTEMİNDEKİ YERİ

The Basic References Referred by the Institution of Foundation and the Importance of Family Foundation Institute

67 • Birgül ÇAKIROĞLU - Nihan ENGİN

DİNİ İNANIŞLARIN MİMARİYE ETKİSİ

The Influence of Religious Beliefs on the Architecture

95 • Sefer YAVUZ

TİPOLOJİK YAKLAŞIM VE İBN HALDUN İLE FARABİ'NİN TOPLUM GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE

On Ibn Khaldun's And Al-Farabi's Society Ideas in terms of Typological Approach

121 • Ahmet İŞLEYEN

HANEFİ USÛLÜNDE LİTERAL YORUM ÖRNEKLERİ

Examples of Literal Interpretation of the Hanafi Method

141 • Hüsamettin KARATAŞ

NİCHİREN'İN HAYATI VE TEMEL ÖĞRETİLERİ

Nichiren's Life And His Basic Teachings

171 • MÜCAHİT ARPACI

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ GÖRÜŞLERİNE
GÖRE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ
LİSANS PROGRAMI

*Bachelor Degree of Religious Culture and Moral Knowledge According to the Views of
Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidates*

189 • MUHAMMED GÜNGÖR

İSLAM DÜNYASINA GÖNDERİLEN MİSYON ELÇİSİ: SAMUEL MARINUS ZWEMER
VE İSLAM'A BAKIŞI

Apostle of Mission to the Muslim World: Samuel Marinus Zwemer and His Views on Islam

209 • CEMİL KUTLUTÜRK

İSLAM AND GANDHI ON PEACE AND NONVIOLENCE

İslam ve Gandi'nin Barış ve Şiddetsizlik Konusundaki Yaklaşımı

225 • د. مسعود جواهر

صور من التخطيط الاستراتيجي في القرآن

On The Examples of Strategic Planning In Quran

251 • RESUL ÇATALBAŞ

MİLASLI DR. İSMAİL HAKKI'NIN ESERLERİNDE HİRİSTİYANLIK

Christianity in the Works of Milaslı Dr. İsmail Hakkı

ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI: CHURCH MISSIONARY SOCIETY: ÜYELERİ VE GELİR KAYNAKLARI - II

Arzu M. NURDOĞAN*

Öz

Türkiye'deki modern kültürün gerek yaşam tarzı gerekse dünya görüşü açısından Batılı kültür-medeniyet anlayışına, değerler sistemine istinad ettiği, başka bir ifadeyle Avrupa merkezli (Eurocentric) olduğu söylenebilir. Misyonerlerin, milletlerin kendilerine has inanç sistemlerine dayalı kültürlerini, değerlerini, algılama biçimlerini ihmal etmelerinde, hatta küçümsemelerindeki katkısı, paternalist tutumları tartışmaya değer bir mevzudur. Gerek kullandıkları metodlar gerekse siyasetle olan yakın ilişkileri nedeniyle yüzyıllardır kuşkuyla karşılanmalarına rağmen, günümüzde de faaliyetlerini sürdüren misyonerlerin, sömürgecilik çağındaki planlarını nasıl gerçekleştirmeye çalıştıklarını ve motivasyon unsurlarını göstermek, hiçbir zaman gündemdeki yerini kaybetmeyen/kaybetmeyecek olan misyonerlik tartışmalarının bugününü anlamak noktasında aydınlatıcı olmalıdır. Bu bağlamda, imparatorluğun Arap vilayetlerinde en etkin olarak faaliyet göstermiş bir misyonerlik cemiyetinin teşkilat yapısının ve misyon anlayışının ne olduğunun, bu anlayışı ifade etmek için geliştirdiği argümanların araştırılması, gerek ülkemizde gerek dünyada artarak devam eden misyon hareketinin daha iyi değerlendirilmesi açısından önemli olmalıdır.

Anahtar Kavramlar: Misyon, Church Missionary Society, misyoner, cemiyet, evanjelik.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi;
arzu.nurdogan@marmara.edu.tr

Abstract

The Bannerman Of Anglican Church In The Ottoman Empire: Church Missionary Society-Its Members And Resources – II

It is possible to say that the modern culture in Turkey leans against the Western culture-civilization understanding, system of values in terms of both lifestyle and philosophy of life in other words it is a European-based (Eurocentric) culture. Missionaries' paternalistic attitudes and contribution to the fact that nations neglect and even despise of their cultures, values and perceptions based on their own belief systems is worth discussing. To reveal the struggles to achieve their plans during the colonialism age, and motivational elements of the missionaries who sustain their activities today although they have been suspected for centuries due to the methods they have used and the close relations they have had with the politics should be enlightening in understanding the present of missionary discussions which has not lost/ will never lose its place in the agenda. In this context, it is necessary to research the organizational structure and mission understanding of missionary societies that worked most effectively in Arab provinces of the empire, and the arguments developed to identify this understanding for the purposes of better assessment of the missionary movement that is still in progress both in our country and around the world.

Kew Words : Mission, Church Missionary Society, missionary, society, evangelic.

CHURCH MISSIONARY SOCIETY – ÜYELERİ VE GELİR KAYNAKLARI - II^{1*}

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında İngiltere menşeli London Missionary Society [LMS] (Goodall, 1954)², British and Foreign Bible Society (BFBS), Jerusalem and the East Mission (JEM), Presbyterian Church in Ireland, Church of Scotland gibi cemiyetlerle, American Board of Commissioners for Foreign Missions, Assemblies of God, Presbyterian Church in U.S.A., Jerusalem Verein, Rheinisch-Westfälischer Diakonissenverein gibi Amerikan ve Alman cemiyetlerinin de faaliyetleri görülmektedir. Ancak

- 1 2011-2012 senesinde sağladığı post-doktora bursuyla bu konuda İngiltere'de çalışma yapmama imkan tanıyan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'na ve Türk Tarih Kurumu'na teşekkür ederim.
- 2 CMS'den dört yıl önce, 1795'te kurulan London Missionary Society, bilhassa Madagaskar (1820), Kuzey ve Güney Hindistan (1804), Güney ve Kuzey Çin (1807) ile merkezi Afrika'da (1877) etkin olmuştur.

Church Missionary Society (1799) gibi gerek sahip olduğu misyoner, misyon ve istasyon sayısı gerekse meydana getirdiği on binlerce belge ve bilgiden oluşan arşiviyle tüm İngiliz misyoner faaliyetlerini temsil etme gücüne sahip olan tek bir cemiyetin analizi; misyoner eğitimi, Batılılaşma, dini ve dünyevi otoriteler, çıkarlar, amaç ve hedefler açısından misyonerlik-siyaset-imparatorluk sacayağında Osmanlı ve İngiltere ilişkilerinin derinlemesine tedkikine zemin hazırlamaktadır.

Esas materyali ve malzemesi Church Missionary Society olan araştırmanın ilk kısmında; cemiyetin kuruluş süreci İngiltere’de evanjelizmin tarihi zemininde incelenmeye çalışılmış, cemiyet mensubu olmanın anlamı ve teşkilat yapısı, yayınları, diğer cemiyetlerle ve kamuoyuyla münasebetleri ele alınmıştır. “*Anglikan Kilisesi’nin Osmanlı’daki Sancaktarı : Church Missionary Society : Üyeleri ve Gelir Kaynakları – I*” kısmında ise; cemiyete üye olma sürecinden, üyelik niteliklerine, misyonerlik eğitimine, misyonerliğin tanımı, amacı ve kapsamına; gelir kaynaklarından gençlik teşkilatlarına dek birtakım konularda bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Bu konuların aynı zaman dilimi içerisinde, XIX. yüzyılı kapsayacak nitelikte değerlendirilmeye çalışılmış olması; yöntem, amaç, önem ve sınırlılıkları açısından her iki çalışmayı eşdeğer bir niteliğe büründürmüş iken içerik açısından farklılık arzeden bir mahiyet kazandırmıştır.

Bu bağlamda çalışmanın hedefi; CMS’in yapısı, amaçları, karar alma mekanizmaları, maddi ve manevi destek kaynakları, projeleri planlama ve uygulama süreçleri, üyeleri hakkında genel bir değerlendirmeye ulaşabilmektir. Araştırmanın temel problemi ise bir misyonerlik cemiyetinin hangi etkenlerle, nasıl ve hangi süreçleri takiben projelerini hayata geçirmeye çalıştığı ve bunun için gerekli olan teşvik politikalarını yönlendirme gücü kapsamında hangi enstrümanların kullanıldığıdır. Ayrıca İngiliz misyon hareketinin gelir kaynakları tarihsel süreç içerisindeki nasıl bir gelişim kaydetmiştir? Misyoner eğitiminde takip edilen ilkeler ile cemiyet mensuplarının hedefleri, plan-projeleri ve motivasyon unsurları nelerdir? sorularına açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Bu araştırmanın sağlamayı amaçladığı temel katkılardan biri de, evanjeliklerin hedeflerine ne ölçüde ulaşabildikleri konusunda ipuçlarını ortaya koymaktır. Ayrıca çalışmada; cemiyette meydana gelen yapısal değişimin gelişim seyri ve misyonerlikte ihtisas eğitiminin tedricen kazandığı önem çözümlenmeye çalışılmıştır.

Bu araştırmanın temel varsayımı; bir misyonerlik cemiyetinin teşkilat yapısının, savunduğu misyon ve vizyonunun ve maddi-manevi kaynaklarının sahada takip edilen politikalar üzerinde doğrudan etkisinin bulunduğudır. Zira pratik olmaksızın kalıcılık tesis edilemeyeceği gibi teori olmaksızın da pratiğin sonuç vermesi beklenemez. Şüphesiz cemiyet tarafından gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetleri muayyen bir bilimsel yöntem eşliğinde ele alınmayı gerektirecek önem arz etmektedir. Sözelimi misyonerlik faaliyetlerinin yayılış süreci ve mahiyeti incelendiğinde bazı dönemlerde misyon anlayışında yaşanan gelişmelere paralel olarak cemiyet yapısında da değişimlerin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. XIX. yüzyıl boyunca cemiyet içerisinde meydana gelen bu değişikliklerin teorik ve pratik boyutları bulunmaktadır. Ancak söz konusu dönüşüm sürecinin, cemiyetin kuruluşundan itibaren kutsal kabul ettiği doktrinlerin mevcudiyeti dikkate alınarak incelenmesi doğru bir yaklaşım olacaktır. XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda en yoğun ve etkili olarak faaliyet gösteren Church Missionary Society'ye (CMS) mensup misyonerlerin kaleme aldıkları mektuplar, fotoğraflar, çizimler, planlar, projeler, merkez tarafından alınan kararlar ile sözkonusu cemiyet hakkında ortaya konulmuş eser, makale ve tezlerden oluşan ikinci el kaynaklar kendi koşulları içerisinde, olduğu gibi tarihsel yöntemden yararlanılarak yorumlanmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın arka planında; misyonerlik faaliyetlerinin, Hristiyanlık dışındaki dinleri sarsmak ve toplumlara Batı'nın nüfuzunu kabullendirmek ve medeniyet projelerine boyun eğdirmek için başvurulan yöntemlerden biri olduğu yönündeki fikriyat paylaşılmaktadır (Gündüz, 2004, s. 349-376; Tümer-Küçük, 1993; Erdem, 1999, s. 5-42; Aydın, 1996, s. 7-20; Tozlu, 1991; Sevinç, 2007). Ancak bu iddiayı delillendiren örnek ve uygulamaları ortaya koymadan evvel bunların hangi süreç ve mekanizmalardan geçtiğini bizzat misyonerlerin kendi ağızlarından ortaya koymanın, objektif ve derinlemesine bir analiz imkânı vereceği varsayılmaktadır. Üstelik sayısız yabancı yayına karşın, Türk dilinde misyonerlerin kendi beyanlarına, raporlarına, broşürlerine vs. dayanarak yapılan çalışmaların sınırlı sayıda olması,³ yalnızca alanda önemli bir boşluğa yol açmamakta, aynı zamanda yeni nesillerin misyonerleri, doğru bildikleri dinlerini yayma amacıyla görevlendirilmiş “iman sahibi samimi misafirler” şeklinde görmelerini de kolaylaştırmaktadır. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında mütemadiyen düzenledikleri büyük kong-

3 Bu çalışmalarda kahir ekseriyetle Amerikan cemiyetleri ele alınmış olup, İngiltere'nin ve dünyanın en etkin misyonerlik cemiyetlerinden biri olan CMS hakkında böyle bir çalışma tespit edilememiştir.

relerde dünyayı nasıl Hristiyanlaştıracaklarını müzakere eden misyonerlerin (Stanley, 2009), fonksiyonları sona ermemekle birlikte aksine 1995 yılı itibarıyla aktif görev yapan misyoner sayısının 392.500'e ulaşması (Barrett, 1996, s. 24-25),⁴meselenin önemini korumaya devam ettiğini göstermektedir.

CMS Üyelerinin Menşei'

Anglo-Sakson kökenli tüm misyoner cemiyetlerinin kuruluş döneminde olduğu gibi, CMS de başlangıçta insan kaynakları konusunda ve bilhassa İngiliz misyoner bulmada sıkıntı çekmişti. Öyle ki, toplam yirmi yedi misyonerinden yirmisini Lutheran Protestan kilisesine bağlı Almanlar oluşturmuştu. İlk Anglo-Sakson din adamları –Papaz W. Greenwood, Papaz T. Norton-, cemiyetin kuruluşundan on altı yıl sonra dış misyonlarda görevlendirilebilmişti (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, V. V, No. 47, s. 6-7). Her ne kadar, yüzyıl boyunca İngiltere'deki evanjelik cemaatten üye ve misyoner sayısı artmışsa da, CMS'in Afrikalı yahut Hintli misyoner sayısı da az değildi (Stock, 1899, C. II, s. 395-396).

Bir misyoner cemiyetine mensup olmak, din adamı olmayı gerekli ve zorunlu kılmamaktaydı. Hemen tüm cemiyetlerde din adamları kadar, kimi zaman daha fazla sayıda seküler üye de mevcuttu. Bunlar arasında başlıca doktorlar, okul idarecileri vs. din dışı alanlarda profesyonel meslek sahibi kişiler gelmekteydi. CMS'in Islington'daki misyoner yetiştirme merkezindeki öğrencilerin büyük bir kısmı kumaşçı, eczahane çırağı, nalbant, demiryolu işçisi, ambar memuru, fotoğrafçı, vaiz, garson, denizci, madenci, polis oğlu, polis memuru yahut hizmetkârdı (CMS Arşivi, 5 Ocak 1884, G/AZ1/4-181, s. 3).⁵ Bunların dışında, CMS'e teoloji ve misyon teorisi konusunda herhangi bir

4 Bu rakam yalnızca Batılı Protestan misyonerlerini göstermektedir.

5 Bu konuda Londra Üniversitesi'nde doktora tezi yapan Frederic Stuart Piggin, *Making Evangelical Missionaries 1789-1858 :The Social Background, Motivation, and Training of British Protestant Missionaries to India*, başlıklı çalışmasında; misyonerlerin köken itibarıyla İngiltere'nin en dinamik, hırslı, hoşnutsuz ve değişime hazır tabakalarından geldiklerini örnekleriyle izah etmektedir. Piggin, sözgelimi “yetenekli, kendine güvenen zanaatkâr sınıfı ticarete en üst basamaklara çıkmak için hırsla mücadele ederken, henüz embryo halindeki muhtelif mesleklerde çalışanlar ise tüm mesailerini gelirlerini ve sosyal statülerini arttırmaya harcamaktaydı. Özel teşebbüste fırsatlar yok değildi, ancak o dönemde İngiltere de bir cennet bahçesi sayılmazdı. Başarılı olabilmek ahlaksızlık, vicdansızlık, iflas vb. taşlarla dolu engebeli yolları aşmak anlamına geliyordu. Kilise ise belki İngiltere'de değil, ama dış misyonlarda onlara alabildiğince engin fırsatlar dünya-

eğitime gereksinim duymayacak nitelik ve formasyonda da üyeler kaydedilmişti (Stock, 1899, C. II, s. 394; C. III, s. 47-48).

CMS özellikle üniversite mezunlarını cemiyete üye yapmak amacıyla yoğun bir çaba göstermişti. Ancak cemiyetin, bu üyeleri her zaman optimum düzeyde değerlendirebildiklerini söylemek zordur. 1870'de Henry Venn, cemiyete katılmaya nasıl karar verdiğinden ve tecrübelerinden bahsettiği Cambridge Üniversitesi'ndeki bir konuşmasının sonunda, bazı öğrencilerin, kendisinin misyonerlikte harcanmış olduğuna dair eleştirilerine maruz kalmıştı. Bu tepkiler üzerine Venn, cemiyetin üniversite mezunlarından hem teorik düzeyde hem apostolik hiyerarşide daha fazla istifade edebileceğini itiraf etmişti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1870, s. 349-352). CMS, üniversite mezunlarının önüne iki seçenek sunuyordu: İlki, misyonlardaki eğitim faaliyetlerinin sorumluluğuydu. Bu vazifede, hem Protestan okullarını açmak ve yönetmek hem sahadaki din adamlarını yetiştirmek mesuliyetini yüklenmesi beklenmekteydi. Zira misyoner okullarındaki eğitimi ilgilendiren sorunlara dair nitelikli çözümler bulmak şarttı. İkinci seçenek ise ancak istatistiklerden çıkartılabilmektedir. Şöyle ki, XIX. yüzyılın ikinci yarısında İngiliz Ulusal Kilisesi'nde muhtelif kademelerde toplam 23.000 din adamı görev yapmıştı. Bunların 14.500'ü kiliselerde çalışmış ve içlerinden 240'ı İslamiyet'in, Musevilik'in, Budizm'in vs. hakim olduğu topraklardaki kiliselerde misyoner olarak vazifelenirilmişti. Başka bir ifadeyle ruhbanın ancak 1/100'i dış misyonlarda çalışmaktaydı. Mevcut durumda 240 misyonerin yalnızca 50'si üniversite mezunuydu. Halbuki, İngiltere'deki üniversite öğrenci sayısı 23.000'di. Önemli olan husus, bu yekundan kayda değer bir kısmını misyoner olarak görevlendirebilmektir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Şubat 1870, s. 43).

Bu bağlamda CMS misyonerleri arasında Oxford, Dublin ve Cambridge mezunlarının oranını gösteren tablo şu şekildedir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Şubat 1870, s. 51-56).

sı sunuyordu. Üstelik kazançları karşılığında elde edecekleri prestij de cabası..." ifadelerine yer vermiştir : F. S. Piggin, *Making Evangelical Missionaries 1789-1858 : The Social Background, Motivation, and Training of British Protestant Missionaries to India*, Abingdon : Sutton Courtenay Press, 1984, s. 209-214. Ayrıca Sarah Caroline Potter da CMS'e üye olan kilise mensuplarına dair birtakım istatistik bilgileri vermiştir. Sarah C. Potter, *The Social Origins and Recruitment of English Protestant Missionaries in the 19th Century*, University of London, 1975.

Sene	Cambridge	Oxford	Dublin
1800-1810	0	0	0
1810-1820	1	1	0
1820-1830	0	2	2
1830-1840	5	2	3
1840-1850	10	4	7
1850-1860	24	6	11
1860-1869	25	19	3
Toplam – 125	65	34	26
Halen sahada bulunanlar – 50	24	16	10

CMS Genel Kurul toplantılarında, üniversite mezunu misyonerlerin sayısının yetersiz düzeyde kalmasında, bizzat üniversitelileri mesul tutan konuşmaların yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Piskopos R. Bickersteth, üniversitede kimenin sıkıntı ve sorumluluk altına girmek istemediğine dikkat çekmiş ve yüksek öğretimde disiplinin her geçen gün gevşetilmesinin, konforun artırılmasının, rahatına düşkün bireyler yetiştirilmesinin bu duruma yol açtığını iddia etmişti. Bickersteth üniversitelerin, misyonerlik için gerekli Hristiyan yaşam tarzından ve idealinden uzak bir yapıya sahip olduklarından şikayet etmişti (Stock, 1899, C. II, s. 392).⁶

Üniversite mezunlarının CMS'e ilgisi, bilhassa cemiyetin 1872'de Protestan örgütleri birleştirme çabasının ardından artış göstermişti. 1870 ile 1879 yılları arasında Cambridge Üniversitesi'nden 20, Oxford Üniversitesi'nden 9, Dublin Üniversitesi'nden 7 kişi; 1880-1889 arasında ise Cambridge'den 42, Oxford'dan 10 ve Dublin'den 11 mezun CMS'e kaydolmuştu (CMS Arşivi, *Register of Missionaries, Clerical, Lay, and Female, and Native Clergy from 1804 to 1904*, s. 152-229).

⁶ Bickersteth'in bu iddiaları aslında evanjelistlerin üniversiteler yasasına bir tepkisi olarak da algılanabilir.

XIX. yüzyıl boyunca Anglo-Sakson misyonerlik cemiyetleri personel sayısını artırmak için yoğun bir çaba ve rekabet içerisine girmişken, nitelik konusunda da taviz vermek istememişlerdi.

Henry Venn CMS'e başvuran adayların, detaylı bir tetkikten sonra kabul edilmesini isterken, aslında gençlerin misyonlardaki fantastik yaşamla ilgili birtakım yanlış kurgulara sahip olabileceklerinin, misyonerlikten çok bir an önce evlenmekle yahut kilise hiyerarşisinde bir isim edinmekle ilgilenebileceklerinin de bilincindeydi. Ancak önemli olan husus Britanya İmparatorluğu'nun tarihindeki en kuvvetli asrında misyonerlik cemiyetlerinin, bu denli seçicilik gösterme konforunun olup olmadığı meselesiydi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1870, s. 349-352).⁷ Bu noktada, İngiltere'deki cemiyetler arasında hareket serbestliğinin en fazla CMS'te bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

CMS Genel Kurulu, misyoner adaylarının nitelikleri arasında evanjelist doktrine ve Anglikan Kilisesi'ne mutlak bağlılık şartını aramıştı. Bu tavır zaman zaman, cemiyetin piskoposluktan dahi fazla, bireylerin teolojik görüşleriyle ilgilendiği yönünde tepkilere yol açmıştı (Stock, 1899, C. II, s. 392-393; CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1866, s. 193-194). Tepkileri artıran hadise, retorikleri çok gelişmiş birtakım adayların *Book of Common Prayer*'i⁸ bilmedikleri gerekçesiyle cemiyete kabul edilmemeleri olmuştu. Piskopos Wilberforce'un 1868'deki bu vak'a'ya tepkisi hayli sert olmuş ve cemiyeti, yalnızca belli prototipteki insanları sahalarda misyoner olarak görevlendirmekle suçlamıştı. Buna karşılık Genel Sekreter Canon Hoare, altmış dokuz yıldır aynı politikayı takip ettiklerini ve kimsenin cemiyeti inanç maddelerine sadık kalmakla, adayların samimiyetlerini sorgulamakla suçlayamayacağını belirtmişti. Tartışmaya *Intelligencer*'in editörü de katılmış ve doktrinel düzeydeki farklılıkların gözardı edilemeyeceğini, zira fikir ve ideallerin karakter üzerinde doğrudan etkisinin bulunduğunu ve cemiyetin kendini adama, sorumluluk ve disiplin sahibi olma vb. kişilik özellikleriyle birlikte adayların teolojik düşünce yapısını da sorgulamaya hakkı bulunduğunu savunmuştu

7 Cambridge'li John Barton'ın (1836-1908) CMS'in temsilcisi olarak evvela Hindistan'da misyonerlik yapması, ardından cemiyetin genel sekreterliğine ve nihayet piskopos yardımcısı olarak Cambridge'deki Holy Trinity Kilisesi'ne tayin edilmesinden sonra üniversiteden CMS için başvuruda bulunanların sayısı bir anda 1400'e ulaşmış ve fakat bunların ancak 97'si uygun bulunmuştur. CMS Arşivi, Kasım 1870, *Intelligencer*, s. 349-352.

8 Anglikan kilisesi liturjik ayinleri ve ilahi okuma geleneğini içeren kitaptır.

(Stock, 1899, C. II, s. 392, 400-406; CMS Arşivi, *Intelligencer*, Şubat 1870, s. 41). Kısacası bu noktada, cemiyet üyelerini iki gruba ayırmak mümkündür. İlki; girişimci ruha ve inisiyatife sahip olmakla birlikte özel bir evanjelist, misyolojik eğitime ve iman terbiyesine ihtiyaç duyan ve cemiyetin hazırlık okullarında eğitim görenler; diğerleri ise zihinsel kapasiteleri, entelektüel birikimleri ve inançları itibarıyla nitelikleri tam olan eğitimli zümredir. Bu iki grup arasında, gözetilen hedefler ve düşünce yapılarındaki farklılıklar dolayısıyla zaman zaman ihtilaf ve çekişmelerin de yaşandığı görülmektedir. Bu durumun en açık delili, sahada görev yapan misyonerler ile cemiyeti profesyonel bir kuruluş olarak gören Genel Kurul'daki yöneticiler arasındaki ihtilaflardır.

CMS'deki üye sayısı, yapılan müracaatlar, kabul ve red edilenler hakkında sağlıklı istatistik bilgileri edinmek kolay değildir. Zira, Islington'daki misyoner okulunda yıl içerisindeki talebe sayısı hiçbir zaman sabit olmamıştır. Ayrıca kaç kişinin okula kaydedildiği ve ne kadarının ayrıldığı hususunda da raporlar arasında bir tutarlılık yoktur. Yine de, okulun karşılama komitesi tarafından hazırlanmış listelerden yaklaşık rakamlara ulaşmak mümkündür. Ancak bu listeler de 1882 yılında aniden kesilmiştir. 1875'de bu kez Genel Kurul, Reading'teki CMS okulunda öğrenim gören talebelerin sayısını gösteren listeler hazırlamaya başlamıştır. Bu belgeler ışığında CMS'in misyoner okullarındaki öğrenci sayısı ile ilgili aşağıdaki istatistik çıkarılabilmektedir:

1865 – 43	1871 – 18	1877 – 68
1866 – 43	1872 – 18	1878 – 44
1867 – 33	1873 – 23	1879 – 43
1868 – 36	1874 – 16	1880 – 36
1869 – 36	1875 – 17	1881 – 25
1870 - 36	1876 – 20 (öğrenci)	
	23 (stajyer)	

Bu tablodan, CMS'in Islington Misyoner Enstitüsü'nün açıldığı ilk iki yılda öğrenci sayısının, 43 gibi hayli yüksek olduğu görülmektedir. Bunun sebebi, ekonomik sıkıntılardan dolayı dış misyonlarda yapılan görevlendirmelerin az olması buna karşılık, okuldaki eğitim süresinin fazlalığı idi (CMS Arşivi, 2 Eylül 1882, G/C1/36, s. 721-722). 1871 ve 1872 yıllarında öğrenci sayısındaki azalma, CMS'in, diğer Protestan cemiyetleriyle ilişkiye geçmek istemesindeki nedenlerden biri olmalıdır. Nitekim 1872'deki bu çabanın

ardından, öğrenci olmak için başvuruların sayısı elliye yükselmiş ve fakat bunların tamamı kabul edilmemiştir. Öğrenci kabulünde gösterilen bu seçicilik 1876 ve 1877 senelerinde sürdürülmemiş ve talebe sayısı hiç olmadığı kadar artmıştı. 1865 ile 1882 yılları arasında misyonlara gönderilen misyoner sayısı 564'tü. Bunlardan 147'si Islington Misyoner Enstitüsü'nde misyoloji eğitimine tabi tutulmaksızın sahada görevlendirilmişti (Stock, 1899, C. II, s. 391-394; C. III, s. 45-48). Rakamlardaki hata payı dikkate alınmakla birlikte, 1825-1882 arasında CMS'in Islington'daki okulundan mezun 465 misyonerin sahada istihdam edildiği söylenebilir (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, C. V, No. 47, s. 6-7).

Bununla birlikte, CMS'in özellikle 1877 ile 1881'deki mali kriz yüzünden öğrenci kayıtlarını sınırlamak zorunda kaldığı bilinmektedir. Genel Kurul Islington'daki öğrenci sayısını evvela 40'a, ardından 33'e düşürme kararını vermiştir. Böylece 1878 ve 1879 yıllarında yeni kabul edilen öğrenci sayısı on dörde; 1880-1881'de yediye ve 1881-1885'de 11'e düşmüştür (Stock, 1899, C. III, s. 255-256; CMS Arşivi, 2 Eylül 1882, G/C1/36, s. 721-722; 9 Haziran 1883, G/C1/39, s. 39-41).

CMS, misyoner adaylarının eğitimi için evvela bir Hazırlık Enstitüsü tesis etmiş; zamanla kurumun yapısal özellikleri, programı, giriş şartları vb.de yapılan değişiklikler sonucunda bu müessese okul haline dönüştürülmüştür. 1868-1869 eğitim-öğretim yılında Islington'daki merkezin yanında Reading'te de bir misyoner okulu açılmıştı (CMS Arşivi, 1846-1878, G/Atm1/2, C. 4, s. 41). On iki talebeyle öğretime başlayan okuldaki başarı oranı - her on öğrenciden sekizi mezun olmuştu- hayli yüksekti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1882, s. 735-738).

Kayıt İşlemleri

CMS 1874 senesinde üniversite mezunları için, ertesi yıl ise umuma mahsus olmak üzere üyelik ilanları vermiş; cemiyeti ve kadro ihtiyacı bulunan alanları on beş sahifelik broşür halinde tanıtmıştır (CMS Arşivi, 1874, G/C1/41, s. 114; G/C1/42, s. 14; *Missionary Publications Miscellania*, C. V, No. 61, s. 2.)⁹ Bu ilanların ardından, cemiyetin içinde bulunduğu ekonomik sorunlar nedeniyle uzun bir süre yeni bir ilan verilememiştir. 1881'de nihayet

9 Cemiyet özellikle Felsefe ve İngiliz Edebiyatı bölümlerindeki öğrencilerle ilgilendi. Kadro ihtiyacı; bir misyoner Filistin, bir misyoner Doğu Afrika, on dört misyoner Kuzey Hindistan ve altı misyoner Çin misyonları olarak belirtilmişti.

bütçeyle ilgili meseleler aşılmaya başlanmış ve kadro ihtiyacı bulunan misyonlarla ilgili yeni bir liste yayınlamıştır (CMS Arşivi, 22 Nisan 1881, G/AZ1/4-186).¹⁰ Bunu 1882 (CMS Arşivi, 4 Nisan 1882, G/AZ1/4-201)¹¹ ve 1883'deki (CMS Arşivi, 17 Nisan 1883, G/AZ1/5-8) diğer listeler takip etmiş ve 1885'e gelindiğinde cemiyet artık tüm mali sıkıntıları arkasında bırakarak, hararetle bir misyoner avına girişmiştir. Bu dönemde misyoner olmak için gerekli nitelikleri ve sahadaki çalışmaların mahiyetini aktaran bir genelge hazırlanmıştır. Söz konusu genelge İngiltere'nin ileri gelen okullarına gönderilmiş ve öğrenciler arasında CMS için çalışmaya gönüllülerin bulunup bulunmadığının yetkililer tarafından bildirilmesi istenmiştir (CMS Arşivi, 30 Kasım 1898, G/C1/50, s. 148-149).

CMS'e üniversite mezunları arasından yapılan müracaatların değerlendirilmesinde adaylar, bir nevi samimiyet testine tabi tutulmuşlardır. Bu test ya Islington'daki misyonerlik eğitim süreci içerisinde yahut yoğun bir mülakat döneminde gerçekleştirilmiştir. Misyonlar hakkında genel bilgilerden, istasyonlardaki iklim koşullarına, beslenme ve ikamet seçeneklerinden siyasi idarenin yapısına ve sosyolojik analiz imkânı sağlayan verilere dek detaylı bir enformasyon sürecinin ardından adayların tercih yapmaları istenmiştir. Genel Kurul, yirmi yaşından küçük adayları değerlendirme dışında tutmuştur. Evvela her misyoner adayı için en az üç din adamı tarafından imzalanmış referans mektubunun ruhban alt-komisyona hazırlanıp hazırlanmadığı incelenmiştir. Daha sonra adayın misyoner olmak için gerekli dini ubudiyeti ve bilgisi tedkik edilmiştir. Ayrıca adayın insan ilişkilerindeki başarısı ölçülmüş, ailesi hakkında da bilgiler toplanmıştır. Son olarak adaya; amacını, misyonerliğin kendisi için ne anlama geldiğini, misyonda çalışmak için neden hazır hissettiğini ifade edebileceği yazılı bir test sunulmuştur (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1870, s. 349-352). Ruhban alt-komisyona adayların cevaplarından hangilerinin, misyonerlik için yeterli bulunduğunu gösteren kriterlerden bahsetmek, II. Dünya Savaşı'ndaki bombardımanlar sırasında zarar gören evrak kapsamında olduğundan mümkün değildir. Ancak komisyonun çok sayıda kişiyi bu testte başarısız bulduğunu söyleyebiliriz. Başarılı olanlar ise sağlık kontrolünden geçirildikten sonra, CMS'in Londra'daki merkez binasına genel

10 Listede Nijerya, İran, Shaohing, Madras, Filistin ve Sierra Leone misyonları yer almıştır. Filistin ve Madras misyonları için özellikle üniversitede kıdem sahibi ve idari tecrübesi bulunanlar aranmaktaydı.

11 1882'deki ilan listesinde mesleği doktor ve ilkokullarda müdür olanların talep edildiği vurgulanmıştır.

sekreterler ve bazı din adamları ile mülakata çağırılmışlardı. Zaman zaman adayın tıbbi raporu sahada çalışmasına mani olabilmıştır. Sözgelimi, bir adayın bünyesinin tropikal iklime dayanamayacağını belirtmesi, görevlendirmenin gerçekleşmemesi için yeterli bir gerekçedir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1882, s. 736). Mülakat neticesi, adaya sözlü yahut yazılı olarak bildirilmiş ve sonucun müspet olması durumunda yolculukla ilgili hazırlıklara geçilmiştir. Bu süreçte adayların bir kısmı, CMS'in Reading'teki okulunda da ikinci bir sınava yahut ileri düzeyde bir eğitime tabi tutulabilmişler ve bunun nihayetinde gerçekleştirilen mülakatlara bağlı olarak kesin görevlendirmeler yapılabilmektedir.

CMS'in Islington ve Reading'teki misyoner yetiştirme okullarında adaylar zihinsel, fiziksel ve dini-ahlaki bir eğitim sürecine tabi tutulmuşlardır. Adayların beden güçlerini artıracığı düşüncesiyle; yiyecek, giyecek vb. ihtiyaçları sınırlı olanaklarla karşılanmaya çalışılmış, bilhassa 16 ile 24 yaşları arasında, yemeklerden sonra ağır talimler yaptırma vs. uygulamalar yoğun olarak gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte enstitü idarecileri, misyoner adaylarının fiziksel aktiviteleri sıkıcı bulduklarından, çoğu zaman katılmak istemediklerinden ve yapılan nasihatleri dinlemediklerinden şikayet etmişlerdir (CMS Arşivi, 2 Aralık 1882, G/C1/38, s. 12-14).

Teolojik-misyolojik eğitim, misyoner okullarında takip edilen programın en önemli kısmı olup, dönemin şartları doğrultusunda sık sık revize edilmiştir. Programın ilk güncelleştirme tarihi 1868 senesidir. Bu yılda, okula giriş şartları yenilenmiş ve standartları yükseltilmiştir. Bu dönemde en ziyade Sir Robert Montgomery'nin programla ilgili şikayetleri duyulmaktadır. Montgomery, okuldaki her öğrencinin kendisine apostolik hiyerarşide bir kariyer hedeflediğinden ve bu nedenle onları misyonlarda öğretmenlik, kateşistlik yapmaya hazırlamanın mümkün olmadığından bahsetmiştir. Ayrıca programdaki eksiklikler yüzünden öğrenciler, misyonlara çoğu kez hiçbir tarih, sosyoloji ve hatta dil bilgisine sahip olmadan gönderilmekteydi. Montgomery'e göre, genç misyonerler yerel dinlere, adet ve geleneklere öylesine yabancıydı ki, bölgede Hristiyanlık'ı nasıl yayabileceklerine dair fikir üretmeleri mümkün değildi. Montgomery, bu durumun yalnızca yeni mezunlar için geçerli olmadığına, yıllarca sahada tecrübe edinmelerine rağmen bölge hakkında linguistik dahil hiçbir konuda uzmanlık geliştiremeyen misyonerlerin de varlığına dikkat çekmektedir. Söz konusu misyonerler; bütünüyle farklı yapı, inanç, zihniyet vs.e sahip toplumlar üzerinde Avrupa düşünce sistematüğünü, değerlerini

ve ifade biçimini kullanarak eksikliklerini kapatmaya çalışıyorlarsa da, hiçbir anlamlı etki bırakamıyorlardı (CMS Arşivi, 3 Mart 1869, G/AZ/1-154).

Montgomery, misyonda görevlendirilmesine karar verilen öğrencilerin, en az bir yıl süreyle Islington'ta veya cemiyet merkezinde yerel tarih, dil, sosyoloji ve inanç sistemleri üzerine bir eğitimden geçmelerini önermiştir. Genel Kurul bu öneriyi kabul etmiş ve misyoner okulları için yeni bir program hazırlamıştır. Bu programın öne çıkan unsurları şunlardır:

1. Latince, Grekçe ve İbranice eğitimi,
2. İngilizce eğitimi, karşılaştırmalı dil çalışmaları, fizik, astronomi ve Matematik'e giriş, tıp, botanik, kimya (şartların elverişli olması durumunda),
3. Kilise tarihi, genel tarih; teoloji, İslamiyet ve diğer dinler karşısında Hristiyanlık tarafından geliştirilen temel argümanlar; Doğu'nun adet, gelenek ve alışkanlıkları,
4. Kutsal kitapların tefsiri; kompozisyon yazma, vaaz metni hazırlama ve sunma; temel düzeyde İncil konuşmaları yapma, tanıtma,
5. Mezmur okuma sanatı; ziraat ve bahçecilik gibi sahada faydalı olabilecek temel alanlarda pratik bilgiler.

Ayrıca öğrencilere, İngiltere'de ileri gelen bazı okulların yönetim ve idari yapısı tanıtılacak ve nitelikli bir eğitim sisteminin temel unsurları da öğretilicekti. Bu programın üç yıl içerisinde tamamlanması öngörülmüş ve son iki sene filoloji ve teoloji çalışmalarına ağırlık verilmesi planlanmıştır (CMS Arşivi, 30 Mart 1869, G/AZ1/1-156).

Bu programın, öğrencilere bilgileri sağlayan, sunan ve ezberleten özellikler taşımakla

birlikte, bu bilgileri kullanabileceği, pekiştirebileceği, transfer edebileceği bir takım uygulamaları da içerdiği anlaşılmaktadır (CMS Arşivi, 2 Aralık 1882, G/C1/38, s. 15). Programdaki bu gelişme, CMS'in öğrencilere daha geniş imkânlar sunmak üzere Reading'te de bir misyoner enstitüsü açmasını gerektirmiştir. Ayrıca 1870'den itibaren, talebeler için kurumsal aidiyeti artırmak, özel bir misyonu bulunan bir eğitim sürecinden geçtiklerini hatırlatmak ve esprit de corps oluşturmak üzere keş ve cüppe giyme zorunluluğu da getirilmiştir. Kıyafet mecburiyeti yemeklerde, dua ve ayinler ile ders saatlerinde geçerlidir (CMS Arşivi, 24 Ağustos 1883, G/C1/41, s. 662). 1875

yılında ise Cambridge ve Oxford Üniversiteleri'nde misyoner adayları için özel bir teoloji sınavı uygulanmaya başlanmıştır (Bullock, 1976, s. 123-125; CMS Arşivi, 18 Ekim 1883, G/C1/42, s. 84-88; 27 Aralık 1883, G/C1/43, s. 191-194; G/C1/47, s. 593). Aynı yıllarda Papaz W.H. Barlow, Genel Kurul'a bir teklif tasarısı sunmuş ve Oxford veya Cambridge Üniversiteleri'nde misyoner adaylarının eğitimi için bir binanın tahsisiyle ilgili cemiyetin harekete geçmesini talep etmiştir. Böylece öğrencilerin bir kısmı, misyoner adaylarına özel teoloji derslerini takip ederken diğerleri üniversitenin normal programına devam edebilecektir. Ayrıca tıp ve dil alanındaki profesörlerin de misyoner adayı öğrencilerin eğitimine destek verebilme ihtimalleri sorulmuştur. Barlow diğer taraftan misyoner adaylarının, bu üniversitelerdeki yoğun felsefe öğretiminden olumsuz etkilenme ve tamamen dünyevi amaçları gözeten bir kariyer planlaması yapma tehlikesinin bulunduğu dikkat çekmiş ve yalnızca teolojik silahlarla bu savaşın kazanılacağını ifade etmiştir. Ne var ki, Genel Kurul böyle bir adım için henüz erken olduğunu ve planın başarısız olması durumunda cemiyetin büyük bir prestij kaybına uğrayacağını belirterek öneriyi reddetmiştir. Ayrıca bu üniversitelerdeki imkânların tesirinde kalacak olan öğrenciler, misyonlara gitmek yerine ülkelerinde yaşamayı tercih edeceklerdi (CMS Arşivi, 1876-1882, G/C5). Papaz Barlow Genel Kurul'a teklifini kabul ettirememişti, ancak kendi başkanlık döneminde Islington Misyoner Enstitüsü'nü kolej haline getirmeyi başarmıştı (Stock, 1899, C. II, s. 99-100). Kolej programında misyonerlerin ikinci bir dil öğrenmesi zorunlu kılınmıştı (CMS Arşivi, 22 Temmuz 1883, G/C1/38, s. 453).

Akademik eğitimin yanı sıra CMS, misyoner adaylarının pratik konularda da nitelikli bir öğretime tabi tutulmasına özen göstermiştir. Sözelimi, öğrencilerin karşılaşabilecekleri Hristiyan teolojisinin doktrinel temellerine dair meseleleri, bunları nasıl yanıtlayabileceklerini, iletişim kurma ve ikna becerilerini gündeme getiren konferanslar ve münazaralar tertip edilmiştir (CMS Arşivi, 19 Temmuz 1883, G/C1/38, s. 357). Ayrıca tüm misyoner adaylarına on iki ders saati olmak üzere fizyoloji, tıp ve cerrahi konularında temel düzeyde seminerler de verilmiştir (CMS Arşivi, 5 Şubat 1884, G/C1/42, s. 516-518; 29 Şubat 1884, G/C1/43, s. 191-192). Yine 1868'den itibaren adaylar yoksulların evlerine ziyaretlere başlamışlar, onlara inanç konusunda vaazlar vermişler; banliyölerde kateşist ve vaiz olarak bir tür stajyerlik eğitimine tabi tutulmuşlardı (CMS Arşivi, 1872-1888, G/AZ1/1-156).

CMS, entelektüel ve pratik eğitimle birlikte ahlak eğitimine de hassasiyet göstermişti. Misyonerlerin en önemli vazifesinin dini propaganda olduğu görüşünden hareketle bu eğitimin temel amaçları şu şekilde belirlenmiştir:

1. Keskin bir zekaya sahip olmak,
2. Uyanık, etrafta olan bitenlerin farkında olmak,
3. İhtiyatlı olmak,
4. Sebat etmek,
5. Mütevazi olmak,
6. Samimi olmak,
7. Kibirden arınmak,
8. Nefsin isteklerine hakim olmak,
9. Sade, şeffaf, anlaşılabilir ve kolay iletişim kurulabilir bir kişilik sahibi olmak (CMS Arşivi, 1872-1888, G/AZ1/1-156).

Cumartesi akşamları yapılan dualar ve konuşmalar bu karakter yapısını şekillendirmek amacı doğrultusunda planlanmakta ve eski mezunların, tecrübeli misyonerlerin nutuklarına zaman ayrılmaktaydı. Yine kutsal kitaplar üzerindeki incelemeler de teolojik perspektiften ziyade pratik misyonerlik düşüncesine göre yapılandırılmış derslerdi (CMS Arşivi, 13 Haziran 1883, G/C1/38, s. 357; 2 Mart 1884, G/C1/39, s. 39-51; 24 Mart 1884, G/C1/40, s. 72-73).

CMS Okullarının Öğretim Elemanları

Misyonerlik enstitüsündeki öğrencilerin seçimine ve eğitimine özen gösteren CMS, misyoner okullarında görev yapan elemanlarla ilgili olarak da aynı hassasiyeti sergilemişti. Okulların en önemli çalışanları şüphesiz müdür, müdür yardımcısı ve öğretmenlerdi. İdareciler CMS Genel Kurulu tarafından seçilir, öğretmenler ise Karşılama Komitesi'nin önerisi üzerine müdür tarafından atama yoluyla istihdam edilirdi (CMS Arşivi, 1877, G/AZ1/1-229). Cemiyet, tüm çalışanların kurumsal aidiyet fikrine sahip olmasına önem vermiş ve öğrencileri de kapsayan birlik ruhunun korunmasına dikkat etmişti. Bu amaçla, her Pazar tüm öğrenci ve öğretmenlerin katılımıyla toplu ayinler düzenlenmişti. Öğretmenler evlerini talebelere açarak onlarla samimi bir ilişki geliştirmişlerdi. Ayrıca okul-aile işbirliği planı çerçevesinde öğretmen ve müdürlerin yönetiminde tüm velilerin katıldığı ayinler gerçekleştirilmişti. Kolej

çalışanları, bu toplantılar sırasında öğrenciler ve veliler ile kurulan samimi münasebetlerin disiplininden taviz vermek anlamına gelmediği uyarısını sıklıkla tekrarlamışlardı (CMS Arşivi, 1877, G/AZ1/1-229).

CMS okullarında esprit de corps'u kuvvetlendiren unsurlardan biri de öğrenci dernekleriydi. Bu derneklerdeki aktiviteler arasında, üst sınıftaki öğrencilerin yeni talebelere mentorluk etmeleri dikkati çekmektedir. Okula kabul edilen öğrencilere Karşılama Komitesi tarafından hazırlanan bir yönerge verilmiş ve yatakhanelerini üst sınıftaki ağabeyleriyle paylaşacaklarına dair bir evrak imzalamaları istenmişti (CMS Arşivi, 13 Ocak 1884, G/C1/42, s. 349). Bu kitapçık, yalnızca okulda geçerli kuralları içermeyip, aynı zamanda evlilik kaideleri, çalışma alanları vb. konularda öğrencileri nasıl bir geleceğin beklediğine dair ön bilgileri de vermekteydi. Başka bir ifadeyle, hem misyonerlik eğitim sürecinde hem istikbaldeki kariyerinde CMS için makbul bireyin tanımı yapılmıştı. Yönerge Genel Kurul'un, öğrencilerin sahip oldukları iman gücü ve değerleriyle eğitimleri süresince kuralları eksiksiz yerine getireceklerine dair bir iyi niyet ifadesiyle sona ermekteydi (CMS Arşivi, 1877, G/AZ1/1-229). Misyoner adaylarının en fazla ilgililedikleri hususlardan biri olan evlenme hakkı, cemiyette en az beş yıl hizmet etmiş olanlara ve yine cemiyet tarafından onaylanan bir eş bulunması durumunda verilmişti. Adayın misyonda görevlendirilebilmesi için temel şart; en geç bir yıl içinde yabancı dil sınavlarından geçmesi ve sahaya çıkmasında bir engelin bulunmadığına dair sağlık raporunu almasıydı (CMS Arşivi, 1877-1890, G/AZ1/1-229; G/AZ1/2-251).¹²

Islington'daki eğitimini tamamlayan misyoner adayı, mezuniyetini müteakip kilise hiyerarşisinde bir konuma atanmak üzere Londra Piskoposuna takdim edilirdi. Piskopos tarafından yapılan sınavda da başarılı bulunması durumunda, düşük bir rütbeyle misyonda vazifelendirilmesine izin verilirdi. Cemiyet, piskoposluktan verilen karar doğrultusunda gerekli tahsisatı temin etmekle sorumluydu.

12 Misyoner adayının eşi için de olumlu bir sağlık raporu alması durumunda ailesiyle birlikte sahaya çıkmasına izin verilirdi. Yine de tüm kuralların harfiyen yerine getirildiğini söylemek mümkün değildir. Sözgelimi yabancı dil sınavında başarısız olmalarına rağmen sahaya çıkan misyonerlerin –dil sınavını geçeceklerine dair bir taahhüd vermek koşuluyla- misyonda çalışmalarına devam ettikleri anlaşılmaktadır. Yine cemiyetin uygun bulmadığı eşlerle evliliklerin de önüne tamamen geçilememiştir.

Cemiyetle irtibatın kesilmek istenmesi durumunda da birtakım prosedürlerin tamamlanması beklenmekteydi. Şayet ayrılık kararı eğitim aşamasındayken verilmişse, o takdirde günlük çıkmadan işlemler halledilebilirdi. Özellikle bu karar aday tarafından değil de, okul idarecileri, Genel Kurul yahut Karşılama Komitesince öğrencinin yeterli bulunmaması gerekçesiyle verilmişse, adayın cemiyetten ihraç edilme süreci ivedilikle tamamlanmıştı. Ancak kilise hiyerarşisinde bir rütbe kazanmış ve misyonda görevlendirilmiş bir kimse, kendi istek ve iradesiyle cemiyetten ayrılma kararı vermişse bir miktar para cezası ödemek zorunda bırakılmıştı. Bu ceza asgari, tahsil döneminde kendisi için harcanan tutar, azami olarak ise misyonerlik süresince ödenen ücretlerin bir kısmı idi (CMS Arşivi, 1877-1890, G/AZ1/1-229). Cemiyet geri ödeme zorunluluğunun yol açabileceği sorunları hesaba katarak, ilk senelerden farklı olmak üzere misyonerlerle hayat-boyu geçerliliği bulunan bir sözleşme yapmamaya karar vermiştir. Böylece her yıl yenilenen sözleşmeli misyonerlerin cemiyetle bağlantısını kesmek istemeleri Genel Kurul için bir sorun olmaktan çıkmıştır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1881, s. 286-289).

Misyonda görevlendirilen misyonerin, cemiyetle bağlantısını koruyabilmesi için yalnızca maddi zorunluluklar yeterli bulunmamış, sahadaki çalışmalarıyla ilgili sürekli bir bilgi akışını sağlaması istenmiştir. Bu bilgilendirme iki yönlüdür. Yalnızca misyondan merkeze değil, merkezden misyona da bilgiler, uyarılar, tavsiyeler, değişiklik kararları gönderilmiştir.

Gelir Kaynakları

Tüm misyonerlik cemiyetleri gibi CMS'in de en önemli gelir kaynağı bağışlardır. Kimi cemiyetlerin aksine CMS, topladığı meblağları bir yatırım enstrümanı olarak kullanmamıştır (Nemer, 1981, s. 107). Cemiyetler bağışlarını (i) genel başvurular, (ii) özel başvurular yapmak suretiyle toplamışlardır. Cemiyetin gelirlerini artırmak amacına yönelik olmak üzere genel başvurular; daha ziyade yıllık toplantılarda bilhassa mali sorunlar konusunun görüşüldüğü oturumlarda yapıldı. Nitekim 1870'li yıllarda düzenlenen toplantıların önemini kaybetmeyen gündem maddesi, bütçenin yetersizliği yüzünden misyonların açılmaması ve tasarruf yoluna gitmek zorunda kalınmasıydı. Bağış istekleri, cemiyetin en önemli yayın organı olan *Intelligencer* aracılığıyla da yapılmıştır. Sözgelimi, derginin 1865'deki bir nüshasında, 1854'ten 1864'e dek işlerin üçe katlandığı, ancak cemiyet bütçesinin değişmediği hususuna

dikkat çekilmiştir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1865, s. 2-7). Bütçe açıkları 1866, 1867, 1877 ve 1885'deki nüshalarda da en fazla işlenen konu olmuş ve gelirlerin artırılması için Genel Kurul üyelerinin harekete geçmesi gerektiği çağrısı yapılmıştır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1881, s. 428-435; Eylül 1883, s. 521-529; 29 Şubat 1885, G/C1/43, s. 554; 3 Mart 1885, G/C1/44, s. 19). Söz konusu çağrıya en fazla riayet eden Genel Kurul üyelerinden Papaz E.H. Bickersteth'in, Londra'daki cemaat toplantılarının yanı sıra misyonlarda da gelirlerin artırılması için gösterdiği gayretler sonucunda 1877-1881 yılları arasındaki mali kriz döneminde dahi cemiyetin gelirlerinde ciddi bir azalma yaşanmamıştı (Carpenter, 1959, s. 400-403). Aslında krizin gerekçelerinden biri 1872'deki açılım politikasıydı. Bu tarihte CMS, diğer Protestan cemiyetlerle işbirliği içerisine girerek misyon sayısını yükseltmişti. Ne var ki, bu yatırımları ancak yıllık £20.000'lük bir artışla karşılayabilecekti. Papaz Bickersteth'in tüm çabalarına rağmen (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1880, s. 393-396, Haziran 1882, s. 321-324; Haziran 1883, s. 343-346; 12 Ocak-28 Şubat 1885, G/AZ1/4-136)¹³ bu düzeyde bir gelir temin edilemediğinden, 1877'de bazı misyonlar kapatılmak durumunda kalınmıştı. Ancak CMS üç yıl içerisinde durumu toparlamayı başarmış ve İngiltere'nin en büyük bütçeli Protestan cemiyeti olarak faaliyetlerine devam etmişti (Stock, 1899, C. III, s. 50-53).

Bickersteth'in yanısıra Papaz V.J. Stanton da cemiyetin gelirlerini artırmak amacıyla İngiltere'nin önde gelen isimlerine özel mektuplar gönderen kişiler arasındaydı. Stanton 1878'de *Intelligencer*'de yayınlanan genel bir çağrıyla aynı konuya dikkat çekmiştir. Papaz, cemiyette göreve misyoner olarak başladığını ancak sağlık problemleri yüzünden Londra'ya geri dönmek zorunda kaldığını ve bunun yerine ailesiyle beraber misyondakiler için £250 yardımda bulunduğunu ve her Hristiyan'ın fiilen hizmet edemiyorsa en azından madden destek vermekle mükellef bulunduğunu ifade etmiştir (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, C. V, No. 54; 29 Şubat 1885, G/C1/43, s. 554; 3 Mart 1885, G/C1/44, s. 19). Papaz Bickersteth ve Stanton'un bu çağrılarını yankı bulmuş ve cemiyetin gelirlerinde kayda değer artışlar tespit edilmiştir.

13 Papaz'ın 1879'da *Intelligencer*'daki "For my Sake and the God's" (Benim ve Tanrı'nın menfaatine) başlıklı makalesi hayli ses getirmişti. Makalede İngiltere'deki her Hristiyan'dan en az £20 istenmiş ve bağış yapmaya söz verenler isim isim belirtilerek ifşa edilmiştir.

Genel çağrılarının dışında, olağanüstü durumlarda şahsa/kuruluşa özel davetiyeler göndermek suretiyle maddi destek toplanması yöntemine de başvurulmuştur (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1884, s. 505-508). Hindistan'daki 1857 İsyani söz konusu olaylardan biri olup, ayaklanma boyunca maruz kalınan ekonomik sıkıntılar özel yardım sandıklarının kurulmasıyla atlatılabilmektedir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1865, s. 161-163; Mart 1866, s. 67-76). Cemiyet Genel Kurulu bu hadiseden sonra, İhtiyaç Fonu ve Olağanüstü Fon adlarıyla iki sandık oluşturulmasına ve bu fonların döner sermayelerinde tedbir amaçlı olmak üzere asgari £60.000 bulundurulmasına karar vermiştir (Stock, 1899, C. III, s. 256). Fonlar için gerekli para, cemiyetin taşradaki şubeleri olarak kabul edilebilecek olan dernekler vasıtasıyla toplanmaktaydı. Tamamen gönüllülük esasına dayanan bu derneklerden (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellanea*, C. V, No. 33, s. 3-4) ilki, 1813 senesinde Bristol'da kurulmuş; ardından önce Norwich, Huddersfield, Wakefield ve Cambridge'e sonra tüm İngiltere ve Galler bölgesine yayılmıştı. Bu derneklerin tek amacı cemiyetin gelirlerini artırmaktı. Topladıkları bağışların miktarı 1847-1848'de £76.000'a, 1880-1881'de £139.000'a ulaşmıştı (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellanea*, C.V, s. 33; Stock, 1899, C. III, s. 55-59).¹⁴ Yerel kiliseler ve din adamlarının idaresindeki bu dernekler, elde ettikleri parayı doğrudan Londra merkeze göndermişlerdir. Taşrada elli ya da yüz aileden müteşekkil bölgeler tanzim edilmiş ve her bölgenin başında bir mültezim görevlendirilmiştir. Mültezimlerin bölgede iyi bir şöhrete sahip, davranışlarıyla örnek Hristiyanlar olmalarına dikkat edilmiştir. Mültezimlerin başlıca vazifesi, cemaate üye olmak isteyenlerden üyelik ücretlerini usulünce toplamaktır (CMS Arşivi, 19 Aralık 1870, G/AZ1/1-203). Aynı zamanda bu kişilerden, cemiyetin reklam ve tanıtımını yapan, yayınlarını dağıtan profesyonel birer işadamı olarak faaliyet göstermeleri istenmiştir. Söz konusu promosyon faaliyetleri bir kereye mahsus gerçekleştirilmez, her iki senede bir tüm bölge düzeyinde bir kampanya düzenlenirdi. Yine en az yılda bir kez olmak üzere mültezimlerin misyonerlerle ortak bir toplantı düzenlemeleri istenmiştir. Bu toplantılarda misyondaki ekonomik meseleler, gelir ve gider dengesi, yardım ve bağışlar vb. konular tartışılmıştı. Özellikle vurgulanan husus, en az masrafla optimum düzeyde iş çıkartabilmektir. (CMS Arşivi, 2 Aralık 1870, G/AZ1/1-160). CMS'in taşradaki ticari acentaları olan bu dernekler, başlangıçta piskoposluklar tarafından hoş karşılanmamış ve toplantılara ruhban sınıfının katılımı sağlanamamıştır. Ancak zamanla CMS, pan-Anglikanizm için zaruri

14 Bu gelirle SPG'nin bütçesinden üç kat fazlasına sahipti.

gördüğü mevcudiyetini, bu yolla ayakta tutabileceği telkiniyle piskoposlukları ikna etmiştir (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, C. V, No. 33, s. 13).

CMS Genel Kurul'u dernekleri, gelirleri artırmaya yönelik her metodu kullanmaları hususunda sık sık uyarmakla birlikte, en önemli yöntemin devamlı ve etkili vaazlar verme olduğuna dikkat çekmiştir. Sözgelimi, cemiyet üyelerinin yılda 4000-5000'i aşkın vaaz verdikleri tespit edilebilmektedir. Bu rakam 1881'de 7366'ya çıkmıştır (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, C. V, No. 33, s. 3-6). Bu vaazların bir kısmı dernek başkanları, bazıları misyonerler diğerleri ise cemiyette kıdemli din adamları tarafından verilmiştir. Ayrıca kaynak toplama maksadıyla İngiltere'nin muhtelif bölgelerine cemiyeti temsil eden heyetler gönderme yoluna da gidilmiştir (Nemer, 1981, s. 115).

Yardım sandıkları

Yardım sandıkları, CMS'in bağış toplamak için sık kullandığı bir yöntemdir. Cemaatin biraraya geldiği her ortamda sandıklar kurulmuş ve katılımcılar destek vermeye teşvik edilmişlerdir. Bu sandıklardan hiçbir zaman çok yüklü meblağlar çıkmamışsa da, toplanan miktarın £15.000-£18.000'a kadar ulaştığı görülmüştür (CMS Arşivi, 5 Nisan 1883, G/C1/38, s. 282). Ayrıca sandıklar şahıslara, ailelere ve okullara teslim edilebilmiş ve bağış toplanması için onlardan yardım istenebilmiştir (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, C. V, No. 35).

Kadınlar grubu da cemiyetin, aynı ve nakdi yardım toplama hususunda yararlandığı teşkilatlardan biridir. Cemiyete mensup kadınlar ya kermesler düzenlemek yahut ellerindeki sepetlerle evleri dolaşmak suretiyle yardım ve bağış toplama işini yürütmüşlerdir. Toplanan paralar doğrudan, eşyalar ise satıldıktan sonra ihtiyaç içerisindeki misyonlara dağıtılmıştır. Aynı yardımlar arasında okul malzemesi, kız çocukları için oyuncak vs. bulunması durumunda doğrudan istasyonlara gönderilebilmiştir (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, C. V, No. 46; CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1869, s. 276-280; Ocak 1884, s. 43-46).

Gençlik Teşkilatları

CMS 1877'deki finansal krizin akabinde, gelir kaynaklarını artırma telaşı içerisinde cemiyete mensup genç ve çocuklardan müteşekkil yeni bir teşki-

latlanmaya gitmiştir. Bu proje, dünyanın muhtelif bölgelerindeki çocukların içinde buldukları cehalet, sefalet, baskı ve eziyetlerden kurtarılması için gerekli desteğin en iyi, yine çocuklar üzerinden sağlanabileceği düşüncesinden kaynaklanmıştır (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, C. V, No. 49, s. 4). Teşkilatın 1879'da tek başına gerçekleştirdiği çalışmalar sonucunda topladığı yardım £6000'u bulmuştur (CMS Arşivi, 5 Mayıs 1885, G/ C1/44, s. 294-295; *Missionary Publications Miscellania*, C. V, No. 44). Gençlik teşkilatları, cemiyetin ileri gelen hanımlarından birinin sevk ve idaresinde hareket edebildiği gibi, bir Pazar Okulu'na bağlı da faaliyet gösterebilmiştir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1885, s. 746). Bu durumda Pazar Okulu'na yapılan tüm bağışlar da teşkilat vasıtasıyla cemiyete transfer edilmektedir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1885, s. 745-748).

Neticede CMS'in gelirleri, 1877-1885 yılları arasında on yıl öncesine oranla iki katına çıkmış ve senelik £140.000-£195.000 arasında değişmiştir. Bu dönemde giderlerin toplam tutarı ise £150.000-£210.000 arasında gösterilmiştir. Misyonların artmasına paralel olarak masrafların da yükselmesi, Genel Kurul'un derneklere gelir kaynaklarını harekete geçirmeleri konusunda daha fazla baskı yapmasına yol açmıştır. Ancak CMS'in genel bütçesindeki istikrarı, İngiliz ekonomisinden bağımsız düşünmek doğru değildir. Nitekim İngiltere'nin 1877-1881 arasındaki mali ve zırai sıkıntıları cemiyet için de gelirlerin düşmesi anlamına gelmiştir (Slater, 1930, s. 120).

SONUÇ

XIX. yüzyılın ikinci yarısında cemiyetin üye yapısında değişiklikler meydana gelmiş, başlangıçta çoğunluğu oluşturan alt tabakalara mensup üyeler yerine bu dönemde, yetenekli zanaatkârlardan, tüccarlardan oluşan orta sınıfın hakimiyeti başlamıştır. Her ne kadar bu üyeler eğitilmiş de, diğerlerine nazaran daha hırslı ve tutkuluydular. Cemiyet bu hisleri, misyonerlik faaliyetlerine kanalize ederek kamuoyuna ve diğer misyonerlik cemiyetlerine karşı gücünü ve prestijini artırmak istemiştir. Yüzyılın sonlarında ise Anglo-Sakson toplumunun eğitilmiş tabakası cemiyetin hedef kitlesi haline gelmiştir. Öyle ki, bu yeni üyeler misyona kendi bütçeleriyle gidebilme imkânına sahiplerdir. Ayrıca başta Cambridge olmak üzere muhtelif İngiliz üniversitelerinden yapılan kayıtlar da dikkati çekmektedir. Bu üyeler, yalnızca cemiyet işlerinin idaresinde değil aynı zamanda misyondaki tecrübeleriyle üniversite camiasında da bir etki bırakmaktaydılar. Yine yüzyılın ikinci yarısından

İtibaren misyoner sayısında ciddi bir artış kaydedilmiş ve bu döneme kadar misyonlarda yılda ortalama on dokuz görevlendirme yapılmışken; 1887-1899 arasında bu sayı yetmişe yükselmiştir.

CMS'deki üye sayısı ise diğer cemiyetlerde olduğu gibi bütçenin durumuna bağlı olarak değişkenlik göstermiştir. Sözelimi, 1865 ile 1872 yılları arasında nisbi bir gerileme yaşayan cemiyet dört yıl içerisinde kendisini yeniden toparlamıştır. Öyle ki, 1876-1877'de İngiltere'deki ekonomik durgunluk döneminde dahi üye sayısında artış tespit edilmiştir. Bununla birlikte cemiyet, zaman zaman tasarruf tedbirlerine gitmek, bazı misyonları kapatmak ve kimi misyonerleri emekliye ayırmak zorunda kalabilmiştir.

Misyoner sayısının artmasına paralel olarak CMS, misyonda görevlendirileceklerin özel bir eğitim almasına özen göstermeye başlamıştır. Yüzyılın başlarında, gönlünde yeterince Hz. İsa sevgisi ve cesaret bulunan her üye, herhangi bir hazırlık ve bilgilendirme sürecinden geçmeksizin misyonlara gönderilmiştir. Ancak cemiyetin teolojik politikasında belirleyici rol oynayan komisyon, artık bunun ihtiyaca cevap vermediğini farketmiş ve başarı sağlamak için misyoner adaylarını yeni bir ders programı ve mülakatlarla yapılandırılmış bir eğitim sürecinden geçirmenin doğru olacağını kararlaştırmıştır. Böylece, CMS'in misyoner okulundaki müfredatı yenilenmiş, yeni bir hazırlık okulu açılmış, adaylık standartları yükseltilmiş ve öğrencilerin Cambridge ile Oxford Üniversiteleri'nin teoloji fakültelerinde sınavlara girmesi sağlanmıştır. Yeni program misyoner adaylarına, CMS'in faaliyet alanlarındaki siyasal, toplumsal, kültürel, ve filolojik özelliklerin öğretilmesi amacıyla dayanan dersleri de içermiştir. Bilhassa Barlow'un cemiyet başkanlığı döneminde, CMS misyoner okullarındaki niteliğin artırılması için yoğun çaba sarfedilmiştir. Bu gelişmelere paralel olarak, cemiyetin üniversite mezunlarına verdiği önem artmış ve üye yapısında bu yönde bir değişim tamamlanmak istenmiştir.

CMS'in İngiltere'deki en geniş bütçeye sahip misyoner cemiyeti olması itibarıyla misyoloji tarihinde özel bir yeri bulunmaktadır. Üstelik gelir kaynaklarını adanın haricinde, misyon bölgelerinden de temin edebilmiş olması önemli bir ayrıcalıktır. CMS'in kaynaklarındaki muhtemel en önemli zenginlik, üyelerinin büyük bir kısmının orta sınıf mensubu olmasıdır. Kraliçe Victoria döneminde (1837-1901) İngiliz orta sınıfı heterojen ve geçişken bir nitelik göstermiştir. Bu sınıf üyeleri bir taraftan ticari ekonominin desteğindeki çoğullaşmayla pluralistik –kentli, burjuva, beyaz yakalı- bir yapı kazan-

mış, diğer taraftan lordların işletemedikleri arazilere sahip çıkan ücretli tarım işçileri –çiftçi orta sınıfı- olarak geleneksel işlevini sürdürmüştür. Çalışmanın sınırları dahilindeki dönem içerisinde, orta sınıfın tamamı için evanjelist eğilimlerin arttığı söylenebilir. Kısacası, CMS'in en önemli dayanak noktası cömertliğini, cesaretini ve tutkusunu cemiyetle paylaşmayı esirgememiş Anglo-Sakson orta sınıfıdır. Şüphesiz cemiyet bu desteği garanti altına alabilmek, artırabilmek için yoğun çaba göstermiş ve başta eskatolojik olmak üzere tüm yöntemlere başvurmuştur. Gerçekten de evanjeliklerin toplumsal meselelere ilgisi, İngiliz misyonerlerin faaliyet bölgelerinin sınırlarını dahi aşabilecek seviyededir. Bu ilgi; cemiyet tarafından tüm dünyaya yayılmış heretiklerin neden olduğu dejenerasyon ile onlara duyarsız kalan Hristiyanlar'ın cehennemde azap çekmekten kurtulamayacakları yahut cemiyet misyonerlerinin İncil ve Protestanlık'ın emirlerini yerine getirmekten başka bir emelleri olmadığı, CMS'in hem Britanya İmparatorluğu'nda hem dünyada dinin muhafızları olduğu vb. söylemlerle sürekli canlı tutulmak istenmiştir. Şüphesiz orta sınıfın desteği CMS için yeterli değildir. Cemiyet İngiliz aristokratlarından, ruhban sınıfının ileri gelenlerinden ve hatta parlamento üyelerinden maddi ve manevi himaye görme isteğini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Esasen gelirlerinin en önemli kısmı bu tabakadan temin edilmiştir. Söz konusu destekleri elde etmenin en garantili yolu, misyonerlik faaliyetlerinin imparatorluğun çıkarlarına hizmet edecek olmasıdır.

Kaynaklar

CMS Arşivi (Birmingham)

- Arşiv Belgeleri
- CMS Arşivi, 2 Eylül 1882, G/C1/36, s. 721-722.
- CMS Arşivi, 9 Haziran 1883, G/C1/39, s. 39-41.
- CMS Arşivi, 1846-1878, G/Atm1/2, C. 4, s. 41.
- CMS Arşivi, 1874, G/C1/41, s. 114.
- CMS Arşivi, G/C1/42, s. 14.
- CMS Arşivi, 12 Ocak-28 Şubat 1885, G/AZ1/4-136.
- CMS Arşivi, 5 Ocak 1884, G/AZ1/4-181, s. 3.
- CMS Arşivi, 22 Nisan 1881, G/AZ1/4-186.
- CMS Arşivi, 4 Nisan 1882, G/AZ1/4-201.
- CMA Arşivi, 17 Nisan 1883, G/AZ1/5-8.
- CMS Arşivi, 30 Kasım 1898, G/C1/50, s. 148-149.
- CMS Arşivi, 2 Aralık 1882, 5 Nisan 1883, G/C1/38, s. 12-14, 282.
- CMS Arşivi, 3 Mart 1869, G/AZ1/1-154.
- CMS Arşivi, 30 Mart 1869, G/AZ1/1-156.
- CMS Arşivi, 24 Ağustos 1883, G/C1/41, s. 662.
- CMS Arşivi, 18 Ekim 1883, G/C1/42, s. 84-88.
- CMS Arşivi, 27 Aralık 1883, G/C1/43, s. 191-194.
- CMS Arşivi, G/C1/47, s. 593.
- CMS Arşivi, 1876-1882, G/C5.
- CMS Arşivi, 19 Temmuz 1883, 22 Temmuz 1883, G/C1/38, s. 357, 453.
- CMS Arşivi, 5 Şubat 1884, G/C1/42, s. 516-518.
- CMS Arşivi, 29 Şubat 1884, G/C1/43, s. 191-192.
- CMS Arşivi, 1872-1888, G/AZ1/1-156.
- CMS Arşivi, 2 Mart 1884, G/C1/39, s. 39-51.
- CMS Arşivi, 24 Mart 1884, G/C1/40, s. 72-73.
- CMS Arşivi, 1877, G/AZ1/1-229.
- CMS Arşivi, 13 Ocak 1884, G/C1/42, s. 349.
- CMS Arşivi, G/AZ1/2-251.
- CMS Arşivi, G/AZ1/5-42.
- CMS Arşivi, G/AZ1/5-44.
- CMS Arşivi, G/AZ1/3-14, s. 13-14.
- CMS Arşivi, 29 Şubat 1885, G/C1/43, s. 554.

- CMS Arşivi, 3 Mart 1885, 5 Mayıs 1885, G/C1/44, s. 19, 294-295.
- CMS Arşivi, 19 Aralık 1870, G/AZ1/1-203.
- CMS Arşivi, 2 Aralık 1870, G/AZ1/1-160.
- *Basılı Kaynaklar*
- CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, V. V, No. 33.
- CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, V. V, No. 35.
- CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, V. V, No. 44.
- CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, V. V, No. 46.
- CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, V. V, No. 47.
- CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, V. V, No. 49.
- CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, V. V, No. 54.
- CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, V. V, No. 61.
- CMS Arşivi, *Register of Missionaries, Clerical, Lay, and Female, and Native Clergy from 1804 to 1904*.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1869.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1869.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1870.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Şubat 1870
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1870.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1871.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1874.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1877.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1877.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1878.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1881.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1881.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1882.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1883.

38 • ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI : CHURCH
MISSIONARY SOCIETY : KURULUŞU, YAPISI VE YAYINLARI - II

- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1883.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1884.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1884.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1880.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1884.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1885.
- CMS Arşivi, *Proceedings for the Church Missionary Society for Africa and the East*, 1879-1880.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1868-1869, s. 14-15.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1873-1874.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1870-1871.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1873-1874.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1864-1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1872.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1870-1871.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1879-1881.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1872.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1871-1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1867.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1873.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1869.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1867.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1869.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1872.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1879-1880.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Şubat 1870.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1867.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1876.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1878.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1881.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1878.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1869.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868.

- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1870.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1880.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1876.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1881-1882.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1883.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Şubat 1874.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1868-1869.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1881-1882.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1883
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1876-1877.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Nisan 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1875.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1885.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1873.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1871.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1869-1870.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1865.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1878-1879.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1883.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1879.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1884-1885.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1866.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1866-1867.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1883-1884.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1865-1866.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1874-1875.

40 • ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI : CHURCH
MISSIONARY SOCIETY : KURULUŞU, YAPISI VE YAYINLARI - II

- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1874-1875.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1873-1874.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1870-1871.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1873.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1868.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1868-1869.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1865-1866.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1874-1875.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1876-1877.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1866.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1881-1882.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1868.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1870-1871.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1882-1883.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1866-1867.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1870-1871.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1871-1872.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1871-1872.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1881-1882.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1873-1874.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1878-1879.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1880-1881.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1884-1885.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1879-1880.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1882-1883.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1876-1877.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1881.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1882.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1878-1879.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1880.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1885.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1885.

- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1885.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1869.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1878-1879.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1885-1885.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1881-1882.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1873.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1874.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1876.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1880.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1884-1885.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1867-1868.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1869.

Kitap ve Makaleler

- Barrett, David B. (1996). “Annual Statistical Table on Global Mission:1996”, *International Bulletin of Missionary Research*. No. 20, s. 24-25.
- Bullock, Frederick W. B. (1976). *A History of Training for the Ministry of the Church of England in England and Wales from 1875 to 1974*. London : Home Words Printing.
- Carpenter, Spencer C. (1959). *Church and People, 1789-1899 : A History of the Church of England from William Wilberforce to “Lux Mundi”*. London : SPCK.
- Erdoğan, Dilşen İnce. (2008). *Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Ermeni İsyanları (1896)*. İstanbul : IQ Yay.
- Goodall, Norman. (1954). *A History of the London Missionary Society, 1895-1945*. London : Oxford University Press.
- Gündüz, Şinasi. (2004). “Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri. Tartışmalı İlmî Toplantı*, (ed.) Ö. F. Harman, İstanbul : Ensar Neşriyat, s. 349-376.
- Nemer, Lawrence. (1981). *Anglican and Roman Catholic Attitudes on Missions. An Historical Study of Two English Missionary Societies in the Late Nineteenth Century (1865-1885)*. St. Augustin : Steyler VERLAG.
- Netland, Harold. (2001). *Encountering Religious Pluralism : The Challenge to Christian Faith & Mission*. Illinois : InterVarsity Press.
- Piggin, Frederic Stuart. (1984). *Making Evangelical Missionaries 1789-1858 :The Social Background, Motivation, and Training of British Protestant Missionaries to India*. Abingdon : Sutton Courtenay Press.
- Potter, Sarah C. (1975). *The Social Origins and Recruitment of English Protestant Missionaries in the 19th Century*. London : University of London.
- Sevinç, Necdet. (2002). *Ajan Okulları*, İstanbul : Oymak Yay.

42 • ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI : CHURCH
MISSIONARY SOCIETY : KURULUŞU, YAPISI VE YAYINLARI - II

- Slater, Gilbert. (1930). *Poverty and The State*. London : Constable.
- Stanley, Brian. (2009). *The World Missionary Conference. Edinburgh 1910*. Michigan : B. Eerdmans Publishing.
- Stock, Eugene. (1899). *The History of the Church Missionary Society. Its Environment : Its Men and Its Works*. C. II, III. London : C.M.S.
- Tozlu, Necmettin. (1991). *Kültür ve Eğitim Tarihimizde Yabancı Okullar*. Ankara: Akçağ Yay.

VAKIF KURUMUNUN DAYANDIĞI TEMEL REFERANSLAR VE ZÜRRÎ VAKIFLARIN VAKIF SİSTEMİNDEKİ YERİ

Yasin YILMAZ*

Öz

Bu çalışmada İslam'da kurumsal yardımlaşmayı temsil eden vakıf kurumunun, Kitap ve Sünnetteki referansları ile Allah rızası hedeflenerek kurulan vakıflara Hz. Peygamber, Raşit halifeler ve sahabenin bakışı ile daha sonraki yüzyıllarda özellikle Osmanlı uygulaması üzerinde durulmuş, özelde de aile vakıflarının genel durumları açıklanmıştır. Vakıf kurumunun özellikle de zürrî vakıfların serencamını ortaya çıkarabilmek için vakfiyeler, vakıfla ilgili kronikler ve konuyla ilgili ikincil çalışmalar ele alınarak incelenmiştir. Ebu Yusuf'un fetvası doğrultusunda kurulan, aile vakıflarının lehinde ve aleyhinde ortaya çıkan görüşler doğrultusunda ortak bir noktaya ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonunda da, bazı zürrî vakıfların vakfiyelerin incelenmesi sonucunda elde edilen bilgilerle, evlatlık-zürrî vakıfların genel özellikleri örneklerle ortaya konulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Vakıf, Kur'ân-ı Kerim, Sünnet, Zürrî-Aile Vakfı, Vakfiye

* Yrd. Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi;
yasinyil_63@hotmail.com

Abstract

The Basic References Referred by the Institution of Foundation and the Importance of Family Foundation Institute

In this study, representing the Islamic foundations of the institution of corporate welfare, with reference to the Book and the Sunnah of Prophet foundations established in pursuance of the approval of God. The Prophet and the Companions of view of Rashid caliph and historical process, especially in the later centuries of the Ottoman administration on the has been mentioned, in particular the general situation of the family foundations are explained. The foundation of the foundations of the institution, especially Zurri serencamını statutes are to reveal, on a foundation of chronicles and the relevant secondary studies had been examined. Established in accordance with the verdict of Abu Yusuf, family foundations in accordance with opinions for and against emerging tried to reach a common point. At the end of the study, some examination of the deed of trust with the information obtained as a result, adopted by sample - Zurri general characteristics of the foundation has been revealed.

Keywords: Foundations, Quran, Sunnah, Zurri - Family Foundation, Foundation Charter

GİRİŞ

İyilik yapma ve başkalarına yardımda bulunma duygusu insanın dünyaya gönderilmesiyle başlamaktadır. Çünkü kadim zamanlardan içinde bulunduğumuz modern çağlara kadar herkes sıkıntı ve ihtiyaç halinde olan kişilere yardım etmek için çaba sarf etmiş/etmektedir. Ancak temel ögesi insan olan bu duygunun İslamiyet'in ortaya çıkışına kadar vakıf olarak takdim edilmeye çalışılan örneklerine baktığımızda bunun sürekli ve hukukî bir yapıdan uzak ve toplumun tamamını içine alan insan unsurundan yoksun olduğu görülmüştür. (Naci1341: 96-114; Akgündüz 1996: 64-67) Bu konuda daha etkin olduğu görülen İslam dini insana, Allah'ın kendilerine verdiği rızıktan muhtaç olan diğer insanlara infak etmelerini (Bakara2/3) teşvik etmesiyle Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren vakıfların sayısı, İslam Tarihi boyunca sürekli artmıştır. Böylece inancın bir tezahürü olarak kurumsallaşarak hayatın her alanında kendini gösteren vakıflar, İslam Tarihinde İslam Medeniyetinin en önemli kurumlarından birisi olmuştur. Bunun önemini bilen varlıklı kişiler

dünya hayatının geçici olması, ancak ahiret için yaptıklarının baki kalacağını düşünerek mallarını insanların hizmetine vermişlerdir. (Hadîd 57/20-21)

İslam'ın vakıf kurumuna kazandırdığı diğer önemli kavramlardan bir diğeri ise, “*hayırda evrensellik*” anlayışıdır. Bu anlayışın neticesinde, vakıfların hizmet ve menfaatleri din, mezhep, cinsiyet ve etnik köken söz konusu edilmeksizin toplumun bütün kesimlerini kapsayacak şekilde genişletilmiş. Hatta sadece insanlarla sınırlı kalmayıp, hayvanlar ve tabiat da, vakfın konusu ve objesi haline getirilmiştir. (Gülsoy 2012: Önsöz)

Bundan dolayı vakıf kurumu, İslam toplumlarının medenileşmesi ve medeniyet seviyesinin yükselmesinde “*sırat-ı müstakim*” (Hamdi Yazır 1326: 7) olarak görülmüştür. Bunu da İslam'daki “*sadaka-i câriye*” hadisi (Müslim 1981: Vesâyâ 14) ile başkalarına iyilik yapmak ve yardımda bulunmak ilkesine dayandıran hayır sahipleri, bu yolun insanî bir yol olduğuna inanmışlardır. (Yazır 1326: 7)

İslam'a göre vakfın kurulmasında temel gaye, merkezinde sosyal yönünün yani insanlığa faydasının bulunmasıdır. Dolayısıyla bu konuda çalışan İslam âlimleri “*tek bir kişinin faydasına*” ya da insanlığın faydasına olmayan “*kabir ve türbelere kandil yakılması*” için vakıf kurulmasını hoş görmemişlerdir. (Yazır 1327: 3)

Dolayısıyla İslam Tarihinde büyük bir yardımlaşma projesi olarak ortaya çıkan vakıflar, gerçekleştirdiği hizmetlerle İslam devletlerinde sosyal bünyede istikrar ve huzuru sağlamış, büyük medeniyet ve kültür eserleri ortaya çıkarmış, imar ve eğitim faaliyetleri ile de içinde bulunduğu toplumlarda istikrar ve huzurun kaynağı olmuştur. (Yazır 1326: 10-13) İnsan İslam'a göre sorumluluk taşıyan, (Buhârî 1981: Cuma 11; Cenâiz 32; İstikrâz 20; Nikâh 81, 90; Ahkâm 1) değer üreten ve iman edebilen bir varlıktır. Yüce Allah, “*İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece “İman ettik” demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler*” (Ankebût 29/2) derken diğer yandan, onlara verilen nimetlerin hepsinin insan için birer imtihan olduğunu (Enfâl 8/28) belirtmektedir. İslam medeniyetini Batı medeniyetinden ayıran en önemli kıstas da bu olsa gerektir. Çünkü İslam medeniyeti rızaya bağlı ve paylaşmasını iyi bilen muhtaç, mağdur insanların imdadına koşan ve “*komşusu aç iken kendisi tok olan bizden değildir*” (en-Nisâbûrî tarihsiz: Büyü' 2166; Hanbel 1981: I, 349) anlayışını ilke edinen bir medeniyettir. (Yazır 1326: 10-13)

İçinde yaşadığımız modern çağda, dünyanın bir bölümünün açlık ve sefalet içinde temel ihtiyaçlarını karşılamamanın mücadelesini verirken, diğer bir bölümünün sorumsuz ve ölçsüz bir tavırla yapay ihtiyaç ve arzularının peşinde koştuğunu görmekteyiz. İnsanlık olarak son iki yüzyılda üretimde gösterdiğimiz ilerlemeyi, maalesef tüketim bilinci, tüketim ahlakı ve yardımlaşmada gösteremediğimiz bir gerçektir. İşte yerkürede insanların bu acımasız faaliyetleri karşısında hala canlı olarak varlığını sürdüren İslam'ın yardımlaşma anlayışının dinamiklerinin incelenmesi gerektiğine inanıyoruz. Bundan dolayı çalışmamızda sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın kurumsal yapısı olan vakıf kurumunun, İslam'ın temel kaynakları doğrultusunda ortaya çıkışını, insanlığa yaptığı hizmetin önemini, sahih ve mülhak vakıflar gurubuna giren zürri vakıfların olumlu olumsuz yönlerini de göz önünde bulundurarak bir makale boyutunda genel durumunu yansıtmaya çalışacağız.

A.Kur'ân-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber (sav)'in Yardımlaşmayı Teşvik Etmesi

1. Kur'ân-ı Kerim'in Vakıf Yoluyla Yardımlaşmayı Teşvik Etmesi

İnsanda yaratılışı itibariyle iki türlü duygu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi iman ve inancın katkısıyla onu rahatlatan, iç huzuru ve gönül rahatlığını sağlayan duygudur. Diğeri ise, inanç ilkesine aykırı davranmaktan kaynaklanan iç daralması, manevi bunalım ve huzursuzluğun kaynağı olan duygudur. İncanın teşvikiyle iç huzuru ve gönül rahatlığını sağlayan hususlardan birisi de zorda kalanın, muhtaç olanın ve ekonomik yönden sıkıntı içinde bulunanın imdadına yetişip yardımcı olmaktır. Bu duygu eğer bir insanın kalbi ölmemiş ve vicdanı bozulmamışsa, yaratılışı gereği bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu duygunun İslam diniyle en iyi şekilde tatmin olunduğu görülmektedir. Çünkü İslamiyet'in, insanlar için hedef koyduğu “*Allah rızası*” kavramı, mensuplarını vakıf yoluyla yardımlaşmaya çağırılmaktadır. Bu kavram, vakıflar başta olma üzere, bütün hayır, hasenat ve iyiliklerde öncelikli olarak “*ilahî hoşnutluk ve yakınlığın*” gözetilmesini şart koşuyor ve yapılacak iyiliklerin ancak bu niyetle makbul olabileceğini belirtiyordu. (Âl-i İmran, 3/92; Gülsoy 2012: Önsöz)

İnsanı merkeze alan Kur'ân-ı Kerim, faziletli toplumun oluşumunda bireylerin birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışmanın önemini çok sayıda ayetinde açık olarak belirtmiştir. İnsanın mükemmele ulaşarak, kâmil bir mü'min

olmasında ve helal olarak kazandığı mallarından ihtiyaç sahiplerine sarf etmesinin öneminin büyük olduğunu tekrar tekrar vurgulamıştır. (Bakara 2/3, 177, 195, 215, 254, 261, 268, 270, 274; Âl-i İmrân 3/92, 134; Nisâ 4/34, 39; Enfâl 8/3; Tevbe 9/54, 131; İbrahim 14/31; Nahl 16/75; Hac 22/35; Furkân 25/67; Kasas 28/54; Secde 32/16; Sebe 34/39; Fâtır 35/29; Şûrâ 42/42; Hadîd 57/7, 10; Münafikûn 63/10; Tegâbun 64/16; Talak 65/7)

Kur’ân ayetleri Allah’ın rızık olarak verdiklerinden mâlî yönden hayra infak etmenin (Bakara 2/3) mallarını akrabaya, yetimlere, miskinlere, yolculara ve esirlere severek vermenin (Bakara 2/177) önemini ortaya koymuştur. Buna paralel olarak kimlere infak etmenin gerektiğini soranlara “*ana-babaya, akrabaya, yetimlere, fakirler ile yolculara*” (Bakara 2/215) verileceği belirtilmiştir. Bu gurup insanlara mal sarf etmenin, O’nun katında meşru ve övülen bir fiil olduğunu ve kişiyi Allah’ın rızasına ulaştıracağını ortaya koymaktadır. (Yazır 1330: 6-7)

Kur’ân-ı Kerim’de 188 yerde hayır kelimesi ve müştaklarından bahsedilerek, hayra vurgu yapılmaktadır. İslam’ın kutsal kitabı iyilik yapmak, zor durumda olan bir kişiye yardımcı olmak, onun sıkıntısını gidermek gibi iyi ve güzel olan fiilleri insan hayatına yerleştirerek, yardımlaşma ve dayanışmanın hâkim olduğu bir toplum oluşmasının ana hatlarını çizmiştir. (Yücedoğru 2012: 88) Hayra yönelten ayetlerin teşvikiyle İslam Tarihi’nin her döneminde Allah rızasını amaçlayan varlıklı kişiler çok sayıda vakıflar kurmuşlardır.

Söz konusu olan ayetlerde infak etmek ve malın hayır yolunda verilmesinin, keyfiyet itibarıyla mutlak olduğu belirtilerek, “*Hayırdan neyi infak ederseniz...*” (Bakara 2/215) ifadesiyle yapılacak yardımın çok genel olduğu, nassa dayalı olarak vurgulanmıştır. Bu duruma göre ayetlerin hükümleri, hem yerine getirilmesi zorunlu olan farz infakları, nafîle yardımları, hem de rastgele yapılacak sadakaları ve sadaka-i mevkûfe-i cariyeyi içine almaktadır. (Yazır 1327: 2-16)

Konuyla ilgili ayetlerin genel durumuna baktığımızda, zekâtın farz ve faizin de haram kılınmasıyla, İslam’ın sosyal adaleti bütün kurumlarıyla gerçekleştirmek istediği anlaşılmaktadır. Kur’ân-ı Kerim, varlıklı kimseleri Allah’ın emrettiği farzların yanında, onları kendi istekleriyle yapacakları yardımlaşmaya da çağırılmaktadır. Bu çağrı kurumsal olarak vakıf şeklinde ortaya çıkmıştır. Hatta vakıf şeklinde yapılan yardımların sürekli ve kurumsal olarak yapılmasından dolayı hukukî bir statüye oturmasıyla, ihtiyaç sahiplerine ne-

yin, nasıl ve ne zaman verileceği hususları, kurulan vakıfların vakfiyelerinde açık olarak beyan edilerek haksızlıkların giderilmesine çalışılmıştır.

2. Hz. Peygamber'in (sav) Vakıf Yoluyla Yardımlaşmayı Teşvik Etmesi

İslam'ın ilk kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i en iyi anlayan ve yorumlayan şüphesiz Hz. Muhammed (sav)'dir. Dolayısıyla Kur'an'daki infak ve hayra işaret eden ayetlerin yorumunu yapan Hz. Peygamber (sav) bunların uygulanması konusunda da öncülük etmiş ve ashabını teşvik etmiştir. Bunun tezahürü olarak İslam'ın Medine döneminden itibaren, Muhacirlerin ve Ensar'ın kısıtlı imkânlarına rağmen, Allah'ın rızasını kazanmak için mallarını vakfettikleri hadis ve fıkıh kitaplarında bildirilmektedir. İslam âlimleri vakıflarla ilgili hukukî konular için, kitaplarında “*kitabu'l-vakf*” veya “*bâbu'l-vakf*” bölümleri oluşturmuşlardır.

Vakıf kurumu, tarihinde süreklilik ve sağlam bir yapıya sahip olma özelliğini ancak Hz. Peygamber (sav)'in öncülüğünde İslam dini ile kazandığını belirtmiştik. Çünkü karşılık beklemeden insana yardım etmeyi ilke edinen vakıf kurumu, İslam dininin yardımlaşmayı teşvik etmesiyle büyük bir ivme kazanarak yayılmıştır. Başta Kur'an-ı Kerim'in teşviki ve İslam peygamberinin bu konudaki sözleri ve uygulamaları,(Buhârî 1981: Vesâyâ 28; Müslim 1981: Vesâyâ 14; Hanbel 1981: II, 114) insanları vakıf yoluyla yardımlaşmaya sevk etmiştir. İnsanların kanaat, paylaşma ve vakıf yoluyla yardımlaşma erdemine vurgu yapan Hz. Peygamber'in (sav) Hakîm b. Hizâm adlı sahabeye yaptığı tavsiye çok önemlidir. “*Ey Hakîm! Bu dünya malı gözcü alıcı ve tatlıdır. Kim bu mala engin bir gönülle sahip olursa kendisi için malı bereketlenir. Ama kim de hurs ve tamah dolu kalple bu malı isterse, tıpkı yiyip de doymayan bir kimse gibi, o kimse için malın bereketi kaçar. Veren el, alan elden üstündür.*” (Buhârî 1981: Zekât 50)

Söz konusu yardımlaşma anlayışını hem sözlü hem de fiili olarak ilk uygulayan da Hz. Peygamber (sav) olmuştur. O'nun, kendi arazisinde aslının habs edilerek korunması ve gelirlerinin dağıtılması için verdiği emir ile bu konuda uyguladığı sünneti gelmektedir. Çünkü Hz. Muhammed (sav)'in sadaka-i cariyeye (Müslim 1981: Vesâyâ 14) hadisindeki ifadelerinin de İslam âlimleri tarafından vakfın mendub olduğuna işaret ettiği belirtilmiştir.(Ömer Hilmi 1307: 10; Bilmen 1967: IV, 301) Daha sonra ashabın da akarât¹ ve

1 Akâr kelimesinin çoğulu olan bu kelime, vakfedilen gelir getiren mallardır. Va-

mallarını vakfetmeleri, vakfın caiz ve geçerli olduğuna icma ettiklerine işaret etmektedir. (Ömer Hilmi 1307: 10; Bilmen 1967: IV,301) Hatta Cabir b. Abdullah “*Ben Mekke’li ve Medineli Müslümanlardan mal ve kudret sahibi bir kimse bilmem ki, vakıf ve tasaddukta bulunmamış olsun*” (Hassâf 1322/1922: 15-16; Kudâme 1970: VI, 4; Beyhakî 1991: IX, 41) sözüyle sahabenin vakıf konusuna ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Hz. Peygamber (sav), Hz. Ömer’i “*aslını hapsed ve gelirini dağıt*”, (Müslim 1981: Vesâyâ 15; Hanbel 1981: I, 3) “*aslını satılmamak, hibe edilmemek ve miras olunmamak üzere tasadduk et*” (Buhârî 1981: Vesâyâ 28) emirleriyle vakfı teşvik etmiştir. Fıkıh kitaplarında, vakıf kurmanın şer’î olarak geçerli ve mendub olduğu bildirilmektedir. Çünkü bu durum, Hz. Peygamber’in (sav) hem sözleri hem fiilleri, ashabin ve seleflerin yaptıkları ile ispat olunmuştur. (Bilmen 1967: IV, 300)

Hz. Peygamber (sav)’in bu konudaki uygulamaları ile ilgili olarak da Hassâf ayrıca şu bilgiyi aktarmaktadır; “*Hz. Peygamber’in (sav) Medine’ye hicretinin 32. ayı başında Muhayrik adlı. Müslüman olup olmadığı ihtilaflı olan bir kişi Uhud savaşında öldürülmüştü. Muhayrik başına bir musibet gelirse, Allah’ın gösterdiği yere versin diye mallarını Hz. Muhammed (sav)’e aittir diyerek ona bırakmıştı. O da Muhayrik’in bıraktığını kabz ve tasadduk eyledi.* (Hassâf 1322/1922: 1-2; Mardin 1339-1340: 3)

Hz. Peygamber’den (sav) sonra onun vakıf yoluyla yardımlaşma geleceğini Raşid Halifeler başta olmak üzere ashab da devam ettirmiştir. Hz. Ebu Bekir’in Mekke’deki evini habs ettiğini ve neslinden o evde oturanların, bunun “*sadaka-i mevkûfe*”² olduğunu bildikleri nakledilmektedir. (Hassâf 1922: 5) Bunun dışında Hz. Ömer’e ait olan Hayber’deki arazinin durumuyla ilgili başka bir rivayete göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber (sav)’e gelerek, çok kıymetli semg adında bir mala rastladığını ve bu araziye ne yapması gerektiğini sorar; Hz. Peygamber (sav) de “*onun aslını istediğin gibi hapsed ve gelirlerini*

kıf literatüründe bunlara daha çok akârât-ı mevkûfe denilmektedir. Bu kavram da; “*gerek aynıyla intifa olunmak gerek icâra verilmesiyle elde edilen ücret ve gelirlerinin hayır cihetine sarf edilmek üzere vakfedilen malların genel adıdır.*” Bkz; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay. İstanbul 1993, I, 32; Ali Himmet Berki, *Istılah ve Tâbirler*, VGM Neşriyatı, Ankara trh. 2.

2 Sadaka-i Mevkûfe: Vakıf tasarrufu için kullanılan açık lafızlardan olup, vakfettim, hapsedtim gibi sadaka-i mevkûfe kıldım da denilebilir ve bu sözle vakıf kurulmuş olur. Bkz; Berki, 47

de sadaka olarak ver” dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer o malı, satılmayacak, hibe ve miras olunmayacak şekilde tasadduk etti. (Buhârî 1981: Vesâyâ 28; Ebu Dâvud 1981: Vesâyâ 13)

Ömer ibn Abdülaziz Hz. Osman’ın da Hz. Ömer gibi mallarını tasadduk ettiğini nakletmiş ve hatta onun torunu Abdurrahman b. Eban b. Osman’ın bu sadakanın (vakfın) mütevellisi olduğunu bildirmiştir. İsmi geçen torunu Abdurrahman’ın bu vakıftan dostlarına hediye verdiği ve bu vakfın bir kitabının (vakfiyesi) da olduğunu zikretmektedir. Bu kitapta, “*Hz. Osman’ın Hayber’de İbn Ebi’l-Hakik diye bilinen malını, kesin olarak, aslının satılmaz, bağışlanmaz ve miras olunmaz diyerek vakfettiğini ve tevliyeti de oğlu Eban’a bıraktığını söylemiştir. Bu vakfın vakfiyesini de Usame b. Zeyd yazıp Ali b. Ebi Talib’le birlikte şahit olmuşlardır*” (Hassâf 1922: 9; Ali Haydar 1337-1340: 5) denilmektedir.

Hz. Osman’ın vakfetme konusunda çok ileride olduğunu bildiren başka bir rivayet de, hadis kitaplarında geçmektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber (sav) ve Müslümanlar Medine’ye hicret ettiğinde, orada sadece Rûme adında içilebilecek suyu bulunan bir kuyu vardı. Hz. Peygamber (sav), “*kim Rûme kuyusunu, karşılığını Cennet’te görebileceği hayır karşılığında satın alabilir? Ve kendi kovasını Müslümanların kovasına ortak yapabilir?*” (Buhârî 1981: Vesâyâ 33; Nesâî 1981: Cihad 4) demiştir. Bu müjde karşısında Hz. Osman bu kuyuyu satın almış ve gerekli işlemleri tamamladıktan sonra onu vakfetmiştir.

Ali b. Ebî Talib de Edine, Raif, Vâdiu’l-Kurâ ve Yenbu’ adlı yerlerdeki mallarını, yüzünün ateşten korunması, cennete girebilmek ve Allah’ın rızasına ulaşabilmek amacıyla, barışta ve savaşta fukaraya, miskinlere, yakın ve uzak akrabalara, yolculara infak (vakıf) ettiği bildirilmiştir. Vakfettiği bu mallarının satılmayacağını, hibe edilemeyeceğini ve miras bırakılamayacağını özellikle belirtmiştir. (Abdurrezâk 1995: X, 375; Hatemi 1969: 35)

Raşid halifeler dışında sahabeden de çok sayıda vakıf kuranlar olmuştur. Zübeyr b. Avvam, konaklarını oğullarına, kızlarından evlenmemiş olanların da bu evlerde oturmaları şartıyla vakfetmiştir. Muaz b. Cebel de Medine’de bulunan Dâru’l-Ensar adındaki evini vakfedip vakfiyesini de yazmıştır. Bunların dışında Zeyd b. Sabit, Hz. Aişe, Esmâ binti Ebi Bekir, Ümmü Habibe, Ebu Talha ve Sa’d b. Ebî Vakkas gibi ashabın ileri gelenleri de ellerindeki mallarını, Allah’ın rızasını kazanmak için vakfederek ihtiyaç sahiplerinin hiz-

metine vermişlerdir. (Buhârî 1981: Vesâyâ 28; Ebu Dâvud 1981: Vesâyâ 13; Hassâf 1922: 11-18; Ali Haydar 1340: 5)

Abdullah b. Amr b. As Tâif'teki Veht arlı arazisini Amr b. Âsoğulları'na vakfetmişti. (Dârimî 2000: Mukaddime 43) Bazı sahabiler evlerini asılının satılmaması ve hibe edilmemesi şartıyla çocuklarına vakfediyorlardı. Erkâm b. Ebu'l-Erkâm, İslam'ın ilk yıllarında Müslümanları barındıran Safâ tepesindeki evini oğullarına bağışlamıştı. (İbn Sa'd 1405/1985: III, 243) Yine Sa'd b. Ebî Vakkas'ın evini kızına ve onun kız çocuklarına, satılmaması, hibe edilmemesi ve miras bırakılmaması şartıyla vakfettiği rivayet edilmiştir. (İbn Şebbe 1399/1979: I, 236)

İslam tarihinde vakıf kurumunun özellikle de zürri-ailevî vakıfların meşruiyeti konusunda çok tartışmalar olmuştur. Sahihliği, geçerliliği ve İslam'ın miras hukukuna aykırı olduğunu ileri süren bir kısım âlimler bu kuruma çekince ile yaklaşmışlar ve hatta bazıları zürri vakıflara tamamen karşı çıkmışlardır. Ancak vakıf kurumunun meşruiyeti konusunda İmam A'zâm ve İmam Muhammed'den farklı düşünerek daha esnek davranan İmam Ebu Yusuf, zürri de olsa vakıfların varlığını kabul etmiş ve yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi başta Hz. Peygamber (sav) olmak üzere sahabenin yaptığı çok sayıda sadakanın (vakfın) olduğunu belirtmiştir. Hatta İmam Ebu Yusuf, Hz. Muhammed (sav) ve ashabının yaptığı uygulamalardan sonra meşhur ve bilinen bir konu olmasından dolayı nassa da ihtiyaç olmadığını söylemektedir. (Öztürk 1995: 124)

Görülmektedir ki vakıf sistemi İslam Tarihi'nin başlangıcından itibaren Kur'ân ayetlerinin ve Hz. Peygamber'in (sav) teşvikiyle Sahabe döneminden başlayarak ortaya çıkmış ve artarak devam etmiştir. İslam tarihinde tamamen hayri amaçla kurulan vakıflar olduğu gibi, varlıklı kişilerin neslinin geleceğini teminat altına almak düşüncesiyle, mallarını batın tertibi üzere, asırlar boyunca kendi çocuklarına vakfettikleri de olmuştur. Bu durum tabi olarak, vakıfların devlet tarafından düzenlenmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Çünkü diğer çocukların mağduriyeti söz konusu olmaktadır. Bundan dolayı bu kurumlar başboş bırakılmayarak, sevk ve idareleri, hukukî bir metinle (vakfiye) bir sisteme oturtularak hâkimlerin gözetimi ve denetimi altında yapılmıştır-yapılmaktadır. (Öztürk 1983: 1-3; Larousi 2009: 6-7) Ancak yine de vakıflar, İslam Tarihi boyunca zürri vakıflar başta olmak üzere çok tartışılmış ve hukukçuları çok meşgul etmiştir.

B. Zürrî Vakıfların Vakıf Sitemindeki Yeri

1. Zürrî Vakıfların Hukukî Yönü

Tarihî olayları değerlendirirken hâdisenin yaşandığı dönem ve mekân ne kadar önemliyse, tarihî süreçte teşekkül eden kurumların da ortaya çıktığı dönem de o kadar önemlidir. Çünkü sosyal olayların ve kurumların ortaya çıkışında, dönemin şartları bilinmeden olayların ve kurumların sağlıklı incelenmesi ve değerlendirilmesi mümkün değildir.

Bunlardan birisi ve belki de en önemlisi vakıf kurumudur. Vakıf, genel olarak insanı merkeze koyan ve ona yardımcı hedef seçmiş olan kurumdur. Bu kurum, İslam tarihi boyunca çok farklı şekillerde adlandırılıp incelenmiştir. Vakıflar, gördükleri hizmetler bakımından, mülkiyeti yönünden, yönetim açısından ve kira durumuna göre değişik şekillerde gruplandırılmıştır.

Tarihi gelişimi içerisinde amaçlarına bakıldığında birçok türlerine rastlanılan vakıflar, hukukî açıdan genel de sahih ve irsâdî diye ikiye ayrılmıştır. “*Menafi’i ibadullaha ait olmak üzere akar veya akar hükmünde olan mülkü temlik ve temellükten alıkoymak*” (Yazır 1326: 16-20; 1327: 2-4; 1330: 22-26) şeklinde tarif edilen ve Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında (1339-1340) hazırlanan Vakıflar Kanunu tasarısıyla da bu şekilde tanımlanan vakıflara sahih vakıflar denilmiştir.(Mardin1340: 12) Diğer yandan sahih vakıflar, kişinin sahip olduğu malının tamamını ya da bir kısmını, bir amacın gerçekleşmesi için İslam Hukuku’nun belirlediği normlara uygun şekilde tahsis edilerek, o mala tüzel kişilik kazandırılması ile meydana getirilmiş vakıflardır. (Yazır 1326: 16-20; Mardin 1340: 12) Hazırlanan bu kanunda sahih vakıfların sıhhati konusunda İmam Âzam’ın görüşü kabul edildiği halde, tasarının tamamına bakıldığında vakfın doğuracağı sonuçlar ve özellikle bağlayıcılığı konusunda İmameyn’in görüşü tercih edilmiştir. (Mardin 1340: 14-15; Akgündüz 1996: 94)

İrsâdî vakfı ise “*beytülmale ait bir mülkün menfaatini müstehikki şer’îsine ber-vechi meşruh*” tahsis etmek şeklinde tanımlamışlardır.(Ömer Hilmi 1307: 59; Bilmen 1967: IV, 358) Yani mirî araziden bir kısmının menfaatinin ya da tasarruf hakkının veya her ikisinin beraberce hükümdarın tasarrufunda bulunması veya onun izni ile başkası tarafından belirli bir gayeye tahsis edilmiş olmasıdır. (Yazır 1326: 20-23; Bilmen 1967: IV, 5) Bunların dışında daha değişik şekillerde değerlendirilen vakıflardan İslam Tarihi boyunca tartışılan, zürrî kısmının hukukî durumlarını ele alıp incelemeye çalışacağız.

Vâkıfın elindeki mallarını, *müessesât-ı hayriyye* denilen zengin ve fakir herkesin eşit olarak kendisinden faydalanabileceği kurumlara değil de, sadece çocukları veya asırlar boyunca devam edecek soyunun fertleri yararına hapsederek kurduğu vakıflara zürri vakıflar denilmiştir. Bu vakıflar zürri olarak adlandırıldığı gibi *ehlî, evlatlık-evladiyelik ve aile vakıfları* olarak da bilinmektedir. (Trablûsî 1292: 109-110, 114; Mahlûf 1351: 2; Kubeyî 1997: I, 41-42; Ali Haydar 1340: 95-97; Ebu Zehra 1971: 188) Bu tür vakıflarda vakfedilen malların bir daha geri alınmamak üzere ebedî olarak bir hayır ile ibadet işine terk ve tahsisi asıl gaye değildir. Bu vakıfların vakfiyelerine bakıldığı zaman vâkıfın neslinin asırlar boyunca batın tertibi üzere korunması amaçlandığı görülmektedir. (Yasin Yılmaz 2012: 13)

İslam Hukukçuları ve vakıf hukukuyla ilgilenenler, bu vakıfların hukukî durumları ve statüleri üzerinde epey mesai harcamışlardır. İntifa yönünden evlatlık (Hassâf 1922: 1-2; Ali Haydar 1340: 95-97; Mahlûf 1351: 2; Kubeyî 1997: 41-42) olan bu vakıflar, İslam Hukuku'nun normları doğrultusunda vakfın tarifine göre sahih, (Yazır 1326: 16-20; 1327: 2-4; 1330: 22-26) muamelesine göre lazım (Ömer Hilmi 1307: 4; Ali Haydar 1340: 3-4) ve yönetimine göre de mülhak (Ömer Hilmi 1307: 3-4; Ali Haydar 1340: 74-75) vakıflar gurubuna girmektedir. Bazı araştırmacılar zürri vakıfları tam aile ve yarı aile vakıfları diye ikiye de ayırmışlardır. (Barkan-Ayverdi 1970: 213; Erdoğan 2010: 9-15, 22) Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde tam aile vakıfları zürri, yarı aile vakıfları ise hayri-zürri şeklinde tasnif edilmiştir. Bu tasnife göre biz tam aile vakıfları üzerindeki tartışmaları ve bunların genel durumunu değerlendirmeye çalışacağız.

Tarihi süreçte bu vakıflar üzerinde özellikle Mısır'da birtakım tartışmalar olmasına rağmen, Osmanlılarda çok sayıda evlatlık vakıflar kurulmuş ve bugün onların bir kısmı hala varlığını devam ettirmektedir. Bu vakıfların İslam Hukuku'na göre caiz olup-olmama ve lehinde-aleyhinde ortaya atılan görüşler doğrultusunda inceleyip bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

2.Zürri Vakıfların Aleyhinde Olan Görüşler

Evlatlık vakıflarla ilgili tartışmalar daha çok son iki asırda ortaya çıkmıştır. Özellikle Mısır'da bir gurup hukukçu, vakıfların mütevellilerinin vakfiye şartlarına uymayan tasarruflarından dolayı zürri vakıfların tamamen ortadan kaldırılması görüşünü ortaya atmışlardır. Kısmen de olsa bunda muvaffak olmuşlardır. (Ebu Zehra 1971: 192) Konuya ekonomik ve miras hukuku açısından

dan yaklaşan hukukçular, vâkıfın bazı mirasçılarını mirastan mahrum etmek için bu yolu seçtiğini iddia etmişlerdir. Bu hukukçular, vâkıfın yaptığıının, Allah'ın Kitabı ve Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinin kabul ettiği miras sistemine aykırı olduğunu söylemişlerdir. Vâkıfın miras hukukundaki sistemden ayrılarak, mirasçılardan bazılarına vakıf yoluyla belli mallar tahsis etmesi ve diğer mirasçılarını da vakfiyede koyduğu şartlar doğrultusunda mirastan mahrum etmek istediği şeklinde yorumlamışlardır. Miras hukukuna göre Allah'ın Kitabı ve Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinde herkesin hakkı açık olarak belirlendiğini bildirerek mirasçıya da vasiyetin caiz olmadığını söylemişlerdir. (Ebu Zehra 1971: 192) Ayrıca zürrî vakıflarda sadece vâkıfın çocukları ve batın tertibi üzerine çocuklarının çocukları vakıftan faydalanacağı için sadaka ve kurbet anlamının mevcut olmadığını iddialarına ilave etmişlerdir. (Kubeyşî 1997: 4)

Bu gerekçelerle Mısır'lı hukukçular verdikleri fetvalarla (Ebu Zehra 1971: 23-24) dönemin Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'yı ikna etmişlerdir. Bunun üzerine Paşa, vakıf sistemine karşı cephe alarak sadece zürrî değil, hayrî vakıflarda dâhil olmak üzere bütün vakıfları ilga etmeye niyet etmiş ve bu amaçla 9 Receb 1261/14 Temmuz 1845 tarihli bir ferman yayınlamıştır. (Ebu Zehra 1971: 24-25) Ancak tüm vakıfları kapatmanın mümkün olmayacağını anlayınca farklı tarihlerde (1858, 1866, 1867, 1891, 1895) yayınladığı fermanlarla, ilk femandaki hükümleri yumuşatıcı hukukî düzenlemeler yapmak zorunda kalmıştır. (Ebu Zehra 1971: 24-29) Daha sonra vefat eden bir kişinin çocukları ve eşinin miras paylarını koruyan ve zürrî vakıfların süreli olması şartını koşan, 1946 tarih ve 48 sayılı Mısır Vakıflar Kanunu yürürlüğe girmiştir. Bu kanundan sonra yapılan hukukî düzenlemelerde ise, tekrar zürrî vakıfların varlığı kabul edilmiştir. (Ebu Zehra 1971: 32-38)

O dönemde zürrî vakıfların aleyhinde ortaya atılan görüşlere rağmen Osmanlı Devleti'nin diğer bölgelerinde bunlara iltifat edilmemiş, zürrî vakıflar İmam Ebu Yusuf'un görüşüne göre caiz görülerek sayıları hızla artmıştır. (Ömer Hilmi 1307: 140; Ali Haydar 1340: 95-97) Ancak bazı çağdaş ilim adamlarının Mısır'da ortaya çıkan fikir akımında ve müsteşriklerin bu konudaki kasıtlı açıklamalarından etkilendiği de görülmüştür. (Barkan-Ayverdi 1970: XXI)

3. Zürrî Vakıfların Lehinde Olan Görüşler

İslam hukukçularının bir kısmı da, mirasçılara yapılan vakfın yani zürrî vakfın caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda hukukçuların dayandığı görüş Ebu Yusuf'a aittir. O, vakıftan bizzat vâkıfın veya yakınlarının faydalanabileceğini söylemiştir. Ebu Yusuf'un bu görüşü, İslam ve Türk Hukuk tarihinde, sadece Hanefi mezhebinin yaygın olduğu bölgelerde değil, diğer mezheplerin hâkim olduğu bölgelerde de geniş bir uygulama alanı bulmuştur. (Aydın 2005: 272-273)

Abbasiler döneminde başkadı (kâdiu'l-kudât) olarak hukukî uygulamaların içinde olan Ebu Yusuf'un, bu görüşüyle teoriden ziyade pratiği göz önünde bulundurarak hareket ettiği anlaşılmaktadır. Yani pragmatik olarak düşüncüyü, ortaya çıkardığı eyleme göre değerlendirmiş ve bunda hem bireyin hem de toplumun yararını gördüğünden cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Ebu Yusuf'un Hz. Peygamber'in (sav), Raşid halifelerin ve sahabenin uygulamalarını da göz önünde bulundurarak ulaştığı söylenebilir. Çünkü sahabeden Erkâm b. Ebu'l-Erkâm'ın evini oğullarına, (İbn Sa'd 1405/1985: III, 243; Hâkim 2000: VI, 2211) Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın evini kızına ve onun kız çocuklarına vakfetmesi (İbn Şebbe 1399/1979: I, 236) zürrî vakıflar için bir delil teşkil etmektedir.

Zürrî vakıflar konusunda Türk vakıf tarihinde uygulana gelen ve azınlık da olsa, Ebu Yusuf'un temsil ettiği görüşe göre, bu tür vakıfların meşruiyetinin temel şartı olarak vâkıfın soyu tükendikten sonra, vakıf gelirlerinin mutlaka fakirlere tahsis edilmesini öngörmesiydi. (Bilmen 1967: IV, 358)

Ebu Yusuf, başkadı olduğu dönemin konjöktürüne uygun olarak Emeliler döneminde ortaya çıkmaya başlayan zürrî vakıfları, insanları vakıf kurmaya özendirilmesi ve toplumsal faydaları açısından olumlu bularak desteklemiştir. Bunun sonucunda da Ebu Yusuf'un görüşüne dayanarak tarihi süreçte gerek Abbasiler ve gerekse daha sonraki diğer İslam devletlerinde çok sayıda zürrî vakıflar kurulmuştur. (Uçar 2008: 22)

Zürrî vakfın caiz olduğuna dair başka bir delil de, ortak mülkün parçalanmasını önlemek için yapıldığı görüşüdür. Çünkü bazı varlıklı kişiler sahip oldukları mülkün, vefatlarından sonra mirasçılar arasında miras hukukuna göre taksim edilmesinin, ortak mülkün parçalanmasına sebep olacağından, aile vakfı kurarak, meşru olarak gördükleri bir yöntemle bu parçalanmayı önlemek istemişlerdir. (Barkan-Ayverdi 1970: 337)

Netice itibariyle zürrî vakıfların oluşumuna karşı çıkılan hususların başında gelen, Mısır'lı hukukçuların iddia ettiği miras kurallarına karşı bir savaş açma anlamı olmadığı için caiz olmuştur ve bu gün yüzlerce zürrî vakıf varlığını sürdürmektedir. Kişi, aile fertlerinden birini mirastan mahrum etmek istediğinde onu vakıf yoluyla değil, istediği kişiyi devre dışı bırakmayı bağış yoluyla da yapması mümkündür. Vakıf tercihi, netice itibariyle az da olsa hayır kastını göstermektedir. Çünkü vâkıfın, soyu tükenince vakıf fakirlere kalacaktır. Diğer yandan Hz. Peygamber (sav)'in "*fakire sadaka sadakadır, yakın akrabaya sadaka hem sadaka hem de siladır*" (Tirmizî 1992: III, 27; Nesâî 1992: V, 92) buyurması da akrabalara tahsis edilen vakfın sadaka olduğuna delildir. (Mahlûf 1351: 2; Kubeyî 1997: II, 42-43; Ebu Zehra 1971: 189)

Hz. Peygamber (sav), Ebu Talha'ya yapacağı sadakalarda akrabalarını tercih etmesini tavsiye etmesi de buna başka bir delil olmaktadır. (Buhârî 1991: Eşribe 13; Zekât 44; Kubeyî 1997: I, 44; Ebu Zehra 1971: 189) Ayrıca Hz. Ömer ve Zübeyr ibn Avvâm başta olmak üzere, birçok sahabenin mirasçı olsun olmasın yakın akrabaları için vakıflar yapmaları da bu görüşün delilleri olarak zikretmek mümkündür. (Hassâf 1922: 5, 9, 12, 16; Kubeyî 1997: I, 44-45)

4. Zürrî Vakıflarla İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi

Genelde vakıf sisteminin içinde yer alan zürrî de dâhil olmak üzere hangi türde olursa olsun bütün vakıflarda zaman zaman mütevellilerin, vâkıfın vakfiyede belirlediği şartlara uymadıkları görülmüştür. Bundan dolayı "*karşılıksız vermek*", "*paylaşmak*" ve "*yardımlaşmak*" yoluyla Allah'ın rızasını kazanarak ilahî hoşnutluk ve kurbiyet gayesiyle insana yardımda bulunmayı hedefleyen vakıf sistemine ve bunun içinde olan zürrî vakıfların varlığına itiraz etmek uygun olmamaktadır. Çünkü zengin olan birisinin mallarından bir kısmını veya tamamını hayatında bir daha geri almamak üzere ebedi olarak, bir hayır işine tahsis etmesi ve sürekli bir sadaka yapmak demek olan vakıf muamelesinde, mevkufunaleyh olarak mirasçılarının zikredilmesi, vakfın gayesine ters düşmez. Çünkü insanın yakınlarına yaptığı sadaka diğerlerinden daha faziletlidir. (Akgündüz 1996: 273)

Vakıfların çalışma ve yönetim sistemini belirleyen vakfiyelere bakıldığında zürrî vakıfların varlığını şüpheli görenlerin iddialarını tasdik eden vakfiyeler ne yazık ki, bulunmaktadır. Fakat istisna olan bu vakfiyelerdeki hükümleri genelleştirerek hükme esas kabul etmek mümkün değildir. Ancak bütün

zürri vakıfların vakfiyelerine bakarak, vâkıfların ortaya koydukları bütün şartları değerlendirerek karar vermek daha uygun olabilir. Eğer vâkıf, kurduğu zürri vakıflarla, yazdırdığı vakfiyede yakın akrabalarının ihtiyaçlarını temin etmeyi amaçlıyor ve sonuçta zürriyeti bittiğinde fakirlere tahsis ediyorsa, bu çeşit vakıfların geçerli olduğu tartışılmaz. (Akgündüz 1996: 273)

Zürri vakıf kuran birisi, bazı mirasçılarını mirastan mahrum etmek ya da İslam miras hukukunun etkisini ortadan kaldırmak amacı güdüyorsa, bu tarz vakıflar caiz olmayacaktır. (Şâtıbî tarihsiz: II, 231-232; İbn Kayyım 1973: III, 206-208; Ebu Zehra 1971: 196-206) Hz. Aîşe, bu çeşit kötü niyetle yapılan vakıfları cahiliye devri adetlerine benzetmiştir. Ömer b. Abdülaziz ise, İslam miras hukukunun temel kurallarını değiştirmek amacıyla yapılan vakıfları feshederek, vakıfların her yönden ıslahı üzerinde çalışmıştır. (Malik b. Enes 1323: VI, 105-107; Barkan 1940: VII, S. I; Barkan-Ayverdi 1970: XXIV; Ebu Zehra 1971: 206-208)

Sonuç itibarıyla Ebu Yusuf'un görüşüne dayanan ve vâkıfın şartları arasında zürriyeti bittikten sonra, vakfın gelirlerinin fakirlere dağıtılmasını esas alan zürri vakıfların sahih olduğu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı da İslam coğrafyasında yüzlerce zürri vakıf kurulmuş ve bugün hala varlığını devam ettirenler bulunmaktadır.

C. Zürrî Vakıfların Vakfiyelerinin Değerlendirilmesi

Anadolu başta olmak üzere İslam coğrafyasında özellikle son iki asırda yüzlerce zürri vakıf kurulmuştur. Bunlardan yüz tanesinin vakfiyesi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde yer almaktadır. Bunların dışında zürri vakıfların vakfiyeleri İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Ankara Milli Kütüphane Şer'iyye Sicilleri bölümü ile eğer vakıf hala varlığını devam ettiriyorsa Vakıf Yöneticilerinin elinde de bulunmaktadır.

İsmi geçen arşivlere baktığımızda Osmanlı Devleti ve İslam dünyasında son yüzyıllarda, intifa hakkından herkesin faydalandığı hayri vakıflardan ziyade, vâkıfların kendi ailelerini korumak amacıyla çok sayıda zürri vakıf tesis ettiği görülmektedir. İslam dünyasının büyük bir kısmını temsil eden Osmanlı Devleti'ne baktığımızda ise, zürri vakıfların yaygınlık kazanması sonucunda, devlete bağlı büyük yerleşim birimlerinde yüzlerce vakıf ortaya çıkmıştır. Bahaeddin Yediyıldız'ın yaptığı bir araştırmaya göre, Osmanlı Devleti'nde XVIII. yüzyılda kurulan 330 vakfın % 7'si tam aile vakfı, % 75'i ise yarı-aile vakfı sınıfına girmektedir. Bunların beraberce değerlendirilmesi sonucun-

da % 82'sinin zürrî vakıf olduğu ortaya çıkmaktadır. (Yediyıldız İA: XIII, 8-9) Örneğin Halep'te 1718-1800 tarihleri arasında kurulan 485 yeni vakıftan 237'si, yani % 48'i aile vakfıydı. (Selçuk 1965: VI, 9-29)

Zürrî vakıfların genel durumunu, için Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde vakfiyesi bulunan vakıflardan değişik bölgelerde farklı zamanlarda kurulanlardan seçtiğimiz örneklerle inceleyip değerlendirmeye çalışacağız.

Zürrî vakıfların vakfiyeleri, diğer vakıflarda olduğu gibi hemen hemen hepsi Allah'a hamd ve Hz. Peygamber (sav)'e salât ü selam ile başlamaktadır.³ Bu vakıfların anayasası olan vakfiyelerin başında; “*el-Hamdü lillâhi'l-vâkıfî âlâ külli hal el münezzehi anit-tağayyüri ve'l-intikâl ve's-salatu ve's-selâmü âlâ Muhammedini'l-mevsûfi bi-mekârimi'l-ahlâkı ve mehâsini'l-hisâl ve âlâ alihi ve ashabihi'l-âricîn ilâ me'ârici'l-kemâl*”⁴ denilerek salât ü selam getirilmiştir. Ya da buna bazı ilaveler yapılarak dua edilmiştir.

Zürrî vakıfların vakfiyelerinde, vakfın tescil edilirken hukukî prosedürün nasıl takip edildiği yazılarak, vakfın sahihliğinin vurgulandığını görmekteyiz. Vakfiyelerde genellikle; “*İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in kavillerine binaen mezbur evkâfın lüzumuna hüküm taleb etti. Binaenaleyh mezbur hâkim imam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed hazeratının kavilleri üzre mezbur evkâfın lüzumuna hüküm etti. Bu suretle mezbur evkâf müttfekun aleyh ve müseccel ve lazım bir vakıf oldu.*⁵ *İmam Ebu Yusuf Hazretleri katında vâkıf mücerret vekaftü (وقفت) demekle vakfı mezbur sahih ve sıhhati dahi müstelzem lüzum olup hususan İmamı Muhammed Hazretleri katında tescil-i şer'i ve teslimi ile'l-mütevelli ile vakfı sahih ve lazım olup ve İmam Züfer'den imâmu ensari rivayeti üzre vakfı nukûd ve akarın sıhhatine cevaz vardır*”⁶ ifadeleri

3 Abdulgafur Efendi Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 588-2, Sayfa No: 522; Sıra No: 399; Hoca İbadullah Kızı Bûla Hatun Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 590, Sayfa No: 29; Sıra No: 20; Mûinüddin Timurlaş Bey ibn Abdullah Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 11; Sıra No: 11; İbrahim Paşa Validesi Ümmügülsüm Hanım Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 588, Sayfa No: 8, Sıra No: 12 vd.

4 Mehmed Emin Efendi b. İbrahim Efendi Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 608/1, Sayfa No: 23, Sıra No:20.

5 Çerkes Bey İbn İsa Bey Vakfı Vakfiyesi (Arapça), *VGMA*, Defter No: 581/2, Sayfa No: 339, Sıra No: 338.

6 İbrahim Paşa Validesi Ümmügülsüm Hanım Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 8, Sıra No: 12.

kullanılmıştır. Vakfiyeler incelendiğinde hem tescilinde hem de hukukî prosedürün getirilmesine çok dikkat edildiği görülmektedir.

Zürrî vakıfların bazılarında, vakfın niçin yapıldığı vakfiyede açık olarak belirtilmiştir. Konuyla ilgili H. 912 tarihli bir vakfiyede şöyle deniliyor; “*Sadakaları kabul ve esbabını teysir ve hayrât yollarını teshil ve hayrâtın kapılarını açan ve ihlâs ile tasaddukta bulunanları vakfiyede yazılı kavli şerifi mucebi erbâbı ihsânın taltif edildikleri günde mevahib-i kesire ve atayay-i vâfire ile tebşir buyuran Cenab-ı Hakka mahsustur. Öyle bir ilah ki hasenatı seyyiatın mahvına sebep ve hasenat ile muamelede bulunanlara fazlını cezil ve infaklarının birçok halefini dünyada ihsan buyuracağını vaid ve tekeffül buyurmuştur. “Sadaka ile mala nakısa gelmez” mealindeki hadisi şerifin kaili bulunduğuna şahadet ederim. Sarimi İbrahim ibni merhum Seyfi Şadi Bey ibni Abdullah Celbani’nin sıhhat ve selameti halinde hayır yapmağı murat edip, vakıf ve habis ve tesbil ve tasadduk ettiğini nefsi aleyhine işhad-ı şeri ile işhad eylemesinden ibarettir.*”⁷

Ayrıca vakfiyelerde dünya hayatının geçici olduğu vurgulanarak, insanlığın ancak Allah’ın rızası için yaptıklarının baki kalacağı düşünülerek vakfın yapıldığı belirtilmektedir. “*Şu adi dünyanın mihnet ve meşekkat menzili ve musibet ve bela yurdu olduğunu ve mukimleri suretle zeval bulan gölge ve gelenleri gitmek sadedinde bir misafir gibi olduğunu ve akli olan dünya metanın hiç mesabesinde ve erbab-ı ittika için ahiretin hayırlı olduğunu idrak ederek ebedi gün için azık tedarikine iradesini sarf eden kimse olduğunu bilince şu vakfın kendisinden suduru zamanına kadar elinde ve tasarrufu altında kendine mahsus bulunan emlakini Cenabı Hakk’ın sevabını talep ve elemli ikabından kaçarak niyyeti halise ve taviyyeti safiye ile vakf ve habs ettiğini ikrar ve itiraf etti o vakf ettiği.*”⁸

Çerkes Bey İbrahim Bey Vakfı’nın vakfiyesinde ve diğer vakfiyelerde belirtildiği gibi dünyanın faniliği, insanın bu dünyada misafir olduğu, Allah’tan sakınan ve O’nun rızasını hedef edinenler için ahiretin daha hayırlı olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca ahiret hayatı için azık tedarik etmek gerektiği, bun-

7 İbrahim Bey ibni Şadi Bey Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 62, Sıra No: 65.

8 Çerkes Bey İbn İsa Bey Vakfı Vakfiyesi (Arapça), *VGMA*, Defter No: 581/2, Sayfa No: 339, Sıra No: 338.

dan dolayı da sevabını Cenab-ı Hak'tan isteyerek halis bir niyet ile malını vakf ve habs ettiğini belirtmektedir.⁹

Zürrî vakıfların büyük kısmında ilk mütevellinin, hayatta olduğu sürece, vâkıfın kendisinin olduğunu ve vefatından sonra da batın tertibi üzerine evladına şart koştuğu görülüyor;¹⁰ “*evvela sağığında nefsine şart kıldı, vâkıf sağı kaldıkça hiç bir kimse bu hususda iştirak iddia ve bu vakfından hiç bir şeyde kendisile nizâa kıyam edemeyecektir.*”¹¹

Batın tertibi ile ilgili söz konusu vakfiyelerde değişik kelimeler kullanılmıştır. Genellikle “*batnen ba'de batın*”¹² ifadesi kullanıldığı gibi “*cîlen ba'de cîlin*”,¹³ “*neslen ba'de neslin*”¹⁴ ve “*karnen ba'de karnin*”¹⁵ şeklinde de batın tertibi vurgulanmıştır.

Zürrî vakıflarda tevliyet, vâkıfın ölümünden sonra genellikle “*evlad-ı zükûr*” denilerek erkek çocuklarına ve bunların da “*en akıllı en erşed ve en aslahına*” şart koşulmuştur.¹⁶ Ancak müteveli ya da mütevelliyenin vefatıyla erkek kız ayırımı yapmadan, çocuklarının en aslahına da şart koşanlar ol-

9 Mûinüddin Timurtaş Bey ibn Abdullah, Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 11; Sıra No: 11; Ahmed Çelebi b. Halil Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 487, Sayfa No: 323, Sıra No: 31.

10 Mevlana Tacüddin Hasan oğlu Cemalüddin Mevlana Abdurrahim Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 618-2, Sayfa No: 19, Sıra No: 4; Mehmed Emin Efendi b. İbrahim Efendi Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 608-1, Sayfa No: 23, Sıra No: 20; İbrahim Bey ibn Şadi Bey, Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 62, Sıra No: 65, vd.

11 Mevlana Tacüddin Hasan oğlu Cemalüddin Mevlana Abdurrahim Vakfı Vakfiyesi (Arapça), *VGMA*, Defter No: 618/2, Sayfa No: 19, Sıra No: 4.

12 Abdulgafur Efendi Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 588-2, Sayfa No: 522; Sıra No: 399; Hoca İbadullah Kızı Bûla Hatun, *VGMA*, Defter No: 590, Sayfa No: 29; Sıra No: 20; Muinüddin Timurtaş Bey ibn Abdullah Vakfı Vakfiyesi (Arapça), *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa no: 11, Sıra No: 11, vd.

13 Hoca İbadullah Kızı Bûla Hatun, *VGMA*, Defter No: 590, Sayfa No: 29; Sıra No: 20; Muinüddin Timurtaş Bey ibn Abdullah Vakfı Vakfiyesi (Arapça), *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa no: 11, Sıra No: 11, vd..

14 Hoca İbadullah Kızı Bûla Hatun, *VGMA*, Defter No: 590, Sayfa No: 29; Sıra No: 20, vd.

15 Hoca İbadullah Kızı Bûla Hatun, *VGMA*, Defter No: 590, Sayfa No: 29; Sıra No: 20; Çerkes Bey İbn İsa Bey Vakfı Vakfiyesi (Arapça), *VGMA*, Defter No: 581/2, Sayfa No: 339, Sıra No: 338, vd.

16 ; Muinüddin Timurtaş Bey ibn Abdullah Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa no: 11, Sıra No: 11, vd.

muştur.¹⁷ Ayrıca ölümünden sonra özellikle kız çocuklarını dışarda bırakarak sadece erkek çocuklara meşrut edenler de bulunmaktadır.¹⁸ Bunların dışında vâkıfın vefatından sonra tevliyeti evlenmediği sürece eşine şart koşanlara da rastlamaktayız.¹⁹

Zürrî vakıflarda, vâkıfın şartları doğrultusunda vakfın gelirlerinin genellikle erkek çocuklarına dağıtılmasını şart koşmuşlardır.²⁰ Konuyla ilgili vakfiyelerde kullanılan ifadeler “*batnen bade batnin ve neslen bade neslin evlâdına ve evladının oğullarına ve kızlarının evlâdına ve neslinin inkirazından sonra fukara ve mesakine vakf etti. Ve bu vakfın tevliyet ve nezaretini sağ oldukça nefesine, sonra oğullarının aslahına şart ederek, vakfi sahihi şer’i ve habsi sarihi mer’i ve müebbed ve muhalled ile vakf ve habs etti. Bey’, hibe, rehin, irs ve istibdâl olunamaz.*”²¹ Vefatımdan sonra evlad-ı evlad-ı evladımın zükiir ve inasından aslah ve erşedi müteveli ola. Ba’de’l-inkiraz ala tertibil-ırs akreb asabattan mevcut bulunan müteveli ola. Badel-inkiraz zîrahim cihetinden akreb bulunan müteveli ola badehu atik ve tarikatımdan aslah ve erşedi bulunan müteveli ola”²² şeklinde yazılmıştır.

Zürrî vakıflarda neslin tükenmesinden (inkirazından) sonra vakfın gelirlerinin fakirlere kalacağı vurgulanmıştır. İmam Ebu Yusuf’a göre bu tür vakıfların sahihliği de ancak bu şartın konulmasıyla geçerli olacağı belirtilmiştir. Vakfiyelerde genellikle vâkıflar, vakfın tasarruf hakkı ve gelirlerin “*evladım ve evlad-ı evladım*” arasında dağıtılsın diye şartlarını ortaya koymuşlardır. Bunlardan sonra da eğer neslim inkiraza (neslim tükenirse) uğrarsa, vakfın

17 İbrahim Paşa Validesi Ümmügülsüm Hanım Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 8, Sıra No: 12.

18 Mevlana Tacüddin Hasan oğlu Cemalüddin Mevlana Abdurrahim Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 618-2, Sayfa No: 19, Sıra No: 4.

19 İbrahim Bey ibn Şadi Bey, Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 62, Sıra No: 65, vd.

20 Abdulgafur Efendi Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 588-2, Sayfa No: 522; Sıra No: 399; Hoca İbadullah Kızı Bûla Hatun, *VGMA*, Defter No: 590, Sayfa No: 29; Sıra No: 20; Muinüddin Timuntaş Bey ibn Abdullah Vakfı Vakfiyesi (Arapça), *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa no: 11, Sıra No: 11, vd.

21 Muinüddin Timuntaş Bey ibn Abdullah Vakfı Vakfiyesi (Arapça), *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa no: 11, Sıra No: 11.

22 İbrahim Paşa Validesi Ümmügülsüm Hanım Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 8, Sıra No: 12.

gelirleri ya Medine-i Münevvere fukarasına ya da vakfın kurulduğu beldenin fakir fukarasına dağıtılsın denilmektedir.²³

Zürrî vakıflar kurulduktan sonra diğerlerinde olduğu gibi, vakfiyelerde tescilin kaynağı olan imam/imamlar ile şahitler bildirilmiştir. “*İmam Ebu Yusuf Hazretleri katında vâkıf mücerret vekaftü demekle vakfı mezbur sahih ve sıhhati dahi müstelzem lüzum olup hususan İmamı Muhammed Hazretleri katında tescil-i şer’i ve teslimi ile’l-mütevelli ile vakfı sahih ve lazım olup ve İmam Züfer’den imamı ensari rivayeti üzre vakfı nukud ve akarın sıhhatine cevaz vardır.*”²⁴ Vakıf kurulurken İmam A’zâm’a göre vakıftan dönmenin meşru, İmam Muhammed’e göre vakfın mütevelliye teslim edilmesi ve İmam Ebu Yusuf’a göre vâkıfın mücerret وقف demesi gerektiği özellikle vurgulanmıştır.²⁵

Vâkıflar, vakıflarını kurduktan sonra vakfiyede batnen ba’de batnin, neslen ba’de neslin evlâdına, evladının oğullarına ve kızlarının evlâdına vakfettiğini belirtiyorlar. Neslinin inkırazından (soyunun tükenmesinden) sonra da vakfın fukara ve mesâkîne kalacağını bildiriyorlar. Vakfiyenin genellikle sonunda “*vakfı sahih-i şer’i ve habsi sarih-i mer’i ve müebbed ve muhalled ile vakf ve habs etti bey, hibe, rehin, irs ve istibdâl olunamaz*”²⁶ ifadeleri kullanılarak, vakfın başka birisine satılamayacağı, bağışlanamayacağı, miras bırakılamayacağı ve değiştirilemeyeceğini belirtmişlerdir.

Vakfın değiştirilip amacı dışında kullanılmaması için de “*bu vakfımı her kim bozar ve şartlarına aykırı iş yapar veya başkasına aktarır ise ana Cenabı Hak ve melekleri ve bütün insanlar ona lanet etsin. Vakıf dünyanın son gününe kadar bu hal üzere devam edecektir*”²⁷ diyerek şartlar tamamlanmaktadır.

23 Hoca İbadullah Kızı Bûla Hatun, *VGMA*, Defter No: 590, Sayfa No: 29; Sıra No: 20; Çerkes Bey İbn İsa Bey Vakfı Vakfiyesi (Arapça), *VGMA*, Defter No: 581/2, Sayfa No: 339, Sıra No: 338, vd.

24 İbr. Paşa Validesi Ümmügülsüm Hanım Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 8, Sıra No: 12.

25 Mehmed Emin Efendi b. İbrahim Efendi Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 608-1, Sayfa No: 23, Sıra No: 20.

26 Muinüddin Timuntaş Bey ibn Abdullah Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa no: 11, Sıra No: 11.

27 Muinüddin Timuntaş Bey ibn Abdullah Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa no: 11, Sıra No: 11; İbrahim Bey ibn Şadi Bey, Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 62, Sıra No: 65, vd.

SONUÇ

Tüketim çılgınlığının rağbet gördüğü, insafli, sorumlu, ölçülü ve mütedil bir hayat tarzının benimsenmediği bir çağda yaşamaktayız. Tüketimde sorumluluk, kanaat, ölçü, denge ve paylaşma gibi erdemleri kaybeden, günümüz insanı kendisini sahip olduğu meta ile aynileştirmiş, varoluşunu ve mutluluğunu tüketime endekslemiştir. Bunun sonucunda ben tok olduktan sonra başkası açlıktan ölse bana ne anlayışının hâkim olduğu bir dünyada ayrımcılık, sömürgecilik, gelir adaletsizliği, emeğe saygısızlık ve istismarın kıskacında olan insanlığın “*karşılıksız yardımlaşmayı*” hedef edinen kurumlara ne kadar ihtiyacı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı vakıf kurumunun önemi bir kere daha görülmektedir.

Yaratılıştan itibaren insanların ekonomik yönden aynı seviyede olmamasından dolayı İslam dininin temel kaynakları olan Kitap ve Sünnetin, vakıflar yoluyla yardımlaşmayı teşvik etmiştir. Bu teşvikin gereği olarak da İslam tarihinin her döneminde varlıklı Müslümanlar, karşılık beklemeden sadece Allah’ın rızasını gözeterek muhtaç olanların imdadına koşmuşlardır. Bunu yaparken muhtaç olanları rencide etmemeye gayret göstermişlerdir.

Hz. Peygamber (sav)’in uygulamaları ile başlayan vakıf sistemiyle yardımlaşma, İslam’ı kabul eden milletlerin de, bunu içselleştirmesiyle, sayıları artarak devam etmiştir. İslam medeniyetinin vazgeçilmez unsurlarından birisi olan vakıflar, tarihi süreç içerisinde genişleyip yayılması üzerine hukukî düzenlemelerin yapılması zorunluluğu doğmuştur. Bunun üzerine fıkıh âlimleri tarafından, İslam Hukuku’nun vakıf alanıyla ilgili hususlarını ayrıntılarıyla ortaya koymuşlardır. Böylece neyi, kimlere nasıl infak edeceklerinin ilkeleri belirlenerek, vakfiye şeklinde hukukî bir metne dönüştürülmüştür.

İslam Tarihi boyunca çok çeşitli vakıflar kurulmuştur. Bunlar arasında en çok tartışılan da zürri vakıflar olmuştur. Bu vakıfların gelirlerinin asırlar boyunca vâkıfın evladına kalmasından dolayı, muhtaç durumda olanın ihtiyacını gidermek amacı güden, vakıf anlayışına ters olduğu iddia edilmiştir. Ancak vakıf hukukçuları “*vâkıfın neslinin inkiraza uğramasıyla, vakfın fakirlere kalacağı*” şartının olmasından dolayı caiz olduğunu belirtmişlerdir. Bu hükme dayanarak da çok sayıda aile vakfı kurulmuştur ve bir kısmı hala varlığını sürdürmektedir.

Tarihi süreç içerisinde hem zürri hem de diğer hayri vakıflardan bazılarına, mütevellilerin yanlış uygulamalarından kaynaklanan itirazlar olmuştur.

64 • VAKIF KURUMUNUN DAYANDIĞI TEMEL REFERANSLAR VE ZÜRRÎ VAKIFLARIN VAKIF SİSTEMİNDEKİ YERİ

Bundan dolayı da İslam devletlerinde bazı yöneticiler vakıfları kapatmak istemiş ancak muvaffak olamayınca, yeni düzenlemeler yapmak zorunda kalmışlardır. İslam tarihinin uzun bir periyodunu oluşturan Osmanlı Devleti döneminde de vakıflar, hayatın her alanına hâkim olarak, vakıf medeniyetinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde çok çeşitli vakıflar hizmet vermeye çalışmıştır.

Kaynaklar

A. Araştırma Eserleri

- --Abdullah b. Ahmed ibn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1970, VI.
- -- Abdurrezzâk Ebû Bekr b. Abdurrezzâk b. Hemmâm Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Muhammed Abdusselam Şânir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beydud 1995
- --Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillah eş-Şeybânî (241/855), *Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul 1981, C. II.
- --Akgündüz, Ahmed, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, OSAV Yay. İstanbul 1996.
- --Ali Haydar (ö.1935), *Tertibu's-Sunûfî fi Ahkâmi'l-Vukûf*, Dersaadet 1337/1340.
- --Altaş, Hüseyin, "Vakıflarda Evladiye ve Aile Vakıfları", *Vakıf Medeniyeti Sempozyumu*, Ankara 2003.
- --Ayдын, M.Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2005.
- --Barkan, Ömer Lütfi - Ayverdi, Ekrem Hakkı, *953/1546 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, İstanbul 1970.
- --Barkan, Ömer Lütfi, "Şer'i Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıflar", *İÜHF*, İstanbul 1940, VII, S. I.
- --Berki, Ali Himmet, *Istilah ve Tâbirler*, VGM Neşriyatı, Ankara trh.
- --Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Asâr*, Râru'l-Va'y, Haleb-Kahire 1991.
- --Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1967, C. IV.
- --Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail (256/870), *Sahih*, Çağrı Yay. İstanbul 1981.
- --Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl, *Sünen-i Dârimî: el-Kutubu's-Sitte*, Haz. Salih b. Abulaziz, Dâru's-Selâm, Arabistan 2000.
- --Ebu Zehra, Muhammed, *Muhadarât fi'l-Vakf*, Mısır 1971.
- --Erdoğan, Meryem Kaçan, "XVI. Yüzyılda Halep'te Bir Osmanlı Vakfı: Behram Paşa Vakfı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 22, İstanbul 2010.

- --Gülsoy, Ufuk, *Bir Medeniyetin İzdüşümü VAKIFLAR*, VGM Yay, İstanbul 2012.
- --Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdullah, *Müstedrek ala's-Sahîheyn*, "Büyu' 2166", Beyrut Tarihsiz.
- --Hanbelî, Abdurrahman b. Şihabüddin b. Ahmed b. Receb (795/1393), *Camîu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Mektebetü's-Suûdiyye, I.
- --Hassâf, Ebubekr Ahmed b. Amr eş-Şeybani, *Ahkâmü'l-Evkaf*, Mısır 1322/1922.
- --Hatemi, Hüseyin, *Önceki ve Bugünkü Türk Hukuku'nda Vakıf Kurma Muamelesi*, İstanbul 1969.
- --İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (275/888), *Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1981.
- --İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Ömer b. Şebbe en Numeyrî el-Basrî (ö. 262/876), *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltût, Cidde 1399/1979, I-IV.
- --İbnu'l-Kayyim, Şemsüddin Muhammed el-Cevzî (751/1350), *İlâmü'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemin*, Beyrut 1973, III.
- --Kayaoğlu, İsmet, "Vakfın Menşei Hakkında Görüşler", Ankara 1976, VD, XI.
- --Kubeysî, Muhammed Ubeyd Abdullah, *Vakf fi's-Şeriâti'l-İslamiyye*, Bağdat 1997, I.
- --Larousi, Mohamed, *19. Yüzyıl İle 20 Yüzyılın İlk Yarısında Tunus'ta Vakıflar*, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.
- --Mahlûf, Muhammed Hasaneyn, *Menhecü'l-Yakîn fî Beyânî Enne'l-Vakfe'l-Ehliyye Mineddin*, Mısır 1351.
- --Malik b. Enes (179/795), *el-Müdevveretü'l-Kübra*, Beyrut 1323, VI.
- --Mardin, Ebu'l-Ûla, *Ahkâm-ı Evkaf*, 1339-1340 Ders Yılı Takrirleri, İstanbul.
- --Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (261/874), *Sahih*, Çağrı yay. İstanbul 1981.
- --Naci, Hüseyin, "Vakfa Dair Bir Tetkik", *DFHFM*, İstanbul 1341, S. 12.
- --Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (303/916), *Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1981.
- --Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (303/916), *Sünen*, Şerh Suyûtî, Çağrı Yay. İstanbul 1992, V.
- --Ömer Hilmi, *İthafü'l-Ahlâf fî Ahkami'l-Evkaf*, İstanbul 1307.
- --Öztürk, Nazif, *Menşe'i ve Tarihî Gelişimi Açısından Vakıflar*, VGM Yay. Ankara 1983.
- --Öztürk, Nazif, *Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*, TDV Yay. Ankara 1995.
- --Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay. İstanbul 1993.
- --Selçuk, Furuzan, "Vakıflar (Başlangıçtan 18. Yüzyıla Kadar)", *VD*, Ankara 1965, VI.

66 • VAKIF KURUMUNUN DAYANDIĞI TEMEL REFERANSLAR VE ZÜRRÎ VAKIFLARIN VAKIF SİSTEMİNDEKİ YERİ

- --Şâtibi, Muhammed b. İsa (565/1170), *el-Muvâfakât*, Mısır tarihsiz, II.
- --Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk (279/892), *Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1981.
- --Tirmizî *Sünen*, tahkik ve şerh, Ahmed Muhammed Şâkir, Çağrı Yay. İstanbul 1992, III.
- -Trablusî, Burhanüddin İbrahim b. Musa, *el-İs'âf fî Ahkâmî'l-Evkaf*, Mısır 1292.
- --Uçar, Fuat, *Osmanlı Döneminde Bolu'da Paşa Vakıfları*, Abant İzzet Baysal Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bolu 2008.
- --Yazır, M. Hamdi, *Ahkâm-ı Evkaf* (Taşbasma), İstanbul 1327.
- --Yazır, M. Hamdi, *İrşadi'l-Ahlâf fî Ahkâmî'l-Evkaf*, Ahmet Kamil Matbaası, İstanbul, 1330.
- --Yazır, Muhammed Hamdi, *Ahkâm-ı Evkaf*, Mekteb-i Mülkiye, İstanbul 1326.
- --Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf", *İA*, XIII, s. 8-9.
- --Yılmaz, Yasin, *Örfzâde Vakfı*, Ankara 2012.
- --Yücedoğru, Tevfik, "İnanç Dünyamızda Vakıf", *Bursa'dan Balkanlar'a Vakıf Medeniyeti Sempozyumu*, Bursa 12 Mayıs 2012.

B. Vakfiyeler

- --Abdulgafur Efendi Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 588-2, Sayfa No: 522; Sıra No: 399.
- --Ahmed Çelebi b. Halil Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 487, Sayfa No: 323, Sıra No: 31.
- --Çerkes Bey İbn İsa Bey Vakfı Vakfiyesi (Arapça), *VGMA*, Defter No: 581/2, Sayfa No: 339, Sıra No: 338.
- --Hoca İbadullah Kızı Bûla Hatun Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 590, Sayfa No: 29; Sıra No: 20.
- --İbrahim Bey ibn Şadi Bey, Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 62, Sıra No: 65
- --İbrahim Paşa Validesi Ümmügülsüm Hanım Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 8, Sıra No: 12.
- --Mehmed Emin Efendi b. İbrahim Efendi Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 608/1, Sayfa No: 23, Sıra No:20.
- --Mevlana Tacüddin Hasan oğlu Cemalüddin Mevlana Abdurrahim Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 618-2, Sayfa No: 19, Sıra No: 4.
- --Müinüddin Timurtaş Bey ibn Abdullah, Vakfı Vakfiyesi, *VGMA*, Defter No: 585, Sayfa No: 11; Sıra No: 11.

DİNİ İNANIŞLARIN MİMARİYE ETKİSİ

Birgöl ÇAKIROĞLU* - Nihan ENGİN**

Öz

Geçmişin değerlerine eğilmek, onların yaratılmasındaki bileşenleri gözden geçirmek, onların yaratılma ortamlarını açıklıkla ortaya koymak gelecek için aydınlık bir yol bulmayı kolaylaştırır. Mimariyi etkileyen etmenlerin fiziksel faktörler (yerleşim, iklim, malzeme v.s.) ve kültürel faktörler (halk özellikleri, ekonomi, gelenekler, dini inanışlar, aile ve toplum, temel ihtiyaçlar, bina yapım teknikleri v.s.) olduğu bilinmektedir. Mimarinin biçimleniş ve kuruluşunda bu faktörleri birbirinden ayırmak oldukça zordur. Mimari mekanın görülen, duyulan, algılanan, ölçülebilen, hissedilebilen faktörleri yanında, biçimlenmede etkili tanımlayamadığımız, göremediğimiz, hissedemediğimiz, ama var olduğunu tahmin ettiğimiz faktörler de bulunmaktadır. İnançların, inançlardan oluşan mimarilerin, onların yaratılmasındaki düşüncenin, mekana, konstrüksiyona, dekorasyona, strüktüre etkisinin yeterince işlenmemiş olması, mimaride inanış etkisini incelemeyi, inanışlardan kaynaklı mimarileri ortaya koymayı gerekli kılmıştır. Bu amaçla çok geniş bir yelpazede incelemeyi gerektiren konu uygarlık tarihinden örneklerle dinler ve oluşan mimarilerini içermekte, bu sayede dinin mimariler üzerindeki etkisine pencere açmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Din, dinler tarihi, uygarlık, mimarlık, dini mimari

* Karadeniz Teknik Üniversitesi, Yapı İşleri ve Teknik Daire Başkanlığı, 61080, Trabzon; onerose61@hotmail.com

** Karadeniz Teknik Üniversitesi, Mimarlık Bölümü, 61080, Trabzon, nihan_engin@hotmail.com

Abstract

The Influence of Religious Beliefs on the Architecture

Focusing on the values of the past, examining into the components in their formation and revealing the contexts in which they were created will facilitate finding effective solutions for the future. It is a well known fact that the factors that affect the architecture are the physical factors (settlement, climate, material, etc.) and cultural factors (the characteristics of people, economy, traditions, religious beliefs, family and society, basic needs, building construction techniques, etc.). It is fairly difficult to distinguish these factors from each other in the formation and foundation of architecture. Architectural space seen, heard, sensed, measured, felt capable of factors besides effective in shaping that we identify, we can not see, can not feel, but we estimate that there are factors that are in. Religion, belief composed of architecture, their in the creation of thought, space, to the construction, decoration, structure effect sufficiently be unprocessed, architecture, belief, examine the impact of beliefs originating from architecture to reveal it was necessary. For this purpose, a wide range of issues which require to examine the history of civilizations and religions, with examples from architecture consisting thereof, and thus the impact on religious architecture is to open the window.

Key Words: Religion, history of religions, civilization, architecture, religious architecture

1. GİRİŞ

Mimari formlar simgesel kökenli olup, din sıfatı ile nitelenen kültürlerde genel olarak ortak bulunmaktadır. Bu bakımdan Mısır, Yunan, Hindu, Budist, Hıristiyan, İslam mimarileri gibi ifadeler o kültürdeki yapıların o dinlere özgü simgelerden etkilenecek olduğu anlamını taşır. Bunların bir araya gelerek biçimlenişinde işlev ve teknik etkilidir ama yapısal elamanlar, ana form ve mekanlar, temelde gerek tasarım gerekse kullanım bakımından simgeseldir (Ataç 1981). Din, bir temsiller sistemini (inançlar, mitler, dogmalar, v.s.), bir örgütü (kiliseler, tarikatlar, mezhepler, v.s.) ve ritüelleri bir araya getirir. Aşkın veya

kozmetik bir düzene ait inançları, yaşam kurallarını ve ibadet biçimlerini içinde toplayan örgütlenme olarak tanımlanır (Dumortier, 2007). Bir dinde tanrı, inanç, ibadet, ahlak, kutsal kitap, vahiy-ilham, peygamber-kurucu ve cemaat kavramları yer almaktadır. Dinler, çeşitli şekillerde sınıflandırılmaktadır. Ancak literatürde kesin olarak kabul edilen bir din tanımı olmadığı gibi, kesin bir sınıflandırma da yoktur (Tümer vd. 1997). Örnek (2000) bu konuda dinleri; çıkış yerlerini esas alan coğrafi durumlarına, kendilerine bağlı olanların yer-yüzündeki dağılımlarına, tanrı kavramlarına, kurucularına v.b. göre bir takım gruplara ayırmıştır.

A.

Kabile dinleri: (İlkelerin dinleri)

Halk ya da ulus dinleri : (Eski Mısır, Yunan, Roma, Cermen dinleri; Yahudilik, Şintoizm v.b.)

Dünya dinleri: (Müslümanlık, Hıristiyanlık, Budizm, Çin dinleri v.b.)

B.

Çok tanrılı dinler: (Daha çok Antik Çağdaki dinler)

Tek tanrılı dinler: (Müslümanlık, Hıristiyanlık, Yahudilik)

C.

Doğa dinleri: (İlkelerin dinleri)

Ayinsel-kuramsal dinler: (Eski Hint ve Eski Amerika dinleri)

Kanun dinleri (Yahudilik)

Vahiy dinleri (Müslümanlık, Hıristiyanlık)

D.

Moral dinler: (Konfüçyizm, Taoizm)

Peygamberli dinler: (Budizm, Müslümanlık, Hıristiyanlık, Yahudilik)

Mitik dinler: (İlkel dinler)

E.

Kitabı olan dinler: (İlkel dinlerin dışında kalan dinlerin çoğu)

Kitabı olmayan dinler: (İlkel dinler) (Örnek 2000).

Bu çalışmada dinler, dinler tarihi açısından ele alınmış ve uygarlıklar ölçeği de dikkate alınarak incelenmiştir.

2. DİNLER, UYGARLIKLAR VE MİMARİ

Paleolitik: (M.Ö. 600.000-10.000) Sihirsel düşünüş hakimdir (Şenel 1996). Korunmak, barınmak ve tapınmak için mağaralar seçilmiştir. Tapınak mağaralar, ulaşılması çok zor, uzun ve karanlık dehlizlerin sonunda gizlidir. Duvarları resim ve kabartmalarla süslüdür (Mutlu 2001). Hayvanları çizmekle avlanacak hayvanlar bulacaklarına, yaralı olarak çizmekle de avın başarılı geçeceğine inanarak onları birer “sihir” aracı olarak kullanmışlardır (Şenel 1996).



Şekil 1. Lascaux mağarası, Fransa (Sanat tarihi ansiklopedisi 1983)

Neolitik: (M.Ö. 8.000-5.500) Sihirsel düşünüşten dinsel düşünüşe geçiş vardır. Bu çağda ilahi güçlere ya da ölümlere dinsel ve büyü ile ilişkili inanışlarla meydana getirilmiş ölümsüz anıtlar megalitlerdir. Menhir, dolmen, kromlek olarak üç ayrı tiptedir (Mutlu 2001). Menhirden, dolmen ve kromleklere geçiş ile artık anıt ölüye özgü, sırf mezarla ilgili anlamını yitirmiş ve kült törenlerine adanmıştır. Belirli bir düzende olmaları onlara kutsallık kazandırmıştır.

Simetri ve geometri ilkelerini içeren ve belirli bir planla kurulan biçimlere, dinsel yapılara dönüşmüştür (Sinemoğlu 1984).



Şekil 2. Megalitler (Taşkiran 1997)

Mısır: (M.Ö. 3000) Totemizm ve animizmden esinlenen, çok tanrılı din görülmüştür (Challaye 1998). Her şey tanrı-kralın yani firavunun çevresinde odaklaştı (Mc Neill 1994). Dini mimari olarak açık hava tapınağı, kaya tapınağı karşımıza çıkar. Açık hava tapınağı; pilon, dromos, hipostil ve sanktuesten oluşmaktadır. Kaya tapınakta kayanın ön kısmına tanrı ve firavun heykelleri koyularak pilon gibi düzenlenmiştir. Dokunulmazlık, sağlamlık, cesedin, servetin, hizmetkar ve hazinenin korunması gibi inançlarla oluşan mezar mimarisinde; mastaba, piramit, hipoje görülür (Mutlu 2001). Piramitler, sağlam formları ile ebediliğin sembolüdür. Matematik bir titizlik ölçülerinin muazzamlığı ve formlarının kapalılığı ile insanın yüceliğine ve ölmezliğine inandıran eserlerdir (Turani 1992). Mimarideki bitmişlik, güç ve kuvvet etkisi verir (Schulz 1983). Süssüz salon ve odalar, insana susma telkin eder, insanda sonsuzluk duygusu uyandırır (Turani 1992).



Şekil 3. Kaya mezarı Abu Simbel

(http://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:Abu_Simbel_Temple_May_30_2007.jpg)(01.08.2013)

Mezopotamya: Dini düşünce, doğa güçlerinin kişileştirilmesi, onların ölümsüz olmayı da içeren çok büyük güçlere sahip insanlar olarak görülmesidir (Mc Neill 1994). Tapınaklar gök ile yer arasındaki buluşma noktaları, insanların ve tanrıların birbirleriyle karşılaştıkları yerd (Başvuru kitapları Mitoloji 2010). Zigurat, üst üste yerleştirilmiş, gittikçe küçülen, teraslar ile göğe doğru yükselen, bir kule-tapınak yatay tepe niteliğindedir. Gökyüzüne yükselen merdiven yaparak tanrıların yeryüzüne inmeleri düşünülmüştür (Moscatti 1985, Childe 1995). Ebedi yaşama kaygısı görülmez. Gösteriş ve ihtişam, hep bu dünya içindir. Büyük salon anlayışı, dünyada yaşama, yani dünya nimetlerine önem verme ilkesine dayanır (Turani 1992).



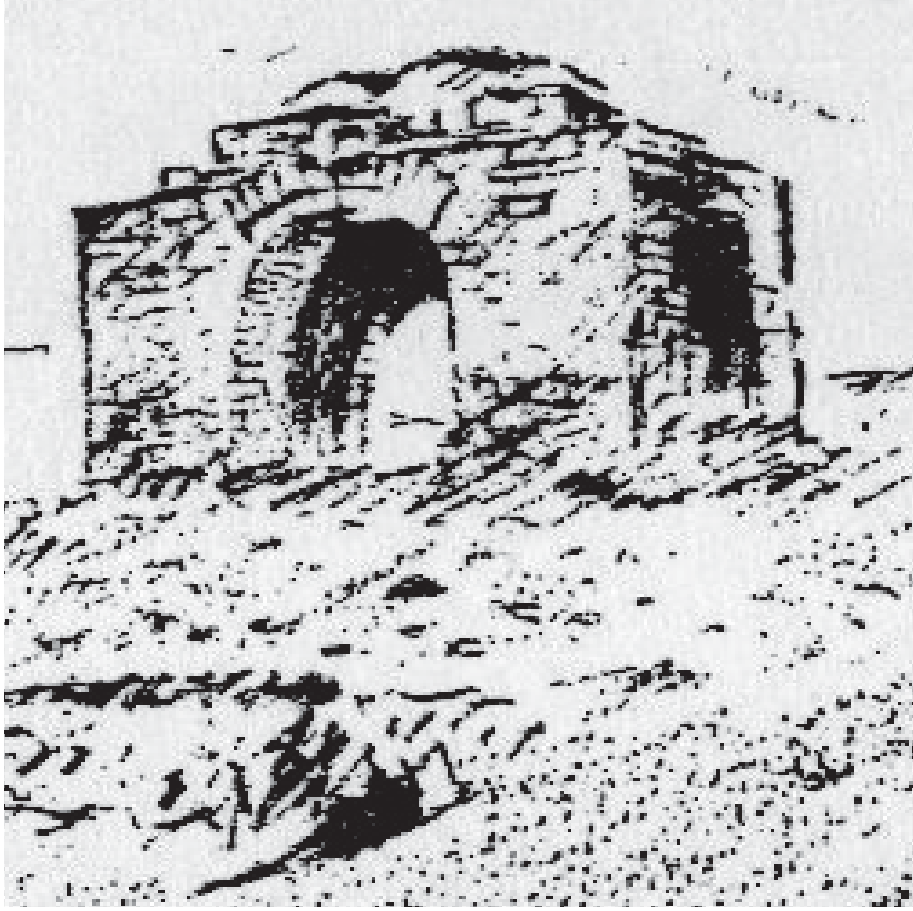
Şekil 4. Zigurat (Mezopotomya)

(<http://www.epistemica.com/wp-content/uploads/2012/05/Ur-Ziggurat.jpg>) (02.08.2013)

Girit: (M.Ö. 1900) Tapınak yapısı gelişmemiştir. Dini törenler sarayların şapellerinde veya dağlardaki mağaralarda yapılıyordu. Buna karşın mezar yapıları önemlidir (Mutlu 2001).

Miken: Saraylarının duvarlarındaki fresklerde dini törenler ve tapınma sahneleri olmadığı gibi, saraylarda hiç şapel yapılmaması, Tanrılar kültürünün gelişmemiş olduğunu gösteriyor. İki tip mezar yapısı gelişti; Sahte kubbeli kaya odası, kubbeli mezar (Mutlu 2001).

Pers: (M.Ö. 6-4 yy.) Dini merasim, yanan bir ateş etrafında kurban kesmek, ilahilerle dans etmektir. Kutsal ateşi sürekli devam ettirmek için ateş mihrapları yapılmıştır (Ünsal 1996). Ateş mihrapları genellikle 2 metre yükseklikte bir platform üstünde, dörtgen planlı binalardır. Kutsal hücrenin önünde bir avlu bulunur. Hücrenin tavanını dört sütun taşır, ortada ateş yakılacak bir yer vardır (Mutlu 2001).



Şekil 5. Ateş mihrabı (pers) (Ünsal 1996)

Yunan: Din sanatın ve edebiyatın etkisine girmiş, şairler ve heykeltıraşlar tarafından işleyip geliştirilmiştir (Üçyiğit 1968). Dini mimari eserleri tapınaklar, sunaklar ve mezarlardır. İ.Ö. 8.yy başlarında Homeros'un destanlarıyla birlikte insan biçiminde tanrılar dünyası meydana gelmeye başladığından, tanrılarının heykellerini, eşyalarını ve kutsal hayvanlarını barındırmak için tapınaklar yapıldı. Tapınak tanrı heykelini barındıran tek odalı, ya da arka arkaya iki veya üç odadan meydana gelen, cephesi sütunlu bir yapı idi. Halk tapınağın içine giremez, tanrı heykelini ancak uzaktan seyrederek tapar ve dini törenler tapınağın önünde duran bir sunağın çevresinde yapılırdı (Mutlu 2001, Akarca 1972). Her şeyde ideal bir denge ve simetri aradılar (Roth 2000).



Şekil 6. Parteneon Tapınağı (Atina)-yunan

Roma: Başlangıçta animistik bir din olan Roma'da dinin merkezi evdi. Armağanlar insan olmayan ruhlara sunulurdu. Her evde ruhlara sunuların sunulduğu kutsal bölümler vardı. Yunanlılarla temaslarından sonra Romalılar, kent yada devlet tanrılarına Olimpia tanrılarının karakterlerinin çoğunu yüklediler (Roth 2000). Kare, dikdörtgen, yuvarlak ve kubbeli tapınak olmak üzere dört tip Roma tapınağı vardır. Ön cephedeki alanda toplanan halka dini veya siyasi konularda söylev vermek mümkündü. Kent dışında yapılan Roma mezarlıkları biçimleri yönünden özellikler gösterirler. Mezarlar; sarkofaj, kolumbarium, mozole olarak üç tiptir (Mutlu 2001).



Şekil 7. Panteon-roma

(<http://notjustanotherdolcevita.files.wordpress.com/2012/05/dscn3907.jpg>) (02.08.2013)

Eski Amerika: 16.yy da İspanyollar, “Yeni Dünya”yı kendilerine koloni yapmak için gittiklerinde, bu ülke halklarının devletleşmiş büyük uygarlıklar düzeyinde olduklarını görmüşlerdi. Bunlar arasında iz bırakanlar Meksika’daki Aztekler, Peru’daki İnkalar ve Mayalar idi (Turani 1992). Maya dini ile aztek dininde göksel ve tarımsal olaylarla bağlantılı tanrılardan oluşan bir panteon vardı (Başvuru kitapları Mitoloji 2010). Mayaların din merkezleri çok büyük boyutta kentlerdir. Kentler bir tapınak bölgesinin çevresinde gelişmiştir. Yapı türü; Basamaklı piramit ve saraydır. Piramidin tepesinde tek katlı, dörtgen planlı bir tapınak yer alır (Sanat tarihi ansiklopedisi 1983). Aztek piramitleri de aynı basamak düzenine sahiptir (Monnier 2006). İnkada

İnka imparatoruna güneş tanrısı İnti'nin yaşayan bir görünümü olarak tapılırdı (Başvuru kitapları Mitoloji 2010).



Şekil 8. Maya tapınağı

<http://toptenpk.com/top-10-tourist-destinations-in-2013/> (04.02.2014)

Hindistan'da yaklaşık dörtbin yıllık bir geçmişe sahip olduğu kabul edilen Veda'ları esas alan, kast sistemine dayanan Hinduizm, M.Ö. 6.yy. da Budizm ve Caynizm; M.S. 15.yy da da Sihizm ortaya çıkmıştır (Turani 1992).

Hinduizm: (M.Ö. 2000-1500) Veda dinine yerli kültürlerin eklenmesi ile oluşmuş bağdaştırmacı, çoktanrılı ve bölümlere ayrılmış bir dindir. Ne herkes tarafından kutsal kabul edilen bir tanrı, ne ortak ibadet şekli, ne de hiyerarşik bir örgütlenme vardır. Farklı isim ve biçimlerde yüzlerce tanrı bulunur (Dumortier 2007). Tapınak, tanrılar ve insan arasında temasın sağlandığı yerdir. Genellikle Hindu tanrısı Şiva ya da Vişnu'ya adanır. Tapınağın odak noktası tanrının tasvirinin bulunduğu merkezidir (garbhagriha) ve tapınak mimarisi dışarıdan garbhagrihaya doğru inananların hareketini sağlayacak ve tavaf olanağı veren kemerli yollarla, tanrıya yaklaşıldıkça kutsallığı artan salon ya da odalarla (mantapa) tasarlanmıştır http://tr.wikipedia.org/wiki/Hoysala_mi

marisi (04.02.2014). Mabetlerin yanında, kutsal yıkanmaya elverişli, havuz bulunmaktadır (Tümer vd. 1997).



Şekil 9. Prambanan tapınağı

<http://www.dantelsandigi.net/ork/248376-dunyadan-10-harika-tapinak.html> (06.05.2011)

Budizm: (M.Ö. 6.yy) Izdırabı giderici sekiz kollu yol ilkesine dayanır (Tümer vd. 1997). Ermişlerin küllerinin bulunduğu, çoğu kubbeli olan stupa gelişti. Stupada, kubbe dünyayı koruyan cenneti ifade eder. Yüzyıllar içinde kubbe biçimli stupalar kule biçiminde yükselen yapılara dönüştü. Din, İpek yolu boyunca doğuya doğru yayıldıkça taştan yapılmış bu kuleler Çin ve Japonya'nın zarif ahşap tapınaklarına ve pagodalarına doğru bir gelişim gösterdi (Borden vd. 2010). Bazen yuvarlak, genellikle dört ya da daha fazla kenarlı bir temel üzerine oturtulan yapı, daralarak yükselir. Bir pagodanın kat sayısı 5 ile 13 arasında değişir. Katlar daima birbirinden farklı büyüklüktedir. Üzerlerinde çepeçevre bir saçak bulunan bu katlar Tanrıların gök katlarını temsil eder <http://tr.wikipedia.org/wiki/Pagoda> (04.02.2014). Kaya tapınakları, geniş bir salon ve bir de giriş (vestibül) bölümünden ibaretti. Esas salon, kayanın içine beşik tonozlu bir oylum biçiminde oyuluyordu (Turani 1992). Budist tapınaklarda (otera) geleneksel olarak şu bölümler bulunur: Ana salon,

Eğitim salonu, Pagoda, Kapılar, Çan <http://www.gulkesen.com/index.php/gezi-notlari/1-japonya/5-japonyada-din> (04.02.2014).



Şekil 10. Budist kaya tapınak

<http://www.corbisimages.com/stock-photo/rights-managed/42-20499108/chaitya-buddhist-temple-ist-cent-bc-karli> (08.08.2011)

Caynizm: (M.Ö. 6. yy.) Özellikle şiddete başvurmama konusunu vurgulayarak, ruhani bağımsızlığı ve eşitliği amaçlar. İnsana ait en yüce mükemmelliğin ortaya çıkarılmasına uğraşır. Sevgi ve merhameti yüceltir <http://tr.wikipedia.org/wiki/Jainizm> (04.02.2014). Caynist mabedlerinde heykeller bulunmaktadır. Bu heykeller önünde ilahiler söylenir, onlara meyve ve sebze sunulur; önlerine lamba ve tüsüler konulur (Tümer vd. 1997). Jain Tapınakları, genellikle beyaz mermerden inşa edilmiştir. Bu tapınaklar, yüksek bir

platform üzerindedir. Etrafı duvarlarla çevrilidir http://www.indiapicks.com/annapurna/D_Rajput.htm (04.02.2014).



Şekil 11. Palitana tapınağı <http://tr.wikipedia.org/wiki/Jainizm> (04.02.2014)

Sihizm: (M.S. 15.yy) Monoteist, Guruyu takip etme ve Tanrı adını zikretmeye dayanır (Tümer vd. 1997). Halk arasında Altın Tapınak olarak anılan tapınak Sih inancındaki en önemli ibadethane olduğu gibi, Sih gurudwaralarının da en eskilerinden biridir. Hindistan'ın Amritsar şehrinde yer almaktadır. Tek bir tapınaktan öte büyük bir kompleksi kapsar; kompleksin ortasında ise tapınak bulunur. Tapınağı çevreleyen sunî bir göl bulunmaktadır ki bu gölün ismi AmritSar yani “Kutsal Su Gölü” veya “Ölümsüzlük Pınarı Havuzu”dur. Tapınağa dört yandan girişler bulunmaktadır ki bu hoşgörü ve açıklığın önemini simgeler. Tapınak kompleksinin içinde geçmiş Sih Gurularına, Azizlerine ve şehitlerine ait birçok türbe bulunmaktadır. Her biri tarihî bir olay veya Sih

aziziyle ilişkilendirilmiş üç kutsal ağaç bulunmaktadır http://tr.wikipedia.org/wiki/Harmandir_Sahib (04.02.2014).



Şekil 12. Altın tapınak-sihizm

<http://www.kadinlaricin.net/tatil/altin-tapinak-hindistan.htm>
(05.02.2014)

Çin'de Şanglar'ın Tanrı Kral Kültü, Çu'ların Gök'ün Çin İmparatorunu yeryüzündeki vekili olarak atadığı savı, Konfüçyüsçülük, Lao-Çe'nin Düşünceleri vardır (Şenel 1996).

Konfüçyüsçülük: (M.Ö. 6.yy) Bir vahye, bir imana, bir metafiziğe değil, insan doğasını tanımaya dayanan bireysel, toplumsal ve siyasal bir ahlak-tır (Dumortier 2007). Düzen ve hiyerarşiyi her şeyin üzerinde görür. Farklı devirlerde yapılmış binalarda sabit bir inanış sistemini yansıtan yapısal süreklilik ve Konfüçyüsçü evrenbilimi yansıtan kent planlaması ve yapı biçimi görülür. İmparator Tanrı'nın oğludur ve ona sorgusuz itaat edilmelidir. Bu nedenle, tapınak ve sarayların yanı sıra, yer ve cennet arasındaki bağı sim-

geleyen yapılara da büyük önem verir. Bütün kentler ve yapılar, aynı düzene dayanan planlama ilkelerini izler (Melvin 2009).



Şekil 13. Konfüçyüsçülük tapınağı

<http://static.panoramio.com/photos/large/36146526.jpg> (05.02.2014)

Taoizm: (M.Ö. 6.yy) Eski Çin'in dinsel mirasını ve Lao-Tzu öğretilerini M.Ö. 6. yüzyılda birleştirir. Bu din Tao'nun mistik arayışını kapsar. Doğayı tanımaya dayanan dünya ve insan anlayışı Qi'yi (temel enerji) ve karşıt fakat birbirinin içine geçmiş iki ilke olan Yin ve Yang'ı merkez alır (Dumortier 2007). Unesco'nun dünya kültür mirasları arasında yer alan Cennet Tapınağı, o dönemdeki tüm ayin ve dini ritüellerin gerçekleştirildiği yerdir. Tapınak mimarisinde daire ve kareler hakimdir. Genellikle kare şeklindeki tabanların üzerine daire şeklinde binalar yerleştirilmiştir. Kare dünyayı, daire ise cenneti temsil etmektedir. Tapınak dünya ile cennetin birleştiği noktadır. Bu sebeple de karelerle daireler çakıştırılmıştır. İmparatorun kurban için kullandığı yuvarlak yüksek sunak; insan, dünya ve cenneti temsilen üç kademede yapılmıştır. Tapınak kompleksinde oruç sarayı, müzik yazıhanesi, kutsal kasap, kutsal

mutfak, kutsal kiler gibi yapılar bulunmaktadır <http://epochtimestr.com/index.php/cennet-tapinagi> (05.02.2014).



Şekil 14. Cennet tapınağı- Taoizm (Stierlin 1997).

Japonya’da ilk halk dini Şintoizm yanında, Budizm ile Çin asıllı Konfüçyüs dini ülkede çok yayılmıştır (Turani 1992).

Şintoizm: (Tarih öncesi) Japonya’nın yerli dini olan Şintoizm, insandan üstün varlık olan ve atalardan kalan ya da doğayı temsil eden kamilere tapınma biçimlerinin bütününden oluşur. Tapınakların ucunda kutsal mekan ile insanların dünyasını birbirinden ayıran kapılar vardır (Dumortier 2007). Japon ibadet geleneğini biçimlendirmiş, ama belirli bir mimari kimlik yaratmamıştır. Çin’in ahşap yapı biçimi ve güçlü çatıları benimsenmiş, anlatım teknikleri süsleme sanatına yüksek bir zarafet kazandırmıştır. Mimari kompozisyonda simetrik ve asimetrik etkiler ile bunları dengeleyen teknikler kullanılmaya başlanır. Giderek mimaride aşırı derecede karmaşık bir kompozisyon anlayışı yerleşmeye başlar. Her öğenin uygun bir yeri ve ölçüsü vardır. Buna karşılık, öğeler, soyut bir geometrik düzen ya da simetri yerine, yapı bileşenlerinin karmaşık etkileşimine dayanır. Böylece, doğa ve sosyal hiyerarşi, ikincisinin ilkinin sonucu olduğunu ima edecek şekilde iç içe geçirilmiş olur. Bu dinin mimarlığı, doğa ve insan becerisi arasında denge kurmaya çalışır (Melvin 2009). Tapınaklarında; Torii, Komainu, arınma çeşmesi, ana salon ve adak salonu, ema, omikujı, Sahne bölümleri bulunur <http://gulkesen.com/index.php/>

gezi-notlari/1-japonya/5-japonyada-din (04.02.2014), (Başvuru kitapları Mitoloji 2010).



Şekil 15. Şintoizm tapınağı <http://cdswr.uwaterloo.ca/Shinto.html> (04.02.2014)

Yahudilik: Tanrı ile onun Yasa'sına (Tevrat) uyması gereken halkı arasında İbrahim tarafından gerçekleştirilmiş, İshak ve Yakup tarafından yenilenmiş ve Musa tarafından onaylanmış bir ahite dayanan tektanrılı bir dindir (Dumortier 2007). Yahudilik Tek tanrıya, vahye dayanan kutsal kitap ve peygambere yer vermesiyle milli dinlerden, millileştirilmiş bir ırka tahsis edilmesiyle de ilahi dinlerden farklı bir durum göstermektedir. Yahudilerin ibadet yerine sinagog denir. Dua evi, birlik, toplantı evi, eğitim evidir. Sinagog deyince ana ibadet mekanının yanı sıra küçük ibadethane, Torah gibi eğitim amaçlı mekanlar ile birlikte, haham odası, çeşme veya sarnıç gibi bir su kaynağı, tuvalet v.b. müstemilat, yemek salonu, toplantı salonu, ritüel temizlik için Mikve, Sukkot bayramında kullanılan suka çardağının da bulunduğu avlu gibi birçok yan mekan daha akla gelmelidir. Sinagoglarda en kutsal yer, Toralar'ın saklandığı ehal'dir. Ehal, yapının Kudüs'ü gösteren duvarı üzerinde yer alan bir dolap veya niş şeklindedir. Teva Torah'ın okunduğu kürsüdür (Türkoğlu 2003).



Şekil 16. Franfurta sinagog <http://tr.wikipedia.org/wiki/Sinagog> (05.02.2014)

Hıristiyanlık: Filistin bölgesinde doğmuştur. Evrensel, vahiy ve kutsal kitaba dayanan, özde tektanrılı olmakla beraber, sonradan üçlemeye (teslis) yer vermiş ilahi kaynaklı bir dindir (Tümer vd. 1997). Dini mimariye; kilise, martiryum, vaftizhane katılmıştır. Kiliseler; bazilika, merkezi planlı ve karma planlı olarak yapıldı (Mutlu 2001). Nef, narteks, apsis, kor, altar gibi kısımlardan oluşan kiliseye girince, apside doğru orta gemi boyunca yürünür. Bu yol dünyadan İsa'ya giden yol anlamına gelir. Yapı içinde dikey silmeler ve üzerin de kaburga haç tonozlarla aşağıdan yukarı bir yön kazanır ve bu hareket, “Tanrıya Doğru” bir yönelme olarak kabul edilir (Turani 1992). Loş mekan anlayışıyla, Hıristiyanlığın “asli günah” kavramından doğan karamsar ruh halini yansıtır. Daima üç nefli olarak yapılması bu dinin teslis inancından ileri gelmektedir

http://www.kultur.gov.tr/portal/arkeoloji_tr.asp?belgeno=2953 (14 Şubat 2003). Planı haça geçirilmiş (Hz.) İsa imajını aksettirir (Bammat 1987). Gotik yapı, ince, zarif bünyesi ile muazzam tonozları taşır görünmekte ve büyük ışıklı pencereleri yüzünden, dayanıksızmış hissini vermektedir. Bu bakımdan, katedrallerin mucizevi bir etki altında olduğu kabul edilmektedir (Turani

1992). Cennet dünya ile kıyaslanamayacak kadar mükemmeldir. Fakat matematiksel saflık ve ışığın varlığı ilahi güzelliği dünyaya getirmeyi mümkün kılar. Matematiksel oranlarla düzenlenmiş farklı taş kaburgalar arasındaki bo-yut ve ilişkiyle, özenle işlenmiş vitraylardan katedrallerin içine süzülen ışıkla, cennete yeryüzünden bir bakış olanağı sağlar. Mükemmel cennet ile kusurlu dünya arasında köprü kurmak mimarlığın amaçlarından biridir (Melvin 2009).

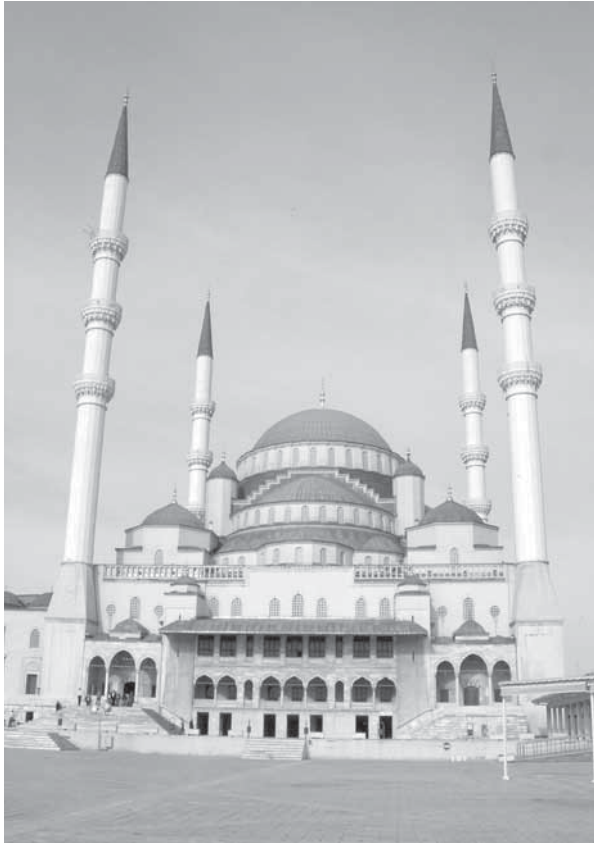


Şekil 17. Duoma Katedrali

<http://www.layoverguide.com/wp-content/uploads/2009/11/Milan-Cathedral-Duomo-di-Milano-in-Milan-Italy.jpg> (05.08.2013)

İslam Dini: M.S. 7.yy.da Arabistan'da doğdu. Evrensel bir dindir. İslam, dünya-ahiret dengesini kurarak, orta yolu tavsiye ederek, insanların birlik içerisinde beraberce huzurlu olarak yaşamalarını amaç edinir (Tümer 1997). Dünya-dünya ötesi karşıtlığı olmadığından dinsel ve din dışı sanat arasında hiçbir karşıtlık bulunmaz. Cami, çoğu zaman dört bir yanı sütunlu revaklarla çevrili ve ortasında genellikle bir şadırvan bulunan dört köşeli bir avludan, ibadetin ve toplantıların yapılmasına yarayan büyük bir kapalı mekandan ve minareden oluşur (Sanat tarihi ansiklopedisi 1983). Duvarları, tavanları kaplayan soyut ve bitkisel süslemeler, sonu olmayan bir doku arz etmektedir. Mistik doku ebediliğin, ölümsüzlüğün bir formülü gibi gelir (Turani 1992). İslam'da esas unsurların hepsi tevhid ilkesi ile birbirlerine bağlanmıştır. Tevhid'in estetik ifadesi: Soyutlama, modüler yapı, birbirini takip eden kombinasyonlar, tekrar, dinamizm, karmaşıklık olarak ifade edilmiştir (Raci vd. 1999). Kubbe-

ler, gizemli boşluk etkisi ile kutsal bir hava verdiği gibi, dikkatin yoğunlaştığı merkezi de teşkil eder. Değişik işlevleri karşılamak amacıyla ayrı yapıların tasarlanmaya başlaması sonucunda külliyeler ortaya çıkmıştır. Genellikle dış avlu, iç avlu, cami içi olmak üzere üç ana bölüme ayrılmaktadır (Keleş vd. 2001). Mekke istikametini gösteren, duvara açılmış bir niş olan mihrabı, cuma günleri hutbenin okunması için vaaz kürsüsü olan mimberi ve müminlerin namaza çağrılmasında yararlanan minareyi kapsamaktadır (Bammat 1987, Dickie 1996, Grabar 1998). Namaz kılma sırasında ön sıraların daha makbul oluşu, safların uzun olmasını ve sonuçta mekanın enine büyümesini doğurmuştur (Günay 2002). Mükemmel yaratılış düşüncesine uygun olarak, farklı parçalar arasında denge kurmayı amaçlar. Camilerin mimari karakteri, öteki kültürlerden gelen minare ve kubbe gibi özelliklerin yanı sıra, basit ama zengin bir biçimde bezenmiş öğelerin tekrarına dayanır (Melvin 2009).





Şekil 18. Kocatepe cami







3. SONUÇLAR

Din mimariyi biçimlendiren en önemli faktörlerden biridir. Her dinin kendine özgü dini mekanları vardır. Mesela; ebediliğin sembolü olan piramitlerin masifliği Mısırlıların değişmez evren görüşünü, ziguratlar ve maya tapınaklarında basamaklı olarak gökyüzüne yükselen tapınaklar yaparak insanları cennete yaklaştırma ideali, Tanrı için yapılan Yunan tapınaklarında görülen denge, Yunan felsefesindeki denge idealinin, ince, zarif bünyesi ile mucizevi bir etki altında görülen gotik katedrallerin yukarıya doğru yükselişi tanrıya doğru bir yönelmenin ifadesidir.

Dini oluşturan kavramların ya da alt kavramların her tasarımcı açısından anlatılmak istenen farklı bir dili vardır. Bu dil mimar aracılığıyla anlamsal ve dizimsel olarak sunulmakta ve kullanıcı bu kurguyu daha çok dizimsel boyutta yorumlamaktadır. Dini yapılarda anlamsal ve dizimsel boyut analizleriyle dini kavramların etkisinin analiz edilmesi, soyut değerlerin somut biçimlere ve sonuçlara ulaşması gerekmektedir.

Tablo 1. *Din, Uygarlık ve Mimarlık*

Paleolitik	Neolitik
	
<p>Boğa ve geyikler, Le Portel mağarası, Fransa (Sanat tarihi ansiklopedisi 1983)</p>	<p>Stonehenge http://www.google.com.tr/search?q=neolitik+mimari (16.05.2013)</p>

<p><i>Mısır</i></p> 	<p><i>Mezopotamya</i></p> 
<p>Gize Piramitleri http://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:All_Gizah_Pyramids.jpg (05.02.2014)</p>	<p>Zigurat http://www.merakname.com/depo/mezopotamya.jpg (16.05.2013)</p>
<p><i>Girit</i></p> 	<p><i>Miken</i></p> 
<p>Konosos sarayı http://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:Knossos_Palais_2.JPG (16.05.2013)</p>	<p>Atreos mezarı http://www.google.com.tr/search?q=atreus+mezar (16.05.2013)</p>
<p><i>Pers</i></p> 	<p><i>Yunan</i></p> 
<p>Ateş mihrabı http://www.fouman.com/Y/Image/History/Sassanid_Fire_Temple_Elam.jpg (16.05.2013)</p>	<p>Parthenon tapınağı, Atina</p>

<p><i>Roma</i></p>  <p>Maison carree http://img341.imageshack.us/img341/6471/maisoncarree.jpg (16.05.2013)</p>	<p><i>Eski Amerika</i></p>  <p>Maya tapınağı http://media-3.web.britannica.com/eb-media/27/93027-050-37916C7D.jpg (16.05.2013)</p>
<p><i>Şintoizm</i></p>  <p>Fuşimi inari tapınağı http://www.japan-guide.com/e/e3915.html (01.08.2011)</p>	<p><i>Hinduizm</i></p>  <p>Angkor Wat http://www.turizmtrend.com/foto-galeri/asyanin-unlu-tapinaklari/81/sayfa-3/ (08.03.2013)</p>
<p><i>Budizm</i></p>  <p>Sanchi stupa http://www.destination360.com/asia/india/images/s/sanchi.jpg (16.05.2013)</p>	<p><i>Caynizm</i></p>  <p>Ranakpur tapınağı http://www.turizmtrend.com/foto-galeri/asyanin-unlu-tapinaklari/81/sayfa-3/ (08.03.2013)</p>

Sihizm



Altın tapınak
http://tr.wikipedia.org/wiki/Harmandir_Sahib (09.08.2011)

Konfüçyüsçülük



Konfüçyüs tapınağı
<http://turkish.cri.cn/chinaabc/chapter22/chapter220109.htm>
(10.08.2011)

Taoizm



Altın tapınak
http://www.easyoops.com/img/art/golden_pavilion/temple_14.jpg
(10.08.2011)

Yahudilik



Sinagog, Köln
<http://tr.wikipedia.org/wiki/Sinagog>
(05.02.2014)

Hıristiyanlık



Chartres katedrali (Sanat tarihi ansiklopedisi 1983)

İslam



Sultan Ahmet Camii, İstanbul

Kaynaklar

- Anonim (1983). *Sanat Tarihi Ansiklopedisi Görsel Güzel Sanatlar Ansiklopedisi*. İkinci Baskı, Görsel Yay.
- Anonim (2010). *Başvuru Kitapları Mitoloji*. İkinci Baskı, Ntv Yay.
- Akarca, Aşkırdil (1972). *Yunan Arkeolojisinin Ana Çizgileri I Şehir ve Savunması*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Ataç, Mete (1981). “İslam Mimarlığı Kavramı Bir Geleneksel Kültür Kavramıdır”. *Mimarlık*. S.11:51-59.
- Bammat, Necmüddin (1987). “İslam’da Mekan Anlayışı”. *İlim ve Sanat*. S.3-4:41-50.
- Borden Daniel, Elzanowski Jerzy, Lawrenz Cornelia, Miller Daniel, Smith Adele, Taylor Joni (2010). *Başvuru Kitapları Mimarlık*. İkinci Baskı, Ntv Yay.
- Challaye, Felicien (1998). *Dinler Tarihi*. Çev. Samih Tiryakioğlu, Dördüncü Baskı, İstanbul: Varlık Yay.
- Childe, Gordon (1995). *Tarihte Neler Oldu*. Altıncı Baskı, İstanbul: Alan Yay.
- Dickie, James (1996). *Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs, Architecture of the Islamic World*. İkinci Baskı, London: Thames and Hudson. S.15-47.
- Dumortier, Brigitte (2007). *Dinler Atlası inançlar, ibadetler ve ülkeler*. İkinci Baskı, Ntv yay.
- Grabar, Oleg (1998). *İslam Sanatının Oluşumu*. Birinci Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yay.
- Günay, Reha (2002). *Mimar Sinan ve Eserleri*. Birinci Baskı, İstanbul: Yem Yay.
- <http://cdswr.uwaterloo.ca/Shinto.html> (04.02.2014)
- <http://epochtimestr.com/index.php/cennet-tapinagi> (05.02.2014)
- <http://img341.imageshack.us/img341/6471/maisoncarree.jpg> (16.05.2013)
- <http://media-3.web.britannica.com/eb-media//27/93027-050-37916C7D.jpg> (16.05.2013)
- <http://notjustanotherdolcevita.files.wordpress.com/2012/05/dscn3907.jpg> (02.08.2013)
- <http://static.panoramio.com/photos/large/36146526.jpg> (05.02.2014)
- <http://toptenpk.com/top-10-tourist-destinations-in-2013/> (04.02.2014)
- http://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:Abu_Simbel_Temple_May_30_2007.jpg (01.08.2013)
- http://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:All_Gizah_Pyramids.jpg (05.02.2014)
- http://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:Knossos_Palais_2.JPG (16.05.2013)
- http://tr.wikipedia.org/wiki/Harmandir_Sahib (09.08.2011)
- http://tr.wikipedia.org/wiki/Hoysala_mimarisi (04.02.2014)

- <http://tr.wikipedia.org/wiki/Sinagog> (05.02.2014)
- <http://tr.wikipedia.org/wiki/Jainizm> (04.02.2014)
- <http://tr.wikipedia.org/wiki/Pagoda> (04.02.2014)
- <http://turkish.cri.cn/chinaabc/chapter22/chapter220109.htm> (10.08.2011)
- <http://www.arkitera.com/webrehberi/mimarlikvesanattarihi> (18 Mart 2003).
- <http://www.corbisimages.com/stock-photo/rights-managed/42-20499108/chaitya-buddhist-temple-ist-cent-bc-karli> (08.08.2011)
- <http://www.dantelsandigi.net/ork/248376-dunyadan-10-harika-tapinak.html> (06.05.2011)
- <http://www.destination360.com/asia/india/images/s/sanchi.jpg> (16.05.2013)
- http://www.easyoops.com/img/art/golden_pavilion/temples_14.jpg (10.08.2011)
- <http://www.epistemica.com/wp-content/uploads/2012/05/Ur-Ziggurat.jpg> (02.08.2013)
- http://www.fouman.com/Y/Image/History/Sassanid_Fire_Temple_Elam.jpg (16.05.2013)
- <http://www.google.com.tr/search?q=atreus+mezar> (16.05.2013)
- <http://www.google.com.tr/search?q=neolitik+mimari> (16.05.2013)
- <http://www.gulkesen.com/index.php/gezi-notlari/1-japonya/5-japonyada-din> (04.02.2014)
- http://www.indiapicks.com/annapurna/D_Rajput.htm (04.02.2014)
- <http://www.japan-guide.com/e/e3915.html> (01.08.2011)
- <http://www.kadinlaricin.net/tatil/altin-tapinak-hindistan.htm> (05.02.2014)
- http://www.kultur.gov.tr/portal/arkeoloji_tr.asp?belgeno=2953 (14 Şubat 2003).
- <http://www.layoverguide.com/wp-content/uploads/2009/11/Milan-Cathedral-Duomo-di-Milano-in-Milan-Italy.jpg> (05.08.2013)
- <http://www.merakname.com/depo/mezopotamya.jpg> (16.05.2013)
- <http://www.turizmtrend.com/foto-galeri/asyanin-unlu-tapinaklari/81/sayfa-3/> (08.03.2013)
- Keleş Gülay, Usta Ayhan, Tuluk Ömer İskender (2001). *Anadolu Türk Mimarlığı İçin Görsel Sözlük*. Birinci Baskı, Trabzon: Sonhaber Yay.
- Mc Neill, William Hardy (1994). *Dünya Tarihi*. Çev. Alaeddin Şenel, Üçüncü Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.
- Melvin, Jeremy (2009). *İzmler Mimarlığı Anlamak*. Çev. Murat Şahin, İkinci Baskı, İstanbul: Yem Yay.
- Monnier, Gerard (2006). *Mimarlık Tarihi*. Birinci Baskı, Ankara: Dost Yay.
- Moscati, Sabatino (1985). *Mezopotamya Sanatını Tanıyalım*. İstanbul: İnkılap Yay.
- Mutlu, Belkıs (2001). *Mimarlık Tarihi Ders Notları 1*. İkinci Baskı, İstanbul: Mimarlık Vakfı Enstitüsü Yay.

- Örnek, Sedat Veyis (2000). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Dördüncü Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Raci El-Faruki İsmail, Lamia El-Faruki Luis (1999). *İslam Kültür Atlası*. Çev. Mustafa Okan Kibaroglu vd., Üçüncü Baskı, İstanbul: İnkılap Yay.
- Roth, Leland (2000). *Mimarlığın Öyküsü*. Birinci Basım, İstanbul: Kabcacı Yay.
- Schulz, Christian Norberg (1983). *Meaning in Western Architecture*, Italy: Rizzoli.
- Sinemoğlu, Nermin (1984). *Sanat Tarihi Tarih Öncesinden Bizansa*. İstanbul: Milli Eğitim Yay.
- Stierlin, Henri (1997). *Encyclopedia of World Architecture*. Spain: Evergreen.
- Şenel, Alaeddin (1996). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Beşinci Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Taşkıran, İlker Hüseyin (1997). *Yazı ve Mimari*. Birinci Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Turani, Adnan (1992). *Dünya Sanat Tarihi*. Dördüncü Baskı, İstanbul: Remzi Yay.
- Tümer Günay, Küçük Abdurrahman (1997). *Dinler Tarihi*. Üçüncü Baskı, Ankara: Ocak Yay.
- Türkoğlu, İnci (2003). “Yahudi Geleneğinde Sinagog”. *Toplumsal Tarih 112*, S.4:10-17.
- Üçyiğit, Ekrem (1968). *Batı ve Doğu medeniyetleri arasında Tarih Boyunca Türkiye’de Milliyet, Din ve Devrim, Din ve Biz*. Ankara: İş Yay.
- Ünsal, Behçet (1996). *Mimari Tarihi*. Üçüncü Baskı, İstanbul: İ.Y.T.O. Yay.

TİPOLOJİK YAKLAŞIM VE İBN HALDUN İLE FARABI'NİN TOPLUM GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE

Sefer YAVUZ*

Öz

Tipolojiler sosyal bilimlerde ve özellikle de sosyolojide kullanılan sınıflayıcı yapılardır. Çeşitli kriterlere dayanarak tipolojiler oluşturulabilir. Tipolojiler en az iki ideal tipten meydana gelmelidir. İbn Haldun'un Bedevi Umran-Hadari Umran ayrımı ile Farabi'nin Fazıl Toplum-Fazıl Olmayan toplum görüşleri de tipolojik bir bakış açısıyla incelenebilir. Bu iki toplum tipolojisi benzerliklerle birlikte bir takım farklılıklara da sahiptir. Bu çalışmada tipolojik yaklaşım çerçevesinde her iki toplum tipolojisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadari Toplum, Bedevi Toplum, Fazıl Toplum, Fazıl-olmayan Toplum, Tipoloji.

Abstract

On Ibn Khaldun's And Al-Farabi's Society Ideas in terms of Typological Approach

Typologies are structures used in social science and sociology. Typology can be created based on various criteria and consist of two ideal types at least. It can be studied Ibn Khaldun's Badawi Umran-Hadari Umran and Farabi's Virtuous Society and Non-virtuous Society by typological perspective. These two society typologies have similarities as well as some differences. In this paper, it is analyzed the two typology on the basis the typological approach.

Keywords: Umran Hadari, Umran Badawi, Virtuous Society, Unvirtuous Society, Typology.

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; seferyavuz@hitit.edu.tr

GİRİŞ

Tipolojik yaklaşım bir tür kategorize veya sınıflamayı ifade eder. Sınıflama / sınıflandırma ise araştırma alanındaki bilgilerin kodlanması yoluyla fenomenlerin karşılaştırılmasının ön koşuludur (Rayner 1979: 18). Sosyal Bilimler ve Sosyolojide toplumsal organizasyonlar ya da insan toplumlarının ikili olarak sınıflandırılması oldukça yaygındır: H. Spencer'ın militan-endüstriyel; Tönnies'in cemaat-cemiyet, E. Durkheim'in mekanik-organik dayanışma, P. Sorokin'in tek bağlı-çok bağlı, Redfield'in folk-yerleşik ve Becker'in kutsal-seküler ayrımları bunlardan bazılarıdır (Baali 1998:102).

Tipoloji “örnekçeleme” olarak da isimlendirilir (Kılıç 2003: 34). Sosyolojide tipolojiler oluşturarak konuyu ele almak oldukça yaygın iken, ülkemizde din sosyolojisinde tipolojik yaklaşımı esas alarak yapılan çalışmaların sayısı yok denecek kadar azdır (Kılıç 2003: 38).

Bu çalışma, Müslüman geleneğin önemli düşünürlerinden İbn Haldun ve Farabi'nin toplum görüşlerinin tipolojik yaklaşım çerçevesinde ele alınabileceği varsayımına dayanmaktadır. Bu amaçla hem bedevi-hadari toplum ve hem de fazıl-fazıl olmayan toplum tiplerine özgü karakteristikler analiz edilecek, her iki toplum tipolojisinin kesiştiği noktalardan hareketle bir değerlendirme yapılacaktır.

TİPOLOJİK YAKLAŞIM

Günümüzde Sosyolojide kullanıldığı şekliyle tipoloji; bir olgu ya da süreci ayırıcı özelliklerine dayanarak soyut bir kalıp içinde biçimlendirme olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda o, sınıflayıcı bir şema (Kılıç 2003: 39) olarak görülebilir. Dolayısıyla tipolojiler, toplumsal nesne, grup, davranış şekilleri ve kültürel değerleri, aralarından soyut örnekler, tipler seçerek kategorileştirmede kullanılan analitik yapılarıdır denebilir (Kirman 2003: 34).

Tipolojiler, ideal tiplerden meydana gelir. Bir tipoloji en az iki ideal tipten meydana gelmelidir. İdeal tipler birbirine benzer / ortak özellikler taşıyan tek tek üyelerin / toplumsal fenomenlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan yapılarıdır (Kılıç 2003: 39). Dolayısıyla ideal tipler ve onların meydana getirdiği tipolojinin oluşumunda olguların sayısından çok, olgular arasında gözlemlenen tipik özelliklerin önem kazandığı ortaya çıkmaktadır (Kirman 2003:

34). Bu bakımdan tipoloji, başka boyutuyla da bir özellik alanının daraltılması işlemidir denebilir (Capecchi 1968: 9).

Her ne kadar Platon'a kadar geriye götürülebilse de sosyal bilimlerde kullanıldığı şekliyle tipolojik yaklaşımın şekillenmesinde Max Weber'in eşsiz yeri yadsınmaz.¹ Weber, tarihsel-toplumsal gerçeklik alanında belirli ideal tiplerin kurularak herhangi bir özel anlamlar dünyasının nesnel biçimde incelenebileceğini ortaya atmıştır (İnal 1994: 221). Weber, aynı zamanda din sosyolojisinde dini grup incelemeleriyle ilgili olarak tipoloji geliştiren ilk sosyolog olarak görülmektedir (Kılıç 2003: 40-41.)

Platonik ideal tiplerle Weberyen ideal tiplerin önemli farklılıklar taşıdıklarını da belirtmek gerekir. Rayner'a göre, en belirgin ayrım bir varlık alanına karşılık gelip-gelmeme noktasında düğümlenmektedir. Öyle ki, Platon ideal tiplerin formlar dünyasında ontolojik olarak var olduklarına inanırken, Weber'in yaklaşımında ideal tipler az veya çok sosyal gerçeklikle ilişkili olan bazen de ilişkili olmayan, sadece araştırmacının amacı ve karşılaştırma için oluşturulan sezgisel soyutlamalardır (1979: 26).

R. Aron'a göre ise Weber'in bakış açısından ideal tip, "anlama" kavramıyla yakından ilgilidir. Onun ideal tip yaklaşımı bir yönüyle tarihsel örneklerin ideal tipleridir. "Kapitalizm ya da Batı Şehri" tipleri buna örnektir. Bu amaçla anlaşılır bir bütün kurmak için tarihsel bütünlük içinde belirli sayıda özellik seçilir. Bu özellikler bazen geneldir; "kapitalizm"de olduğu gibi ekonomik bir rejimin tümünü ifade eder; bazen de "Batı şehri" ideal tipinde olduğu gibi benzersizdir (1994: 360).

Diğer taraftan Freyer'e göre ideal tipler, sosyolojinin konu alanıyla ilgili genellemelere ulaşmada kullanılan yol ya da vasıtalar. Ancak bu anlamda ideal tipler "en iyi", "en mükemmel" olanı ifade için kullanılan "ideal" yapılarla karıştırılmamalıdır.² İdeal tipler daha ziyade herhangi bir sosyal konuda en önemli ve genel özellikler dikkate alınıp, münferit özellikler atılmak suretiyle elde edilen "soyut", "saf tipler" ya da "model tiplerdir" (1968: 180).

1 Weber'in ideal tiplerle ilgili en kayda değer açıklamalarının 1904 tarihli "Die Obiektivitiit Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolischer Erkenntnis" ile 1922'de ölümünden sonra basılan "Wirtschaft und Gesellschaft" isimli iki çalışmada yer aldığı belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk.; Capecchi 1968: 15.

2 Kılıç Freyer'in aksine Weber'in yaklaşımında ideal tipin, mükemmel tip anlamına geldiğini belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Kılıç 2003: 40-41.

Ayrıca bazı yazarların belirttiği gibi ideal tipler birer varsayım olarak da görülebilir. Weber’in tipler ve bu tiplere dayanarak söyledikleri buna örnektir (Freund 1997: 82). Çünkü ideal tipler “anamlı eylemlerden” geliştirilen bir tür toplumsal kategorilerdir. Dış toplumsal dünyayı tarihi bir düzenlilik içinde algılayabildiğimiz, araştırmacının kendinden, kendi zihninden yola çıkarak oluşturduğu düzen ilkeleri; başka ifadeyle, dış toplumsal dünyayı içeriden algılama ilkeleridir (Çiftçi 1997: 82).

Genelleştiren bütün kavramlar gibi somut gerçeklerden uzak (Freyer 1968: 180), olguyu tamamen kapsamayan, tarihin değişik anlarında birçok kez karşılaşılan genel durumun bir yönünün anlatıldığı yapılar (Aron 1994: 360) olduklarından, ideal tipler ve tarihsel tikeller arasında birebir bir örtüşme beklemenin de yanlış olacağı belirtilmektedir (Kılıç 2007: 39). Bu nedenle olsa gerek Freund, Weber’in ideal tip anlayışının ancak sunduğu sebeplilik sayesinde bilimsel bir geçerliğe kavuşacağı yoksa varsayımdan öteye geçemeyeceğini söyler. (1997: 82) Yine bu çerçevede bir sosyal grup tarafından paylaşılan sosyal tiplerin her zaman rasyonel olmayabileceği belirtilmektedir. Yani bu soyut kategoriler kavramsal olarak son derece açık olmakla birlikte empirik olarak realitede resmedilemeyebilir. Capecchi’ye göre sosyal tipler eğer realitede resmedilemiyorsa bir ütopyadır. Ona göre ütopya gerçekleşmesi muhal olan değildir. “Gerçekliğin bazı elementlerine kavramsal vurgu” anlamı taşıyan, başka bir ifadeyle olması gerekeni ifade eden, normatif modellerdir (1968: 15).

Diğer taraftan ideal tipler, sınıflı ve ayrı “doğal” grup oluşturan bir empirik bireyler kümesinin en genel özelliklerini temsil etmek için, tümevarımsal olarak oluşturulduğundan, bir bakıma tarihsel olarak bireylerin ideal formdan sapmasına sebep olan hatalardan arındırılmış bir yapıyı da temsil eder (Rayner 1979: 18). Bu yapı aynı zamanda tipik her bir fenomen hesaba katılarak dışlamsal ya da içlemsel sınıflandırmaya tabi tutulur (Marradi 1990: 129). Fenomeni sınıflandırmak, onlar arasında açıkça görünmeyen ilişkileri arama ve tahmin etme ile sürekli meydana gelmeyen, açıkça görülebilecek ilişkileri de dışlamamıza izin verir. (Rayner 1979: 18). Dolayısıyla bir başka açıdan tipler herhangi bir ontolojik görev ve içerikten bağımsız (Marradi 1990: 149-150) sınıflar olarak bir taraftan birbirini dışlamalı, diğer taraftan ortaklaşa bir kapsama da sahip olmalıdır (Marradi 1990: 140-141). Dışlamalıdır çünkü eğer ideal tipi oluşturan listedeki birimler arasında bir tipten başka bir tipe geçiş

şeklinde bir değişiklik gerçekleşirse “birbirinden farklı olma”, “kendine özgü olma” durumu ihlal edilmiş olur. Maraddi konuyla ilgili şöyle bir örnek vermektedir; seküler-açık politik sistemler ve merkezi-agresif politik sistemler olmak üzere iki ideal tip düşünelim. Bu ikisi aynı tipoloji içinde bulunamaz çünkü mevcut politik sistemler her iki tip içerisinde de yer alabilir (1990: 140-141) Diğer taraftan bir kapsam ilişkisi de içermelidir, başka bir ifadeyle bir tipin birimleri / üyeleri, ilke olarak karşılıklı yer değiştirebilir olmalıdır. Çünkü bir sınıf içindeki bir nesne hakkında bildiklerimiz aynı zamanda, en geniş anlamıyla da olsa onlar arasında tespit edilen benzerlikle o sınıftaki diğer objelerle ilgili bildiklerimizi de temsil eder (Rayner 1979: 18).

Aynı zamanda ideal tiplerin en spesifik olandan en genel olana doğru bir hiyerarşik düzen de içermesi gerektiği belirtilmektedir. Bunun metodolojik mantığı, bir tipolojinin kategorilerinin spesifikten genele doğru geçişli adımlar içermesidir. Ancak kategorilerin hiyerarşik düzeni bir bakıma değerlendirici yön ifade ettiğinden bir dezavantaj olarak da görülmektedir (Rayner 1979: 18- 20).

Diğer taraftan ideal tipler arasındaki kavramlaştırmalar farklılıklar gösterebilir. Bu farklılıklar kökten ya da dereceli farklılıklar olabilir. Örneğin Psikolojideki içe dönük-dışa dönük, Sosyolojideki; cemaat-cemiyet, kutsal toplum-seküler toplum, din sosyolojisindeki dörtlü; “ecclesia”, “demomination”, “sect” ve “cult” ayrımları gibi (Kılıç 2007: 39).

V. Capecchi, bir tipolojiyi karakterize eden temel prensipleri ortaya koyarken zaman-mekan ilişkisi, soyutlama, normatiflik, kompleks yapı, değişkenler arasındaki ilişki, temsil derecesi ve ölçüm seviyesi gibi boyutlara dikkat çekmekte (1968: 11), bunlardan özellikle ilk dördünün klasik sosyoloji geleneğinde önerilen tipolojileri açıklamada önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir (1968: 15).

Buna göre ilk olarak bazı tipolojilerde zaman-mekân ilişkisi ön plandadır. “Modern kapitalizm”, ve “ortaçağ Hristiyanlığı” gibi ideal tiplerin yer aldığı tipolojiler bunlardandır. Bunun karşısında yer alan tipolojiler ise, zaman-mekan ilişkisi, herhangi bir tarihsel ve toplumsal bağlam belirtmezler. David Reisman’ın “kendi yönelimli”, ya da Weber’in otorite ile ilgili “rasyonel”, “geleneksel” “karizmatik” ayrımlarında olduğu gibi. (Capecchi 1868: 11-12).

İkinci olarak bazı tipler soyutlamaya yer verme ya da yer vermeme noktasında ayrılabilir. Burada, realiteden alınan özelliklerin, realitenin en önemli yönünü temsil ettiğini iddia etmeksizin, bütün içindeki bir tipolojiye doğru yeniden kompoze edilişi söz konusudur (Capecchi 1868: 12). Capecchi'ye göre soyut tipolojilerden biri Max Weber'in "Robinsonian Economy" teorisidir. Yine bütün ideal şehirler ve ütöpik toplum tipleri bu gruba girer. Bunlar, gelecekte realize edilebilecek hipotezler ya da belli bir gerçekliği karşılaştırmak için standartlar taşımasına rağmen, geçmiş ya da şimdiki zamanda belli bir realite izi taşımazlar (1868: 11).

Bir diğer boyut normatifliktir. Normatif tipler hem davranışın bireysel seviyedeki standartlarını hem de henüz gerçekleşmemiş bir toplumdaki inşasını içerir. Normatif tipler aynı zamanda soyut tiplerdir, gerçekliğin nasıl "olması gerektiği"ni temsil ederler (Capecchi 1868: 12).

Kompleks yapı boyutuna gelince, bu başlık altında dikkate alınan, değişkenlerin türleri ve sayılarına bağlı olarak az ya da çok kompleks olmalarıdır. Örneğin bir müşteri tipolojisi formüle etmek için ekonomik değişkenler hesaba katılmalı, belki buna sosyolojik ve psikolojik bir inceleme de eklenmelidir. Bu şekilde araştırmada az ya da çok kompleks bir yapı bulunmak zorundadır. Bu tür durumlarda gerçek ya da gerçek olmayan tipler arasında bir karşıtlık bulunması sorun değildir (Capecchi 1868: 13).

Özetle Capecchi'ye göre klasik sosyolojide ideal tipler öngörülemez-öngörülebilir, soyut-soyut olmayan, tarihsel-tarih dışı ya da zaman-mekan ilişkisine sahip-sahip olmayan, normatif-normatif olmayan, az kompleks çok kompleks olmak üzere çeşitli bakımlardan analiz edilebilir (Capecchi 1868: 18).

Netice itibarıyla en az iki ideal tipten meydana gelen bir tipolojinin, ilgili olduğu konuyu bütün yönleriyle açıkladığı öne sürülemez (Kirman 2003: 34-35). Sınırları, sınıflama başta olmak üzere, sosyal analizlerde fenomenler ya da fenomen kümeleri arasında ayırım yapmaya imkan verme (Kılıç 2007: 39), araştırmacının amacı doğrultusunda, bütünle bağlar kurma, fenomenler ve örnek durumlar arasındaki ilişkileri tespit etme ve dolayısıyla çeşitli çıkarımlar yapmaya imkan sağlamaktan ibarettir. Böylece, olaylar ve olgular hakkında teorik açıklamalar geliştirebilmek ve analitik karşılaştırmalar yapabilmek amacıyla sıkça kullanılan bir araştırma ve açıklama yöntemi haline gelmişlerdir (Kirman 2003: 34).

Ancak tipolojiler oluşturmak diğer taraftan basit bir fenomenal tanımlama olarak da açıklanamaz. Çünkü her ne kadar tam anlamıyla nedensel bir açıklamaya izin vermese de (Rayner: 1979: 19), bir başka açıdan bakıldığında, bir bakıma nedenselliğin ötesine geçerek bir sosyal durumu üreten niyetsel öze de ulaşmayı hedefleyen (Çiftçi 2004: 45) daha derin bir anlamaya imkân sağlamaktadırlar.

İBN HALDUN'UN TOPLUM ANLAYIŞI

İbn Haldun'un toplum görüşleri, büyük oranda, Onun İlm-i Umran açıklamaları ve bu yeni ilmin konusuyla ilgili Mukaddime'deki değerlendirmelerinden meydana gelmektedir. Ona göre İlm-i Umran, umranı, yani umrandan ibaret olan insan toplumlarını konu alır (Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yavuz 2013). O Mukaddime'de şöyle der: “Malum olsun ki, tarihin hakikati, alemdeki ümrandan ibaret olan insan cemiyetinden haber vermektir. Bu da âlemin umranı ve bu umranın tabiatına arız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine galip olmalarının neveleri gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, devletler, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer ahvaldir” (Mukaddime I 1988: 252).

İbn Haldun'un İlm-i Umranı, akli / felsefi ilimler kategorisi altında değerlendirdiği görüşleri ağırlık kazanmaktadır. Buna göre, akli ilimler-nakli ilimler ayrımı İbn Haldun'un, cismânî âlem-emir âlemi ayrımına dayanmakta; cismani âlem, “kesbî ilimler” de diyebileceğimiz akli / felsefi ilimlere karşılık gelirken; emir âlemi ise, “vehbi ilim” denen nakli / dinî ilimlere karşılık gelmektedir (Akyol 2011: 35). İlm-i Umran bu ayrımında akli / felsefi ilimler kategorisi altında yer alır. Diğer taraftan İbn Haldun'un tarih, siyaset, sosyoloji ve ekonomiyi içeren yeni yaklaşımıyla bu ikili ayrıma bir üçüncü kategori daha ekleyerek, Medeni İlimler kategorisini oluşturduğu görüşleri de (Canatan 2005: 24) Onun ortaya attığı yeni ilim İlm-i Umran ve onun yeri ile ilgili açıklamaların temelini oluşturmaktadır.

Günay'ın da belirttiği gibi Mukaddime baştan sona umranın tezahürlerinin objektif incelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır (1986: 76). Bu çerçevede sosyal fenomenler arasındaki sebep-sonuç ilişkisi hedef alınarak, örgütlü bir sisteme sahip olduğu düşünülen toplumun, bir başka ifadeyle insan mede-

niyetinin / medeniyetlerinin çeşitli aşamalarındaki doğal yapısı açıklanmaya çalışılır. Al-Hamdi, İbn Haldun'un bu uğraşta en çok üzerinde durduğu noktalardan birinin, ekonomi ile politika arasındaki etkileşim olduğunu belirtmektedir (2006: 3).

İlm-i Umran'ın yaklaşımında toplum, bir tasarı veya farazi bir yapıyı temsil eden "ideal toplum" değil; aksine "umrân" ve ona özgü bütün haller çerçevesinde tarihte fiilen gerçekleşmiş toplum düzeni / düzenleridir (Mukaddime I 1988: 452). Bu çerçevede Choudhury ve Bayu Silvia'ya göre İbn Haldun, yaşadığı dönemde Kuzey Afrika'da hüküm süren sosyal ve ekonomik durumları gözleyerek, sosyal diyalektikleri açıklamaya çalışmıştır (2008: 50).

İbn Haldun'a göre insan için toplum zorunludur. Umran adını verdiği insan toplumu üzerinde konuşurken her şeyden önce sosyal organizasyon ve toplumun zorunluluğunu belirterek başlar. Çünkü insan da bir çeşit hayvandır ve bundan dolayı da bir takım temel ihtiyaçlara sahiptir. Bunları karşılamak için İbn Haldun'un ifadesiyle "kendi cinsinden" canlıların yani diğer insanların yardımına muhtaçtır. İhtiyaçlardan kaynaklanan yardımlaşma sonucu toplum meydana gelir (Mukaddime I 1988: 272-273).

İbn Haldun toplumun zorunluluğunu ortaya koyduktan sonra temelde üç boyutta değerlendirilebilecek bazı açıklamalar yapar. Bunlardan birincisi ekonomik hayat, ikincisi sosyal psikolojik bir çözümlemeyi ifade eden asabiyet ve üçüncüsü de yine bir başka ihtiyaçtan, toplumun siyasi otorite ihtiyacından kaynaklanan siyaset / devlet boyutudur. İbn Haldun'un Mukaddime'de İlm-i Umran'ın konusunu açıklarken Bedevi Umran-Hadari Umran ayrımını ortaya koyarak, yukarıda belirtilen üç boyut üzerinden analizler yaptığı gözlenmektedir.

Katsiaficas'a göre İbn Haldun'dan önce bedevi toplum ve hadari toplum ayrımı yapan bir başka düşünür yoktur (1999: 53). Bazı yazarlara göre, sosyolojideki cemaat-cemiyet ayrımına da benzetilen (Hülagu 1999: 104) bedevi toplum-hadari toplum ayrımı, bazı yazarlara göre de İbn Haldun'un, göçebe Arapların medeniyet üzerinde egemen hale gelmeleri sürecinde siyasi gücü anlamak için (Katsiaficas 1999: 53) yaptığı bir ayrımdır.

Onun bedevi-toplum hadari toplum ayrımına bakıldığında bunların birbirinden kopuk, ayrı oluşumlar değil aksine aralarında öncelik-sonralık ilişkisi bulunan iki oluşum (Canatan 2005: 110) olduğu anlaşılmaktadır. Aynı za-

manda bu yaklaşımı ideal-tipik bir çerçeve, kavramsal ve didaktik birer tipoloji olarak görülebilir. Çünkü bu örgütlenme biçimleri ölçek ve nitelik olarak birbirinden farklı iki oluşumu, iki farklı toplum tipini ifade etmektedir (Baali 1998: 95).

1. Bir İdeal Tip Olarak Bedevi Toplum:

Her toplum için toplumsal bir zorunluluğu ifade eden bedevilik (Mukaddime I 1988: 417), hadarilikten önce gelen toplumsal örgütlenme tipidir. İbn Haldun bu konuyu Mukaddime’de uzun uzun ele alır (1988: 418). Ona göre bedeviler ovalarda, yaylalarda, çöllerin ve çorak toprakların hayvanlar için uygun bölgelerinde yaşarlar (Mukaddime I 1988: 266, 419, 421- 424, 425, 474, vd.). Bu anlamda bedevi toplum ilk ortaya çıkan toplumsal yapı ya da insan toplulukları veya ilkel kavimleri ifade eder (Mukaddime I 1988: 417, Çilingir 2009: 111). Ancak Günay’a göre kavramın tam bir karşılığını bulmak zordur. Çünkü o, ne sadece çöl hayatını ne köy veya kır hayatını ifade etmekte, diğer taraftan bunların hepsini içermekte, bedevileri, göçebeliği, yarı göçebeliği, köy hayatını temsil etmektedir (1986: 78).

İbn Haldun’a göre bedevî toplumun en temel özelliği tabii / doğallıktır (Mukaddime I 1988: 418). Bedevi toplumların üyeleri insanın doğuştan getirdiği tabii özelliklerden en az derecede uzaklaşmış, yani insan fitratının en az bozulmuş halini temsil ederler. Bundan dolayı onlar ilk fitrata en yakın toplumlardır (Mukaddime I 1988: 421).

Bedevi toplumlar göçebedir (Mukaddime I 1988: 233, 346, vd.). İbn Haldun bedevi-hadari toplum tipolojilerini temellendirirken ekonomik ihtiyaçlara gönderme yapar (1988: 415-417). Onların göçebe hayatı tercih etmelerinin temelinde ekonomik yapı, başka ifadeyle ekonomik hayatları ve üretim biçimleri gelir. Bedevi toplumların ihtiyaçları Hadari toplumlardan farklıdır. Ona göre bedeviler yerleşik hayat şekli ve bu hayat şeklinin getirdiği pek çok hallerden yoksundurlar. Temel ihtiyaçlarla sınırlı bir toplumsal hayata sahiptirler. Genellikle ziraat ve hayvancılık yaparak geçinirler. Bu çerçevede başlangıç düzeyinde bir ekonomik hayata sahip oldukları söylenebilir. Bedevilerde gıdalar başta olmak üzere pek çok ekonomik mal minimum düzeyde işlenir ve değiştirilir ve bu şekilde tüketilir (Mukaddime I 1988: 417). Bu imalat ve sanayi noktasında da başlangıç seviyesini işaret eder.

İbn Haldun ikinci bölüm başta olmak üzere Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde ekonomik ihtiyaçlar ve onların tatmini, cesaret, cengaverlik gibi özellikler, toplumsal hayat, siyasal yapı konularında bedevi ve hadari toplumları karşılaştırır (1988: 414, 415, 416-425 vd.).

Çilingir, ekonomik hayat temelinde bedevi toplumların üç aşamada ele alınabileceğini belirtmektedir. Buna göre bedevi umran ilk ve aynı zamanda en ilkel aşamasında deve yetiştiriciliği, ikinci aşamada hayvan yetiştiriciliği veya göçebelik, son aşamasında da tarım ve ziraattan ibaret bir ekonomik hayata sahiptir (2009: 111).

Diğer taraftan bedevi toplumlar asabiyet noktasında da hadari toplumlardan farklılaşırlar. Bedevi toplumda nesebe, yani kan ve akrabalık bağına dayalı asabiyet hâkimdir. İbn Haldun'a göre bedevilerin daha cesur bir tabiata sahip olmaları, kabile ve cemaati meydana getiren bireyler arasında kuvvetli bir birlik ve bütünlük içinde olmaları, sürekli bir yardımlaşma (1988: 430), tabiattan gelen bir koruma hissi, şuuru ve inancına sahip olmalarının (1988: 121) temelinde hep asabiyet vardır. Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde bunlar dışında da asabiyetin cengaverlik, tegallüp, diğergamlık, fedakarlık gibi pek çok etkisinden bahsedilmektedir (1988: 479). İbn Haldun asabiyeti açıklarken insan doğasına vurgu yapar. Ona göre insan, kan bağı bulunan kimselere karşı tabii bir temayül hisseder. Bu temayül kan bağının gücüne göre daha etkili veya zayıf olabilir (1988: 432). İşte nesep asabiyetinin temeli insandaki bu doğal temayüldür. Bu tür asabiyetin gücü çok büyüktür (Dover 1952: 117). Asabiyet bedeviliğin ayrılmaz bir karakteristiğidir (Mukaddime I 1988: 429). Uludağ'a göre asabiyet bedeviler arasında kuvvetli hadariler arasında daha zayıftır. Ayrıca üretim, tüketim, lüks, konfor, sanayi ve gelir farklılıkları başka olmak üzere pek çok unsur asabiyete etki edebilir (Mukaddime I 1988: 130).

Diğer taraftan bedevi toplumların örf ve âdetler konusunda daha sade, sosyal hayatta ise kuvvetli bir disipline sahip oldukları anlaşılmaktadır (Hülagü 1999: 64). Şehirlilerden daha cesur ve iyiliğe daha yatkın oldukları gibi, doğada daha özgür ve serbest dolaşarak yaşadıkları belirtilmektedir. Buna göre özgürlükçü ve cesur yapıları bazen başkalarını rahatsız etmeye kadar gidebilir. Aile ve soy, belirleyici bir konuma sahiptir, aile ve şeref kavramları önemlidir. Şeref bireylerin geriye doğru giderek atalarını saymasıyla elde edilen bir değer olarak görülür. Bedevilikte topluma damgasını vuran siyasal

yapılanma ise daha çok şeffik ya da beylik benzeri bir yönetim şeklinden ibarettir (Canatan 2005: 105-107).

Netice itibariyle; bedevi toplum, hadari toplumdan önce gelen toplum tipidir. Bu topluluklar küçük ve yoğunluğu düşük topluluklardır. Toplumsal bütünleşmenin temelinde kan bağı vardır. Kabilevi örgütlenme ve nesebe dayalı güçlü sosyal dayanışma görülür. Sosyal statü anlayışında geçmişe dayalı aile, soy ve buradan kaynaklanan şeref anlayışı hâkimdir. Siyasal yapı beylik / şeffik tipi bir liderlik anlayışı şeklinde, demokratik ve eşitlikçi benzeri bir yapı arz eder. Ekonomi tarım ve hayvancılığa dayalı, meslekler de bunlarla sınırlıdır, basit bir işbölümü ve uzmanlaşma vardır, amaç yaşam için temel gereksinimlerin karşılanmasıyla sınırlı ve sade bir yaşamdır. Psikolojik ve ahlaki anlayışa önem verilir. Cesurluk, özgürlük ve iyiliğe yakın, kötü alışkanlıklardan uzak, daha dindar bir yapı hâkimdir, insanlar arası ilişkiler ise kuralsızlık ve tegallüp, yani egemenlik, hâkimiyet kurma üzerinedir. Adetler ve alışkanlıklarda az ya da hiç değişme olmaz, informal sosyal kontrole vurgu vardır, cehaletten ya da az yaygın bir eğitimden bahsedilebilir. Genel olarak daha az becerikli bireylerden meydana geldiği belirtilir. (Baali 1998: 100, Canatan 2005: 110).

2. Bir İdeal Tip Olarak Hadari Toplum:

İbn Haldun'a göre toplumsal hayatın ikinci türü hadari toplumdur. Haderilik bedevilikten sonra gelir (Mukaddime I 1988: 419). O, hadarilerin şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde yaşadıklarını (1988: 475), hadari demenin şehirli ve kasabalı demek olduğunu, yerleşik hayatı ifade ettiğini belirtir (1988: 416). Her bedevi toplum, bedevilikten hadariliğe doğru tedrici bir değişim yaşar (1988: 134) ve hadari topluma ulaşır. İbn Haldun, hadari toplumun aynı zamanda umranın sonu olduğunu, "hayırdan uzak olmanın son merhalesini" temsil ettiğini de belirtmektedir 1988: 421).

İbn Haldun bedevilikle başlayan ve hadariliğe doğru gerçekleşen değişim ve dönüşüm sürecini anlamak için 'şehir'e dikkat çeker. Ona göre, köylerde ve benzeri yerleşim yerlerinde yaşayan bedeviler bir araya gelerek şehir ve kasabalar şeklinde yerleşik hayatın hâkim olduğu birimler oluşturmuşlar ve hadari yaşam böyle başlamıştır. Onları bu hayata iten ise refah ve rahat bir yaşam arayışlarıdır (Mukaddime I 1988: 419). Dolayısıyla hadari toplumların aslı bedevi toplumlar, üyeleri ise yaşam şekli değişen bedevi toplum üyelerinden

meydana gelmektedir. Bu durumda şehir ve kasabalarda sürdürülen yerleşik yaşam hadari toplumların en karakteristik özelliği olarak değerlendirilebilir.

Şehir hayatı veya yerleşik hayat en karakteristik özellik olmakla birlikte, hadariliğin ve hadari toplumun sadece yerleşik hayat veya köy, kasaba ve şehirde yaşamakla sınırlandırılmayacağı (Günay 1986: 78), hadarilerin şehirleşme başta olmak üzere yerleşik hayatın sonuçlarından olan sosyal, siyasal, ekonomik vb. pek çok yeni durumu da tecrübe ettikleri (Hülagü 1999: 63), bu anlamda bazı ekonomik imkânlar, yaşam tarzı, sosyo-ekonomik, sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapıyla da ilgili bir oluşumu temsil ettikleri belirtilmektedir (Canatan 2005: 106).

Hadariler bir başka açıdan Sosyoloji’deki “cemiyet” tipi toplumları andırırlar. Lüks, konfor, bolluk, aşırı üretim ve tüketim, işbölümü hadari toplumun diğer özellikleridir (Mukaddime I 1988: 134). Aynı zamanda hadarilerde estetik anlayışı gelişmiştir. Bu anlayışın yansıması olarak kıyafetler güzelleşmiş, yemek araç ve gereçleri ile yemekler gelişmiş ve güzelleşmiştir (Mukaddime I 1988: 416).

Bedevi toplumlar ile hadari toplumları ayırt eden en önemli kriterlerden biri de ekonomik hayattır. Öyle ki, bedeviler temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra belirli bir zenginlik ve refah düzeyine ulaştınca yerleşik yaşama geçerler. İbn Haldun Hadarileri ele alırken onların ekonomik hayatlarının, zaruri ihtiyaçlarının üzerinde bir takım ihtiyaçlar ve bunların karşılanmasından meydana geldiğini belirtir (1988: 417). Diğer taraftan hadari toplumlarda ekonomik bireysellik ön plandadır. Bunlar, geçim şeklinin daha çok ticarete, dokumacılık-halıcılık gibi küçük ölçekli el sanayine, ücretli emeğe ve belli ölçülerde tarıma dayandığı toplumlardır. Hadariler bedevilere göre daha fazla işlenmiş ürünler üretirler (Mukaddime I 1988: 134). Ayrıca Günay’a göre hadarilik ileri derecede bir iş bölümünü de beraberinde getirir (1986: 78).

Umrandaki çok önemli yere sahip olan bir başka unsur da asabiyeettir. İbn Haldun, bedevi ve hadari toplum ayrımını temellendirmek için asabiyeyle ilgili açıklamalar yapar. Ona göre asabiye hem bedevi hem de hadari toplumlar için söz konusu olup Uludağ’ın ifadesiyle “bir ucu bedevilikte bir ucu hadariliktedir” (1988: 129). Hadari toplumlarda etkili olan asabiye sebep asabiyeettir. (1988: 121-125). Toplumsal anlamda her iki asabiye türü de aynı derecede önemli ve etkili olmakla birlikte nesep asabiyeettinin daha etkili sonuçları olduğu belirtilmektedir. Uludağ, İbn Haldun’a göre sebep asabiyeettinin başlıca

üç şekli olduğunu belirtir; bunlar Vela asabiyeti, Hilf asabiyeti ve Istısnâ asabiyetidir. (1988: 126-127). Asabiyet de en ileri ve güçlü seviyeye ulaştıktan sonra gittikçe zayıflamaya ve yok olmaya yüz tutar, İbn Haldun'a göre insanlık tarihi bunun örnekleri ile doludur (Baali 1998: 129).

Bedevi hayattaki asabiyetin ulaşmak istediği siyasi hedef iktidar olmaktır, hâkimiyetin tesisi ve devlet kurmaktır, başka bir ifadeyle mülktür (1988: 128). Bu nedenle mülk, bedevilikteki kabilevi yönetim biçiminden sonraki aşama olup, liderliğin güç temelli mülke, devlete dönüştüğü bir siyasal yapılanmayı temsil eder. İbn Haldun, insanın toplumsal hayatta siyasi otoriteye duyduğu ihtiyaç ve bunun sonucu gelişen siyasal yapılanma / devletin yanı sıra ilim ve sanatlarını gelişmesini de hadari toplumla ilişkilendirir. (1988: 265-266). Bu anlamda hadari toplum mülkle idare edilen, ilim ve sanatların geliştiği yerleşik bir toplumsal hayatı temsil eder.

Hadarilik, siyasal alanda bir gelişmeyi ifade etmekle birlikte, aynı zamanda sosyal bütünleşme ve dayanışma üzerinde olumsuz etki ve ardından çözülmeye sahne olan bir toplumsal yapıyı işaret etmektedir (Canatan 2005: 107). İbn Haldun, hadari yaşam tarzının, bireylerin ahlâkî özelliklerini, örf ve âdetlerini yavaş yavaş kaybetmelerine, sorumluluklarını unutmalarına sebep olduğunu belirtir. Çünkü Ona göre bu yaşam tarzı toplumu rahat ve gevşekliğe iter, cesurluk, cengaverlik gibi duyguları köreltir, en temel ihtiyaçları bile başkalarına ya da başka kurumsal yapılara, bıraktıkları için yozlaşırlar. Örneğin korunma ve güvenlik işini idarecilerine bırakarak kendilerini güvende zannederler, oysa gaflet içindedirler (Mukaddime I 1988: 419-424). Bazı yazarlara göre İbn Haldun'un bu görüşleri, medeniyetin insanı yozlaştıran, bozan ve doğayı yok eden bir gelişme olduğunu iddia eden 19. yüzyıl Romantiklerine benzetilebilir (Canatan 2005: 106).

Netice itibarıyla, tipolojik bakışla hadari toplum özetle, bedevi toplumdan sonra gelen, yerleşim biçimi bakımından yerleşik hayatın hâkim olduğu, zayıf sosyal dayanışma ve bireyselleşmenin sonucu olarak toplumsal çözülmelerin yaşandığı, soy anlayışının zayıfladığı ve karmaşıklaştığı, ailenin küçüldüğü, gerçek şeref gibi duyguların unutulduğu, mülk tabir edilen yönetim ve liderlik anlayışının görüldüğü, Otokrasi lehine demokratik kuralların azaldığı, monarşik-oligarşinin yaşandığı, otoriteler ve devlet tarafından uygulanan kısıtlayıcı kanunların yaygınlaştığı, ekonomik açıdan mesleklerin çeşitlendiği, karmaşık iş bölümü ve uzmanlaşmanın arttığı, zanaat, ticaret gibi yeni geçim

yollarıyla artan ihtiyaçların karşılandığı, direniş ve metanetin kaybolduğu, cesaretin azaldığı, daha fazla sapma davranışları ve suçlu niteliklerine sahip bireylerden oluşan, kutsal ve ibadete daha uzak, öğrenmeye, sanatlar ve bilime vurgu yapılan bilimsel ve entelektüel aktivitelerin arttığı, estetik ve kibarlığın yerleştiği, saldırılara karşı hazırlıklı olmak ve sınırları mümkün olduğunca genişletmenin amaçlandığı, değişimin kaçınılmaz olduğu, büyük ve yüksek yoğunluklu bir toplumsal yapıyı temsil eder. (Baali 1998: 100, Canatan 2005: 40-41).

FARABİ'NİN TOPLUM ANLAYIŞI

Farabi, el-Medinetü'l-Fazıla ve es-Siyaset'ül-Medeniye isimli iki eserinde sosyal ve siyasal kanunlara ait ilk temelleri atmış Müslüman düşünür olarak görülür (Günay 1986: 6). Bu iki büyük çalışmada temelde varlıkların hiyerarşisi doktrinini tartışır (Bakar 1998: 89). Bir anlamda varlık felsefesini ortaya koyar. Onun varlık felsefesinin zirvesinde İlk Neden vardır. İlk Neden hem ilk var olan, hem de bütün varlıkların var olmalarının ilk nedenidir. Bu sistem baştan sona İlk Nedenin özellikleri ve diğer varlıkların ilk nedenden nasıl çıktıkları ve şekil kazandıklarını açıklama üzerine oluşturulmuştur (Canatan 2005: 63).

Farabi'nin toplum anlayışına baktığımızda karşımıza “medine” kavramı çıkar. Medine, hem şehir devleti (polis), hem de herhangi bir örgütlenmiş toplum anlamına gelmektedir (el-Medinetü'l-Fazıla 1990: 216). Bu anlamda Onun sosyolojisiyle devlet nazariyesi iç içedir denebilir. Her ikisine de “medine” demekle ikisi arasında bir aynılık görerek, fazıl şehri, fazıl devlet mânâsında kullanmıştır (Hülagü 1999: 33, 104).

Farabi insanın yaratılış olarak toplumsal bir varlık olduğunu varsayarak toplum teorisini bu temel üzerine kurmaktadır (Canatan 2005: 76-77). Ona göre her insan hayatını devam ettirmek ve mükemmelliğe ulaşmak için maddi ve manevi birçok şeye ihtiyaç duyar (Haşşab 2010: 96). Ancak bunların hepsini kendi başına karşılayamaz, dolayısıyla diğer insanlara muhtaçtır. Yine insanların mükemmel, eksik ve kusurlu toplumlar halinde yaşamalarının altında da ihtiyaçlar yatar (el-Medinetü'l-Fazıla 1990: 69). Dolayısıyla mutluluğa ulaşmada sosyal hayat zaruridir. Ona göre mutluluğa ancak bireyi başkalarına ve mensup olduğu zümreye bağlayan bir beraberlikle ulaşılır (Hülagü 1999: 34).

Farabi, toplumları tam ve eksik toplumlar olmak üzere ikiye ayırır. Tam (kâmil) toplumlar büyük, orta ve küçük toplumlar iken, eksik (kâmil olmayan) topluluklar ise köy, mahalle, sokak ve ev halkından oluşur (el-Medinetü'l Fazıla 1956: 64, es-Siyaset'ül-Medeniye 1980: 36-37). Büyük toplumlar, dünyanın bütün milletlerinin bir araya gelmesini ifade ederken, orta toplum tek bir milletin bir araya gelmesi, küçük toplum ise herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesini ifade eder (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 69). Farabi, bu bağlamda millet denilebilecek toplumlardan bahsetmiş ve bütün bu toplumların üstünde bir insanlığın var olduğunu işaret etmiştir (Eröz 1982: 32).

Köy halkının, mahalle halkının, sokakta oturanların ve ev halkının bir araya gelmesinden meydana gelen küçük birlikler / toplumlar, kusurlu, eksik toplumlardır. Farabi'ye göre en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ancak şehirde ulaşılabilir. Şehirden daha küçük / eksik bir toplulukta ulaşılamaz. Ancak şehir de her zaman mükemmel topluma kaynaklık etmeyebilir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 70).

Farabi burada bir başka açıdan sınıflandırma yaparak toplumları fazıl toplum ve fazıl olmayan toplumlar ya da fazıl toplumun karşıtları şeklinde ikiye ayırır. Bu sınıflandırmada ideolojik bir tavır ortaya koyar. Çünkü bu sınıflandırmada ölçüt erdem ve mutluluk (Canatan 2005: 87), yani toplumun yöneldiği amaç ve değerler dizgesidir (Yıldız 2010: 40-41).

Fârâbî'ye göre insanların ve onların meydana getirdiği toplumların çoğu, mükemmellik ve mutluluğun ne olduğu, ona nasıl ulaşılacağı konusunda yeterli ve doğru bilgiye sahip değildir. Dolayısıyla görünüşte iyi olan ya da iyi olduğunu ve mutluluk vereceğini zannettikleri, zenginlik, şan ve şöhret, kudret, mevki, cinsel hazlar gibi bir takım sahte iyilerin peşinden koşarak, bunlara dayanan toplumlar oluştururlar. Bunlar eksik, kusurlu toplum düzenleridir. Bunun karşısında yer alan ve kurulduğu takdirde insanları mükemmellik ve mutluluğa ulaştıracak olan ideal toplum düzeni ise fazıl toplumdur (Arslan 1983: 61-62). Farabi'ye göre fazıl toplumlar ve fazıl olmayan ya da fazıl toplumun karşıtı toplumlar, yöneticileri ve halkları ile birbirinin zıddı iki yapıyı temsil ederler (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 82).

1. Bir İdeal Tip Olarak Fazıl Toplum:

Fazıl devletin halkı fazıl toplumdur. Bu ayrım Platon'un ideal devlet ayırımına da benzetilmektedir (Bayraklı 1983). Farabi'ye göre fazıl toplumlar, mutluluğun gerçekleştiği tam / kâmil toplumları ifade eder. Bunlar “şehir” toplumları, şehirlerin birleşmesinden meydana gelen “millet” toplumları ve milletlerden meydana gelen “büyük, evrensel” toplumlardır (Canatan 2005: 87). Buna göre fazıl toplumların “şehir”, “millet” ve “evrensel toplum” olmak üzere üç formundan bahsedilebilir.

Fazıl toplum, fazıl olmayan toplumdan sonra gelen aşamayı, bir anlamda fazıl olmayan toplum / devletin devamını ya da gelişmiş halini temsil eder (Hülagü 1999: 53).

Fazıl toplumun amacı mutluluktur, o en yüce gayedir. Mutluluk, mutlak iyiliktir. Mutluluğa ulaşmada yararı / katkısı olan her şey bu katkısından dolayı iyi kabul edilir (Canatan 2005: 87).

Fazıl toplumda yardımlaşmanın çok büyük bir önemi vardır. Mutluluğa ulaşmada yardımlaşma kaçınılmazdır. Dolayısıyla Farabi'ye göre fazıl toplum yardımlaşma temelinde meydana gelmiş bir toplum olup, bu toplumda insanlar kendisiyle gerçek mutluluğu elde edecekleri şeyler için yardımlaşırlar. Bütün şehirlerin, mutluluğun elde edileceği şeyler için yardımlaşmasıyla mükemmel milletler meydana gelir. Fazıl devlet, mükemmel evrensel devletin de içinde bulunduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için yardımlaştıkları devletleri ifade etmektedir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 70).

Farabi, fazıl toplumu insan bedenine / organizmaya benzeterek açıklamayı tercih eder. Ona göre, toplumun organları canlı bir bedeni ayakta tutmak için birbirleriyle yardımlaşan organlara benzer (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 70). Aynı şekilde bir bedende organlar arasında gözlenen hiyerarşik yapı ile toplumdaki hiyerarşik yapı da birbirine benzer. Çünkü toplumsal kurum ve kuruluşlar arasında da benzer bir hiyerarşi görülür. Bedenin organları arasındaki hiyerarşide belirleyici olan işlevdir. En değerli organlar, kendi amaçlarına göre işlevler yerine getiren organlar iken, ikinci sıradaki organlar birincilerin amaçlarına hizmet eden işlevler yerine getirirler. En altta yer alanlar ise kendilerine hizmet edilmeksizin başkalarına hizmet eden organlardır (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 71). Toplumda da buna benzer olarak hiyerarşinin en üstünde yönetici bulunur. O, toplumdaki en mükemmel kimsedir, toplumdaki yöneti-

ci, bedendeki kalbe benzer. Ona göre sağlıklı bir devletin / toplumun kurum ve kuruluşlarının sağlıklı işleminde devletin kalbi olan yönetici / idarecinin çok önemli bir yeri vardır. Yöneticiden sonra onun yönettikleri ve onlardan sonra da onların yönettiği kimseler gelir. Nasıl bir bedende en önemli organa yakın diğer organların işlevleri, bu yakınlıkları nedeniyle daha değerli / şerefli görülürse bir toplumda da yöneticiye yakın olanlar ve yerine getirdikleri fiiller bu yakınlıkları oranında değerli / şerefli görülür (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 73).

Özetle bir bedeninin sağlığı için organların yardımlaşması gibi fazıl toplum içinde yer alan kurum ve kuruluşların, insanların birbirilerini tamamlayan işlevler yerine getirerek yardımlaşması görüşü, Farabi'nin, toplumun işleyişi hakkında organik, işlevsel ve determinist bir yaklaşıma sahip olduğu şeklinde değerlendirilmektedir (Canatan 2005: 80).

Farabi'nin fazıl toplumunu meydana getiren insanlar, Haşşab'ın ifadesiyle, liyakatli insanlardır (2000: 99). Bunlar İlk Neden ve onun sıfatları, maddeden bağımsız olan şeyler ve onların sıfatları, göksel tözler ve özellikleri, tabii cisimler, bunların nasıl var ve yok oldukları, insanın nasıl var olduğu, ilk yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiği (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 91-94), yine varlıkların yüksek ilkeleri, mertebeleri ve mutluluğu bilmeli, faal akılı hayal veya tasavvur etmeli, ayrıca onu kabul etmeli ve amaç edinmelidir (es-Siyaset'ül-Medeniye 1980: 50-51).

Bu görüşlerinden yola çıkarak bazı yazarlar Farabi'nin gerçek mutluluğun kaynağını Allah'ın bilgisinde gördüğünü belirtmişlerdir. Buna göre insan Allah'tan gelmiş yine Ona dönme arzusu içindedir. Bu yönelim onu mutlu edebilecek tek şeydir. Dolayısıyla Farabi'ye göre mutluluk, bu dünyadan çok öteki dünyada ulaşılabilecek bir gayedir. (Ayrıntılı bilgi için bakınız: Bakar 1998: 115., Tokat 2006: 153, Bircan, 2001: 86 vd.)

Farabi mutluluğu ulaşmak için bilinmesi gerekenleri sıraladıktan sonra, bunların nasıl bilinebilecekleri üzerinde açıklamalar yapar. Ardında da bunları sadece bilmenin yeterli olmayacağını aynı zamanda bu bilmenin fiile dönüşmesi gerektiğini de yazar. Dolayısıyla Ona göre fazıl toplumun varlığı ve devamı ancak faal akıl tarafından aydınlanan, faal akıl ile ilişkide olan, bilgi ve mutluluğun içeriğini kavrayan (Çilingir 2009: 67), aynı zamanda bunları fiile de dönüştüren kişi ve kişilerin varlığıyla mümkündür.

Fazıl toplum mensuplarının yerine getirdikleri fiillere göre ulaştıkları mutluluk da farklılaşmaktadır. Dolayısıyla Farabi'ye göre fazıl toplum mensuplarının hepsinin bildiği ve yaptığı şeyler bulunmakla birlikte her bir sınıf ve buna mensup insanlar kendi yaptıkları işin sürekliliği ve devamına göre farklı mertebelerde mutluluğa ulaşır. Bu süreç, zamanla ruhsal yetenekler kazanarak en mükemmel mertebeye doğru devam edecektir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 84). Çünkü mutluluğun kendileriyle elde edildiği fiiller ne kadar artar ve tekrar edilirse, insan onları ne kadar sürekli ve devamlı yaparsa, amacı mutluluğu erişmek olan ruh o kadar üstün ve mükemmel olacak, son aşamada ruh maddeden tamamen bağımsız bir hale gelecektir. Bu aşamada artık ruhun varlığını devam ettirmek için maddeye ihtiyacı kalmayacak, dolayısıyla madde ortadan kalksa bile ruh ortadan kalkmayacaktır (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 84).

Fazıl toplum ortak değerler temelinde örgütlenmiş olmakla birlikte tarihsel sürekliliği de olan bir toplumdur (Canatan 2005: 87-88). Fazıl toplumun yöneticisi olarak hem filozof hem de peygamber olan bir kişiliği işaret eden (Çilingir 2009: 67) Farabi, fazıl toplumların hükümdarlarının ister farklı mekânlarda ya da şehirlerde ister aynı şehirde birden fazla, ya da farklı zamanlarda yaşamış olsunlar aynı ruha sahip olduklarını belirtir. Ona göre fazıl toplumların üyeleri de aynıdır. Farklı zaman ve mekânlarda olsalar bile aynı ruha sahiptirler (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 82). Dolayısıyla bu tür toplumların idarecileri, hükümdarları ve insanları gelip-geçicidir ancak taşıdıkları ruh kalıcıdır. Farklı sınıflar ve toplumsal tabakalar olmakla birlikte, aynı amaç için yardımlaşma ve dayanışma, toplumu tek bir bütüne dönüştürmüştür, hepsi tek bir ruh gibidir. Bir çözülme ve çatışma düşünülmez. Çünkü farklılıklarla birlikte ortak bir gaye etrafında birleşme ve bütünleşme söz konusudur (Canatan 2005: 87-88).

Diğer taraftan Farabi ekonomik konularda çok fazla bir şey söylemez. Ona göre Fazıl toplum iş ve sanatta insanların farklılaştığı bir toplumdur. Bu farklılaşmanın temelinde toplumsal tabakalaşma yatar. Fazıl toplumun çeşitli tabakalarında yer alan bireyler yatkın oldukları iş ve mesleklerle meşgul olduklarından, farklı iş ve mesleklere sahip sosyal tabakalardan bir yapı meydana gelmiştir (el-Medinetü'l Fazıla 1956: 78). Dolayısıyla Onun fazıl toplum anlayışındaki iş bölümü, her insanın farklı yeteneklere ve becerilere sahip ol-

ması nedeniyle kendine özgü ayrı bir meslek sahibi olması gerektiği vurgusuyla özetlenebilir (Al-hamdi 2006: 4).

2. Bir İdeal Tip Olarak Fazıl Olmayan Toplum:

Farabi'ye göre, yaşamı her yönden yetkin bir duruma getirmek için yardımlaşan toplum, fazıl toplum iken, sadece yaşamı sürdürmek için yardımlaşma ve dayanışma içinde olan toplumsal yapı ise fazıl toplumun karşıtı / fazıl olmayan toplumlara temsil eder (Yıldız 2010: 40-41). Fazıl olmayan toplumların genel karakteristiği güçlü ile zayıfın mücadelesi sonunda zımnî bir sözleşme ve sığınma içermesi, aynı zamanda ihtiyaçlardan dolayı toplu halde yaşamaya mecbur kalma, yani zorunluluk ve mecburiyettir (Hülagü 1999: 53).

Farabi, bu tür toplumlardan bahsederken insandaki çatışmalardan yola çıkarak (Hülagü 1999: 52-53), toplumdaki ve toplumsal hayattaki çatışmalara işaret eder. Fazıl olmayan toplumun çeşitli tabakaları arasında bulunan sosyal çatışma toplumdaki gaye birliğinin yok olmasıyla sonuçlanır. Gaye birliği olmadan da fazıl toplumun temelinde yer alan mutluluk elde edilemez ve dolayısıyla da fazıl toplum mümkün olmaz (Canatan 2005: 88).

Farabi fazıl olmayan toplumlara çalışmalarının çeşitli yerlerinde karşılaştırmalar yaparak açıkladıktan sonra böyle toplumların türleri üzerinde durur. Ona göre fazıl olmayan toplumlar, cahil (bilgisiz) toplumlar, bozuk (fasık) toplumlar, değişmiş (mübeddele) toplumlar ve yanlışlık içinde olan (dalle) toplumlar olmak üzere dört başlık altında incelenebilir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 80).

Bunlardan birincisi olan cahil (bilgisiz) toplumlar mutluluğu bilmeyen, mutluluktan habersiz olan, mutluluk konusunda aydınlatılsalar bile ona inanma ve anlama noktasında yetersiz kalan toplumlardır. Gerçek mutluluğu tanımamış olduklarından sadece görünüşte iyi ve dolayısıyla görünüşte mutluluğu gaye edinmişlerdir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 81-82). Bundan dolayı onlara göre iyi, görünüşte iyi olan, başka ifadeyle iyi olduğu zannedilen şeylerdir. Bunlar Farabi'ye göre beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, diğer insani arzular, saygı ve itibar görme gibi şeylerdir. Bilgisiz toplum üyeleri hayatın gayesi olarak bu sahte iyileri benimserler. Onlara göre bunların her biri bir mutluluk nedenidir ve büyük ya da nihai mutluluk da onların toplamından meydana gelir. Bu ve benzeri hallerin zıddı olan hastalık, yoksulluk, zevkler-

den mahrumiyet, arzuları peşinden koşamama, saygı ve itibar görmeme gibi durumlar ise, iyinin zıddı olan, kötü olan şeyleri ifade eder (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 80-81). Bunlar, cahil toplumlara göre mutluluğa engeldir.

Bu toplumlar Farabi'ye göre ruhen de eksik toplumlardır. Çünkü ruhları maddeye bağlıdır (el-Medinetü'l Fazıla 1956: 81-82). Bu nedenle varlıklarını devam ettirmek için zorunlu olarak maddeye muhtaçtırlar. Varlıklarını muhtaç oldukları madde ortadan kalktığıında, ruhsal kuvvetleri de ortadan kalkacaktır (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 88).

Bilgisiz toplumların da çeşitleri vardır. Farabi el-Medinet'ül-Fazıla'da bilgisiz toplumların çeşitlerinden bahseder (1990: 81).

Farabi fazıl olmayan toplumun diğer türleri üzerinde daha kısa durur; ona göre fazıl olmayan toplumun ikincisi fasık (bozuk) toplumlardır. Bu toplum mensupları erdemli toplumla aynı fikirlere sahip olmakla birlikte yani mutluluğu, İlk Nedeni, ikinci dereceden kutsal varlıkları, Faal Akı bilmelerine ve inanmalarına rağmen, davranışlarıyla fazıl toplumdan farklılaşırlar. Onların fiilleri cahil toplumların fiillerine benzer. Başka ifadeyle bozuk toplumlar teorik yönden fazıl topluma, davranış yönünden ise cahil topluma benzerler (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 82). Fikir ve uygulamaları arasındaki karşıtlık nedeniyle tutarsız toplumlardır, henüz yaşadığı gibi düşünme aşamasına gelememişlerdir (Canatan 2005: 90).

Farabi'ye göre doğru yolu bulamamış bu toplumlar da bilgisiz toplumlar gibi çözülecek ve ortadan kalkacaktır (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 90).

Farabi, fazıl olmayan toplumların üçüncüsünü değişmiş (mubeddele) toplumlar olarak isimlendirir. Bu toplumların mensupları fikirleri ve fiilleri / davranışları itibariyle fazıl toplumun mensupları ile aynı iken, yani fazıl toplum mensupları gibi düşünüp davranır iken, zamanla başka fikirlerin etkisiyle değişikliğe uğramış toplumlardır. Farabi bu tür toplumların hem fikirleri hem de davranışlarının değişikliğe uğradığını belirtir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 82). Böylece mübeddele toplumlar önce yaşamları değişmiş ve bozuk toplumlar haline gelmişler, sonra fikirleri de değişmiş toplumları ifade etmektedir (Canatan 2005: 91).

Erdemli olmayan toplumların dördüncüsü ve sonuncusu yanlışlık içinde olan (dalle) toplumlardır. Bu tür toplumların mensupları öteki dünya / ahiret mutluluğunu amaçlarlar. Ancak onların Farabi'ye göre, İlk Neden, ikinci

derece varlıklar, faal akıl gibi konulardaki fikirleri yanlış ve yararsızdır. Bu toplumun yöneticileri de yanlışlık ve hatalar içindedir. Çünkü gerçekte öyle olmadığı halde kendisine vahiy geldiğini iddia ederler, bu amaçla aldatma, yalan ve kandırmadan çekinmezler (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 82). Farabi es-Siyaset'ül-Medeniye'de bu toplumların dünya hayatından sonra mutluluğa kavuşacaklarını sandıklarını belirtir. Fakat Allah, ikinci varlıklar ve Faal Akıl hakkında bozuk fikirlere sahip olduklarından bu toplumlar da gerçek mutluluğu elde edemezler (1980: 68).

SONUÇ

Tipolojik yaklaşım her şeyden önce kategorize etme veya sınıflamayı ifade eder. Hem İbn Haldun hem de Farabi'in toplum açıklamalarının bu anlamda iki ayrı kategorik yapıdan meydana geldiği görülmektedir. İbn Haldun, bedevi-hadari toplum ayrımı, Farabi ise fazıl-fazıl olmayan toplum ayrımı yaparak toplum tipolojilerini iki ideal tip üzerine kurgulamışlardır. Her iki düşünürün toplum tipolojilerini oluşturan ideal tiplerin ayırıcı özellikler dikkate alınarak, soyut bir kalıp, model tip şeklinde, analitik yapılar olarak tasarlandığı yukarıdaki metinde gösterilmiştir.

Tipolojik yaklaşıma göre ideal tipler kategorik yapısından dolayı birbirini dışlamalı, aynı zamanda bir ideal tip içinde yer alan birimler ortak bir kapsam içinde değerlendirilebilmelidir. Her iki tipolojik yaklaşım içinde yer alan ideal tiplerin kendi içinde ideal tipi oluşturan birimler arasında ortak bir kapsama sahip olmakla birlikte, karşısında yer alan tipolojiyi meydana getiren diğer ideal tip / tipler söz konusu olduğunda ayırıcı özelliklere sahip bir yapı görünümü arz ettiği gözlenmektedir. Dolayısıyla bedevi ve hadari toplum ideal tiplerinin birbirlerine karşı ayırıcı bir takım özelliklerden oluşmakla birlikte, aynı zamanda her bir birimin kendi içinde ortak bir kapsama da sahip olduğu söylenebilir. Farabi'nin fazıl toplum-fazıl olmayan toplum ayrımı için de aynı şeyi söylemek mümkündür.

Aynı zamanda ideal tipler arasında hiyerarşik bir düzen olabilir. Bu çerçevede İbn Haldun'un bedevi toplumların hadari toplumlardan önce geldiğini belirterek kronolojik önceliğine vurgu yaptığı görülmektedir. Ancak bu kronolojik hiyerarşik / değerlendirici yapı bütün alanlarda aynı paralelde seyretmez. Öyle ki, Ona göre hadari toplumlar her ne kadar bedevi toplumlardan sonra gelen ve bazı konularda daha gelişmiş ve üstün toplumlar olarak görülse de, başka bir takım konularda tam tersi geçerlidir; bedevi toplumlar hiyerar-

şinin daha üstünde yer alır. Örneğin cesaret, cengaverlik ve fitrat gibi noktalarda bedevi toplum daha üstün iken, ekonomik gelişmişlik, refah, bilimsel gelişme, estetik ve sanat gibi konularda hadari toplumun daha üstün olduğu anlaşılmaktadır.

Farabi'nin toplum yaklaşımını meydana getiren fazıl-fazıl olmayan toplum tipleri arasında ise, bütüncü bir hiyerarşik değerlendirme göze çarpar. Farabi'ye göre fazıl toplumlar her konuda ulaşılması gereken model tipi temsil ederler. Dolayısıyla bazı konularda değil, her konuda fazıl olmayan toplumlardan daha üstün ve değerli olarak görülürler. Bu çerçevede Farabi'nin fazıl olmayan toplumları bütünüyle olumsuzladığı, fazıl toplumları ise her açıdan olumlayarak, toplumsal ilerleme anlayışının nihai amacı olarak tasarladığı anlaşılmaktadır.

İdeal tiplerle ilgili çözümlemelerde dikkati çeken bir başka özellik zaman-mekan ilişkisi, başka bir ifadeyle tarihselliktir. Bazı ideal tiplerde belli bir zaman ve mekân ilişkisine dayalı bir olgu ya da kavramsallaştırma söz konusudur. İdeal tip, bu zaman-mekan ilişkisine dayalı veya en azından ona işaret eden bir anlam içeriğine sahiptir. Bunlar “modern kapitalizm”de olduğu gibi, tarihin belli bir dönemini ve belli bir coğrafyayı işaret eder. Bazı ideal tiplerde ise zaman-mekan ilişkisi olmayabilir. Weber'in “karizmatik otorite” tipi buna verilen örneklerden biridir. İbn Haldun ve Farabi'nin toplum tipolojilerinde bu anlamda zaman-mekan ilişkisinin ön planda olmadığı görülmektedir. Her ne kadar Farabi'nin fazıl toplum tipi Peygamber dönemi Müslüman toplum ile ilişkilendirilse de, gerek bedevi toplum-hadari toplum tipleri, gerek fazıl toplum-fazıl olmayan toplum tiplerinde açık ve net herhangi bir tarihsel, kronolojik, mekânsal anlam ilişkisi taşımazlar.

İdeal tipler realitede resmedilebilme ya da resmedilememe noktasında da ayrılır. İbn Haldun ve Farabi'nin toplum tipolojileri bu noktada birbirinden önemli farklılıklara sahiptir. Buna göre bir ideal tip her ne kadar gelecekte gerçeklik kazanabilecek hipotezler ya da belli bir gerçekliği karşılaştırmak için standartlar taşısa da, geçmiş ya da şimdiki zamanda belli bir realite izi taşımayabilirler. İdeal / mükemmel şehirler ve ütopyik toplum tipleri buna örnektir. İbn Haldun'un toplum tipolojisine bu açıdan bakıldığında, hem bedevi hem de hadari toplum tipinin toplumsal-tarihsel gerçeklik düzleminde bir karşılığa sahip olduğu görülür. Hatta Onun her iki toplum tipi de kendi döneminde ve coğrafyasında var olan toplumlardan yola çıkarak geliştirilmiştir. Diğer

taraftan İbn Haldun'un bedevi-hadari ayrımı, her ne kadar dinle ilgili olsa da her şeyden önce bu dünyaya ait olup öteki dünyayı konu almaz. Bu nedenle de fizyolojik ve dinamik bir yapıya sahiptir (Bkz: Hülügü 1999: 104). Yani bu tipolojiler coğrafi, iktisadi, siyasi, toplumsal, hatta ekolojik unsurlara dayanırlar, buralardan beslenirler. Diğer taraftan Onun toplum anlayışı üzerinde ekonomik yapı da önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede O, ekonomik kaynaklar, üretim ilişkileri, tüketim davranışları gibi bir takım unsurların etkisini de göz ardı etmez.

Farabi'nin ortaya koyduğu fazıl toplum ve fazıl olmayan toplum tipleri ise kısmen realitede resmedilebilmekle birlikte, özellikle toplum tipolojisinin amacı konumunda olan fazıl toplum tipi söz konusu olduğunda toplumsal realiteden uzak bir görünüm arz eder. Bu manada Farabi fazıl olmayan toplumları ortaya koyarken toplumsal realiteden yola çıkmış ancak, asıl amaç olarak gördüğü fazıl toplum tipinde tarihsel-toplumsal gerçeklik alanında resmedilemeyen bir ideal tip kurgusu ortaya koymuştur. Toplum görüşlerinde İbn Haldun'un coğrafya, ekonomi, siyaset, ekoloji, asabiyyet gibi konuları ön plana çıkarırken; Farabi'nin mükemmellik, mutluluk, iyilik, erdem, kusur, eksiklik, üstünlük, değerler, gaye, cahillik, fasıklık gibi kavramlar çerçevesinde bir kurgu oluşturması, yine ideal toplumun temeline yerleştiği gerçek mutluluğun kaynağını Allah'ın bilgisinde görmesi bunun işareti olarak kabul edilebilir.

Farabi, her ne kadar fazıl toplumdaki sonradan ortaya çıkabileceğini düşündüğü "değişmiş", "fasık" ve dâlle" gibi toplum türlerine işaret etse de, toplumsal örgütlenmenin en yetkin / kâmil örneği olarak fazıl toplumu görmüş ve onun üzerinde durmuştur. Bunun dışındaki toplum türlerini birer sapma olarak nitelemekte, kusurlu, eksik toplumsal-siyasal düzenler olarak görmektedir. Bu çerçevede fazıl toplumun özellikleri, fazıl toplumu meydana getiren bireyler ve özellikleri, yöneticiler ve onların özellikleri gibi konulara ağırlık verir. Bu anlamda "ortak bir ruh" ya da bu dünyadan başka bir varlık alanıyla ilgili olarak öteki dünya kurgusuna da yer verir. Dolayısıyla Farabi'nin fazıl toplum tipinin İbn Haldun'un bedevi-hadari toplum tiplerinin aksine toplumsal / tarihsel gerçeklikte kendisine yer bulamayan bir yaklaşım olarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır.

Yine bazı ideal tipler normatif bir yapıya sahip olma ya da olmama noktasında, başka deyişle normatif ya da deskriptif yapıları dolayısıyla ayrılmak-

tadır. Normatif ideal tipler gerçekliğin nasıl “olması gerektiği” üzerine inşa edilmiş yapıları temsil ederken, normatif olmayan ya da deskriptif yapılar ise “olan”dan hareketle gerçekliği olduğu gibi resmeden yapıları temsil ederler. İbn Haldun ve Farabi'nin yaklaşımlarının bu bakımdan da önemli farklılıklar taşıdığı gözlenmektedir. İbn Haldun'un toplum tipolojisi deskriptif bir bakış açısının ürünü olup ağırlıklı olarak “olan”dan / “vakıa”dan hareketle oluşturulmuş ideal tiplerden meydana gelmektedir. Hem bedevi toplum hem de hadari toplum tipi böyledir.

Farabi'nin toplum yaklaşımı ise ağırlıklı olarak normatif bir görünüm arz etmektedir. Şöyle ki, en başta Farabi'nin toplumları fazıl toplum-fazıl olmayan toplumlar şeklinde ayırırken normatif davrandığını görmekteyiz. Çünkü Farabi bu ayırımın temelinde erdem ve mutluluğu, bu bağlamda da bir takım değer ya da değerler dizgesini yerleştirir. Ona göre mutluluğa en yakın toplumlar fazıl toplumlardır. “Mutluluk” ise ancak “iyi” ve “iyi eylemlere” sahip olmakla elde edilir. Onun toplum anlayışında bu değerler dizgesi aynı zamanda ideal, arzu edilen, erişilmesi beklenen amacı meydana getirmektedir. Dolayısıyla Farabi'nin yaklaşımı, normatif, göreceli, izafi bir varlık düzlemini işaret etmekte ve metafizik bir arka plan öngörmektedir. İbn Haldun ise, toplumsal-tarihsel gerçeklik alanında olup-biten, metafizik arka planı konu almayan, deskriptif tespitlerden yola çıkarak bir toplum tipolojisi ortaya koymuştur.

Kaynaklar

- Akyol, Aygün (2011). “İbn Haldun’un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* C. 10, S. 20: 29-59.
- Al-Hamdi, Mohaned Talib (2006). “İbn Khaldun: The Father of the Division of Labor”, The International Conference on Ibn Khaldun”, *Islamic Research and Training Institute, Univerisdad Nacional de Eucation a Distance (UNED) ve Islamic Culture Center of Madrid İşbirliğiyle*, 3-5 Kasım 2006, Madrid, İspanya.
- Aron, Raymond (1994). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Ankara: Bilgi Yay.
- Arslan, Ahmet (1983). “İbn Haldun ve Farabi, İbn Sina’cı Medeni Siyaset Geleceği”, İstanbul: Yazko Felsefe Yazıları.
- Baali, Fuad (1998). *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, Albany: State University of New York Press.
- Bakar, Osman (1998). *Classification of Knowledge in Islam*, Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Bayraklı, Bayraktar (1983). *Farabi’de Devlet Felsefesi*, İstanbul, Doğuş Yay.
- Bircan, Hasan Hüseyin (2001). *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yay.

- Canatan, Kadir (2005). *İslam Sosyolojisi*, İstanbul: Beyan Yay.
- Capecchi, Vittorio (1968). “On the Definition Of Typology and Classification In Sociology”, *Quality and Quantity*, C. 2, S. 1-2: 9-30.
- Choudhury, Masudul Alam ve Silvia, Bayu (2008). “A Critique of Ibn Khaldun’s Causality Concept”, *JKAU: Islamic Econ. C.* 21, S. 1: 49-70.
- Çaksu, Ali (2007). “İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun’un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması”, *Felsefe Dünyası*, C. 2, S. 46: 125-142.
- Çiftçi, Adil (2004). *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları -Empirik Bir Deneme-*, Ankara: Kitabiyat Yay.
- Çilingir, Lokman (2009). *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset*, Ankara: Araştırma Yay.
- Dover, Cedric (1952). “The Racial Philosophy of Ibn Khaldun”, *Phylon*, C. 13, S. 2: 107-119.
- Eröz, Mehmet (1982). *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, İstanbul: Filiz Kitapevi.
- Farabi, el-Medinetü’l-Fazıla (1956). Çev., Nafiz Danışman, İstanbul: Maarif Basımevi.
- Farabi, *el-Medinetü’l-Fazıla* (1990). Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Farabi, es-Siyasetü’l-Medeniye (1980). Çev. Mehmet Aydın vd., İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- Freund, Julien (1997). *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Freyer, Hans (1968). *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, Çev. ve Ekler Tahir Çağatay, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay.
- Günay, Ünver (1986). “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)”, *Erzurum: Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, S.6: 63-104.
- Haşşab, Samiye Mustafa (2010). *İslam Sosyolojisi*. Çev. Ali Coşkun vd., İstanbul: Çamlıca Yay.
- Hülagü, Orhan (1999). *Farabi ve İbn-i Haldun’da Devlet Düşüncesi*, İstanbul: Kırkambar Yay.
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah An Introduction to History* (1980). Çev. Franz Rosental, Bollingen Series XLIII: Princeton University Press.
- İbn Haldun, *Mukaddime I* (1988). Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay.
- İnal, Kemal (1994). “Sosyolojik Açından Yorumcu Paradigma ve Eğitime Uygulanması”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 27, S. 1: 211-242.
- Katsiaficas, George (1999). “İbn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century”, *New Political Science*, C. 21, S. 1: 45-57.
- Kılıç, A. Faruk (2007), “Din Sosyolojisinde Dini Grup Tipolojileri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* C. 6., S. 13: 37-58.

120 • TİPOLOJİK YAKLAŞIM VE İBN HALDUN İLE FARABİ'NİN TOPLUM GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE

- Kirman, M. Ali (2003) “Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* C. 3, S. 4: 27-43.
- Marradi, Alberto (1990). “Classification, Typology, Taxonomy”, *Quality and Quantity* C. 24, S. 2: 129-157.
- Rayner, Stephen Frank (1979). The Classification and Dynamics of Sectarian Forms of Organisation: Grid/Group Perspectives on the Far-Left in Britain, Basılmamış Doktora Tezi, Londra: University College.
- Tekin, Ali (2008). *Farabi'de Hakikate Ulaşmanın Yolu Olarak Felsefe*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tokat, Latif (2006), “Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 6, S. 3: 133-157.
- Yavuz, Sefer (2013). “İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40: 319-347.
- Yıldız, Mustafa (2010). “İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı”, *FLSF*. S. 10: 25-55.

HANEFİ USÛLÜNDE LİTERAL YORUM ÖRNEKLERİ

Ahmet İŞLEYEN*

Öz

Bilindiği üzere Hanefî fakihler, yöntemlerinin meşruiyetini sağlayabilmek için başta Kur'an olmak üzere pek çok delile başvurmuştur. Bu çalışmada da Hanefî fakihlerinin fıkıh usulünü temellendirirken referansta bulunduğu söz konusu ayetlerden bazıları incelenecektir. Böylece bu mezhebin Kur'an anlayışı ve yorum yöntemi hakkında da bilgi verilmiş olacaktır. Bize göre Hanefî fakihleri, en temel ve tartışmasız kaynak olan kitap ve sünnet gibi şer'î delillerin meşruiyetini de Kur'anî delillerle desteklemek istemişlerdir. Bu da Kur'an'ın gerek metinsel gerekse tarihî bağlam dikkate alınmadan, lafzın esas alınarak yorumlanmasına neden olmuştur.

Anahtar Kavramlar: Kur'an'ın anlam ve yorumu, Usul-i fıkıh, Hanefiler, Literal Anlam, Şer'î Delil

Abstract

Examples of Literal Interpretation of the Hanafi Method

As it is known, jurists of Hanafi School to ensure the legitimacy of their methods appealed to many sources including the Qur'an. This study examined the verses referenced by jurists of Hanafi School. Thus, basic information will be given about this School's understanding of Qur'an and its method of comment. From our perspective, the Hanafi jurists were willing to support the legitimacy of their evidences of the Shari'a by appealing to the Qur'an.

Key Words: Understanding and Interpretation of Qur'an, Usul al-Fiqh, Hanefis, Literal Meaning, Religious Evidence

*Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen; aisleyen@meb.gov.tr

Giriş

Bu makalede Kur'an'ın anlama ve yorumlama biçimlerinden birisi olarak ortaya çıkan ve tarihin bir döneminde (h. II-V. asırlar) teşekkül etmiş olan fikhî bir ekolün (Irak/Ashâb-ı re'y ekolünden zuhur eden Hanefî mezhebinin), nassları anlama yöntemi olan fıkıh usulünü temellendirirken başvurduğu delilleri tefsir açısından değerlendireceğiz. Çalışmamızda Hanefî usulündeki dört aslı delilden Kitap ve sünnet ile ilgili görüşleri esas alacak ve ilgili delillerle ayetleri inceleyeceğiz. (Hanefî mezhebinde kabul edilen kıyas ve icma' gibi aslı deliller ile istihsan, örf, şer'u men kablena, istishab ve sedd-i zeraî gibi fer'î delillerle ilgili görüşlere ise bu çalışmada yer verilmeyecektir.). Hanefîlerin söz konusu şer'î kaynaklarla ilgili Kur'anî delillerine kısaca değinerek ve örnek olması bakımından sadece birkaç ayeti inceleyecek ve bu ayetler hakkında müfessirlerin ve Hanefîlerin yorumlarını karşılaştıracacağız. Böylece söz konusu ayetlerin Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn dönemlerindeki algılanması ile Hanefî usûlcülerin yorumları arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymuş olacak ve fıkıh usulünün Kur'anî temelini, Hanefî perspektifinden değerlendirmiş olacağız. Çalışmamız esasen bir tefsir çalışması olması nedeni ile de Hanefîlerin şer'î delillerle ilgili görüş ve düşüncelerine ayrıntılı olarak yer vermeyeceğiz.

1. Meşruiyet Arayışı ve Kur'an

Kur'an, nazil olduğu dönemden bu güne, tüm görüş sahiplerinin temel başvuru kaynağı olmuştur. Bu bağlamda Kur'an, özellikle lafzî yorumlarla, siyasî, fikhî, itikadî ve tasavvufî görüş sahiplerinin, görüşlerinin meşruiyet kazanmasında başvurdukları en temel kaynağı olagelmıştır. Zira fikirler, Kur'an'a doğrultulunca, o fikir doğrulandığı nispette İslâmî olmakta ve kabul görmektedir. Örneğin, Hariciler, Hz. Ali ve Muaviye arasında cereyan eden "hakem" olayını kabul etmeyiş nedenlerini, Kur'an'a dayanarak açıklamışlardı. İtikadî fırkalar da aynı şekilde görüşlerine Kur'anî delillerle temellendirmişlerdi. İnsanın kaderi ile ilgili olarak Cebriyye, mesela iradeyi yok sayarak Kur'an'dan delil getirirken; Kaderiyye insanın kaderinin yaratıcısı olduğunu iddia ederek yine Kur'an'a müracaat etmişti. Bir başka ifade ile Kur'an, Hz. Ali'nin de dediği gibi, onu okuyanlar tarafından konuşturulmuştur.

İslâmî olmak iddiasındaki her fikrin veya mezhebin, gücünü ve temelini Kur'an'dan alma düşüncesi tabiîdir. Fakat Kur'an, lafzî ve manası ile bu

görüşleri ne kadar doğrulamaktadır, sorusunun cevabı da verilebilmelidir. Kanaatimizce bu, bir yöntem ve bir algılama sorunudur.

Örneğin bazı son dönem Müslüman aydınlara göre Kur'an, tarihin bir döneminde belirli bir topluma, o toplumun ihtiyaçlarını ve sorunlarını dikkate alarak, onların diliyle hitap etmesinin bir ürünüdür. Bu yönüyle Kur'an, her yer ve zamanda genel geçer olan ilkeler vaz' etmiştir. Tikel bazdaki örnek hükümler ise tarihseldir ve konjonktürlelidir. Bu bakımdan örneğin hukukî alandaki hükümler, nihaî ve değişmez değildirler. Bu örnek hükümlerden, genel ilkeler elde edilerek farklı tarihselliklerde farklı/yeni hükümler verilmelidir. Diğer yandan geleneksel anlayışa göre ise Kur'an mutlak, evrenseldir ve tarih-üstüdür. Kur'an, "yaş-kuru" her şeyi açıklayan bir kitaptır. Kur'an'ın hem genel ilkeleri hem de tikel ilkeleri her çağda ve her mekânda genel geçer özelliktedir. Bu nedenle hukukî düzenlemeler ile ilgili ayetler, Allah'ın değişmez hükümleri olduğundan, kesin ve nihaî hükümlerdir. Bir başka ifadeyle Kur'an, sadece hâlihazırdaki durumlara ilişkin hükümler içermekle kalmamış, istikbalde vuku bulacak olaylar için de hükümler ihtiva eden ayetlere yer vermiştir. O halde onun her harf ve kelimesi dikkatle incelenmelidir. (Fazlur Rahman 1997: 53; Garaudy 1992: 84; Albayrak 2001: 1-2; Paçacı 2000: 31-33). Bu yorum tarzının örneklerine Hanefî usûlcüler de dâhil olmak üzere diğer İslamî disiplinlerde de rastlamak mümkündür. Örneğin çalışmamıza konu olan fıkıh usulünün Kur'anî temel söz konusu olduğunda Hanefî uleması, usullerinin meşruiyetini bu anlayışla temellendirmiştir. Sonuç olarak bu anlayış, ayetlerin, bağlamından uzak ve lafızların zahirine göre yorumlanmasının ve bu yüzden de çoğu zaman ayetlerin kastetmediği anlamların ortaya çıkmasının yolunu açmıştır.

2. Hanefî Fıkıhının Kaynakları ve Literal Yorum Örnekleri

Mezhebin kurucusu Ebû Hanîfe, tabiûn devrinin sonlarında yaşamış bir fakihdir. O, re'yci eserci şeklindeki tartışmaların olduğu bir dönemde, re'y ile içtihat edebileceğini açıkça ifade etmiştir. Bu durum onun, dolayısıyla Hanefî mezhebinin, hüküm vermedeki en temel kaynaklarının *Kitap, Sünnet, Sahabe Kavli* (*Sahabe icma'ı*) ve *Re'y*' olmasından kolayca anlaşılacaktır. O, her sahabenin farklı bilgi ve yeteneğe sahip olmasından hareketle de sahabeden gelen görüşleri seçtiğini, seçimini, fakih sahabiden yana kullandığını ve özellikle sahabe kavlinde icma'a önem verdiğini ifade etmiştir. (Karaman 2004: 178; Bardakoğlu 1997: XVI, 17; Ebu Zehra 1997: 265).

a. Kitap'ın delil olması: Hanefîlere göre Kur'an'ın şer'î bir delil olduğu, yine Kur'an'ın delaleti ile sabittir. Kur'an, her şeyi açıklayan, gerçek bir hucce ve bizzat Allah'ın kelamı olan bir kitaptır. O, en temel ve birinci kaynaktır. Kur'an dışında başka hiç bir şey Kur'an değildir. Kur'an, Arapça bir kitap olarak lafzı ve manası ile bir bütündür.

Hanefîlerin bu meyanda delil olarak gösterdikleri ayetlerden birisi En'âm suresi, 38. ayet; diğeri de Nahl suresi, 89. ayettir. (Debûsî 2001: 20; Cassâs 1985a: III, 388; Cassâs 1985b: III, 189-190; Pezdevî 1307: I, 21, 23; 1307: III, 991; Serahsî 1993: I, 120, 139, 305.).

En'âm suresi, 38. ayet: “*Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler.*”

Hanefîlerin Görüşü: Hanefîlere göre bu ayette yer alan ‘*kitâb*’ kelimesi ile Kur'an kastedilmiştir. O halde Kur'an, dini konularda gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak her şeyi açıklamıştır ve icma' ve kıyas gibi diğere şer'î delillerin de dayandığı temel yine Kur'an'dır. (Pezdevî 1307: III, 991; Serahsî 1993: II, 202.).

Ayetle İlgili Görüşler: En'âm sûresi Mekke'de nâzil olmuştur. İncelediğimiz ayetle ilgili herhangi bir nüzul sebebi ise nakledilmemiştir. Surede mekkî surelerin genel muhtevasına uygun olarak, müşriklerin Allah'a ve onun peygamberine ve de ahirete inanma noktasında gösterdikleri tereddütler, onların mucize istekleri ve buna mukabil Allah'ın gücü ve kudretinin büyüklüğü konu edilmiştir.

Hanefîlerin yorumlarına mesnet olan ‘*kitâb*’ kelimesinin neye delalet ettiği hakkında ise temelde iki görüş olduğu görülmektedir. Hanefîlerin de benimsediği birinci görüşe göre buradaki ‘*kitâb*’ ile Kur'an kastedilmiştir. Buna göre ayetin anlamı özetle, “Kur'an'da açıklanması gereken her şeyi beyan etmek” şeklindedir. Yani din işlerinde, ayrıntılı ve genel olarak, ihtiyaç duyulan her şey Kur'an'da açıkça veya kapalı (mücmel) olarak yazılmıştır. (Beydâvî II, 403; Kurtubî 2006: VIII, 371).

Bu konu ile ilgili olarak müfessirlerin daha ayrıntılı görüşleri ise şu şekilde sıralanabilir: Râzî'ye göre ayetteki ‘*kitâb*’ ile kastedilen Kur'an'dır. Çünkü bu, ayetin siyak-sıbakına daha uygundur. O, elif-lâm, müfred ismin başına geldiğinde, daha önce geçen ve bilinen bir varlığı gösterir, kuralını hatırlata-

rak, Müslümanlarca bilinen ve daha önce zikredilmiş olan kitap, Kur'an'dır, o halde bu ayette '*kitâb*' ile Kur'an'ın kastedilmiş olması gerekir, diyerek görüşünü dilbilimsel açıdan delillendirmiştir. Râzî, burada Kur'an'ın kastedilmesi halinde her türlü ilmin de Kur'an'da yer almasının gerektiği, dolayısıyla da kastedilenin Kur'an olmadığı şeklindeki itirazları da ele alır. Ona göre Kur'an, bilinmesi gerekli olan her şeyi nakletmiştir. Örneğin ayette geçen (ما فرطنا) şeklinde geçen "tefrit" kelimesi, olumlu veya olumsuz yönden sadece açıklanması gerekli olan şeyler için kullanılır. Hiç kimseye, yapılması gerekli olmayan şeyleri yapmadığında "tefrit" yaptığı veya kusurlu olduğu söylenemez. Bu kelime ancak kişinin yapmaya ihtiyaç duyduğu şeylerde hatalı olduğunda kullanılır. Râzî bu noktadan hareketle ayette insanlar için gerekli olanın açıklandığının kastedilmiş olduğu sonucuna varır. Ona göre Kur'an, her türlü meseleyi değil, dine ait gerekli hususları açıklamıştır. (Râzî 1981: XII, 226).

Bir başka müfessir Kurtubî de Kur'an'ın her şeyi açıklayıcı olduğuna diğer ayetlerden de delil gösterir. (Nahl 16/44, 89.) Ona göre Allah Teala, her şeyi, ya ayrıntılı olarak veya onun aslını (esasını), kıyasa temel olacak delilini zikrederek açıklamış ve "*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim*" (Maide, 3) demiştir. Dolayısıyla ona göre En'âm, 38. ayet "*Biz Kur'an'da gerek nass, gerek mücmel ve gerekse delalet yoluyla olsun her şeyi açıkladık*" anlamındadır. (Kurtubî 2006:VIII, 371). Âlûsî de bu ayetteki '*kitâb*'ın, tercih edilen görüşe göre Kur'an olduğunu belirterek, İmam Şafî'nin de bu görüşte olduğunu nakletmektedir. (Âlûsî VII, 147).

Bu görüşü benimseyen âlimler, Nahl 89. ayetinin de görüşlerine destek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre "*O gün her ümmetin içinden kendilerine birer şahit göndereceğiz. Seni de hepsinin üzerine şahit olarak getireceğiz. Ayrıca bu Kitabı da sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik*" (Nahl, 89) ayetinde yer alan '*kitâb*' kelimesi Kur'an anlamındadır. O halde Nahl 89. ayette '*kitâb*'ın Kur'an olduğu ve Kur'an'ın da her şeyi açıklayan bir kitap olduğu açıkça ifade edildiğine göre En'âm suresi 38. ayette yer alan '*kitâb*' ile de Kur'an kastedilmiştir. (Kurtubî 2006: VIII, 371; İbnü'l- Cevzî 1984: III, 35).

İkinci görüşe göre ise ayetteki '*kitâb*' ile kastedilen, Levh-i mahfûz (Ümmü'l-kitâb)'dur.

Bu anlamda olmak üzere, İbn Ebi Talha, İbn Abbas'tan, onun yukarıdaki görüşünün aksine, '*kitâb*'tan kasıt, Ümmü'l-kitâb'tur, sözünü nakleder ve bu

görüşe Katade'nin ve İbn Zeyd'in de katıldığını rivayet eder. (Taberî 2001: IX, 234; Râzî 1981: II, 342; XII, 226; Suyûtî 2003: VI, 45).

Bu ayette kastedilenin Levh-i mahfûz olduğu kanaatinde olanlardan Taberî, *Ey insanlar, yeryüzünde hareket eden, küçük büyük, hiçbir canlı varlık, iki kanadıyla havada uçan hiçbir kuş yoktur ki onlar da sizin gibi birer topluluk olmasınlar. Biz, bunlardan herhangi birini levh-i mahfûz'da tespit etme hususunda herhangi bir eksiklik bırakmadık...* şeklinde anlam vermiştir. Taberî ayrıca bu ayet ile “*Yeryüzünde hiçbir canlı varlık yoktur ki, rızıkı Allah'a ait olmasın. Allah, her canlının, hayatta iken yerleştiği, ölümden sonra da konulacağı yeri bilir. Hepsi apaçık bir kitapta kayıtlıdır.*” (Hûd, 6) ayetini de ilişkilendirmiştir. Ona göre her iki ayette de Levh-i mahfûz kastedilmiştir. (Taberî 2001: IX, 233).

Sonuç olarak ikinci görüşü benimseyenlere göre ‘*kitâb*’, yine İbn Abbas’tan gelen ancak yukarıda bahsi geçen görüşünün aksine, her şeyin “Levh-i mahfuz/Ümmü’l-kitab” a yazılması demektir. Çünkü bu ‘*kitâb*’ ta canlı cansız her şey en ince ayrıntısına kadar mevcuttur ve tespit edilmesi gereken hiç bir şey ihmal edilmemiştir.

Değerlendirme: ‘*Kitâb*’ kelimesi Kur’an’da, farklı anlamlarda yer almışsa da bize göre bu ayette Levh-i mahfûz anlamındadır. Zira ayetin siyâk-sibâkına, başka surelerde yer alan aynı anlamdaki diğer ayetlere (En’âm, 59; Yûnus, 61; Neml, 75; Nebe, 29.) ve ayrıca Kur’an’ın neleri açıklayan bir kitap olduğunu bildiren ayetlere (Âl-i İmrân, 138; Yusuf, 111; Hicr, 1; Nahl, 89; Neml, 1.) baktığımızda bu ayette kastedilenin Kur’an değil de ‘Levh-i mahfûz’ olduğu anlaşılmaktadır. Zira ayette adeta insandan, gökte uçan kuşa kadar her şeye ait bilginin bir kitapta olması ve bunlara ait bilginin eksik bırakılmaması, ‘*kitâb*’ kelimesinin ‘Levh-i mahfûz’ anlamında olmasını gerekli kılmaktadır. Zaten Kur’an’da herşeye ait bilgilerin mevcut olmadığı bir gerçektir. Ayrıca ayetteki genel ifadelerden (‘*Yeryüzünde yürüyen hayvanlar*’, ‘*iki kanadıyla uçan kuşlar*’ v.b.) hemen sonra “*Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*” ifadesinin gelmesi de göstermektedir ki hiç bir şeyin eksik bırakılmadığı ifade edilen ‘*kitâb*’, o dönemde henüz tamamı nâzil olmamış Kur’an değil, ‘Levh-i mahfuz’dur. Bir başka ifade ile bu ayette Allah Teâlâ, her şeyden haberdar olduğunu, her şeyi görüp gözettiğini ve her şeye gücünün yettiğini, muhatapların mucize isteklerine karşı cevap sadedinde bildirmiştir.

O halde Hanefîlerin bu ayetle ilgili yorumlarının, ayetin siyak-sibakına uygun olmadığını; ayetin sadece lafzını esas aldıklarını söyleyebiliriz.

Nahl suresi, 89. Ayet: O gün her ümmetin içinden kendilerine birer şahit göndereceğiz. Seni de hepsinin üzerine şahit olarak getireceğiz. Ayrıca bu Kitab'ı da sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik."

Hanefîlerin Görüşü: Hanefîlere göre bu ayette Kur'an'ın, gerek doğrudan gerekse delalet yolu ile tüm dini işlerin açıklayıcısı olduğu açıklanmıştır. Kur'an'ın delalet yolu ile açıklayıcı olması sünnet, icma' ve kıyas ile veya bunların dışındaki diğer şer'î delillerle mümkün olmaktadır. Çünkü bu delillerin de kaynağı Kur'an'dır. Eğer bir şeyin hükmü Kur'an'da açıkça veya delalet yolu ile de bulunmuyorsa bu durumda o şey aslı üzere baki kalır ki bu da 'Kitâb'ın bir hükmüdür. (Cassâs 1985a: III, 388; Pezdevî 1307: III, 991; Serahsî 1993: I, 120, 139).

Ayetle İlgili Görüşler: Nahl suresinin tamamı, Hasan Basrî, İkrime, Atâ'ya göre Mekkîdir. 110, 126 ve 127. ayetlerin medenî olduğu şeklinde de bir görüş vardır. Aynı şekilde İbn Abbas'a göre ise üç ayet hariç sure mekkî'dir. Ancak onun medenî olarak kabul ettiği ayetler, 95, 96 ve 97. ayetlerdir. İncelediğimiz ayet olan 89. ayet ile ilgili olarak ise herhangi bir nüzûl sebebi rivayet edilmemiştir. Sure genel olarak, mekkî surelerin muhtevasına uygun olarak, şirk-tevhid mücadelesinden, ahirete imandan ve peygamberlik ile ilgili hususlardan, kıyamet gerçeğinden, Allah'ın güç ve kudretinden, insanlara verdiği nimetlerden ve onun bütün canlılara olan rahmetinden bahsetmektedir.

Hanefîlerin yorumlarına mesnet olan '*kitâb*' kelimesine gelince; bununla Kur'an'ın kastedildiği hususunda sahabe, tabiûn ve müfessirlerin ittifak ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Kur'an'ın neleri açıklayan bir kitap olduğu hususunda ise görüş farklılığı vardır.

Sahabeden İbn Mes'ud'a göre bu ayetteki '*kitâb*', Kur'an'dır ve Kur'an'da bizim için her ilim ve her şey açıklanmıştır. Tabiûn alimlerinden Mücahit de İbn Mes'ud gibi düşünmekte ve Kur'an'ın açıklayıcı özelliğini her şeyi kapsayacak şekilde genellemektedir. Ona göre Kur'an, geçmişlerin haberlerinden faydalı her ilmi, her helal ve haramın hükmünü, dine, dünyaya, yaşama ve

ahirete dair işlerin hepsinde insanların muhtaç oldukları her şeyi içine alan bir kitaptır. (İbn Kesîr 2000: VIII, 342; Suyûtî 2003: IX, 5, 99)

Müfessirlerin çoğunluğunun da kabul ettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an, sadece dinî konularda ihtiyaç duyulan her şeyi açıklayan bir '*kitâb*'tır. '*Kitâb*'ın açıklama şekli ise her zaman doğrudan olmayabilir. Çünkü bazı durumlarda sünnet, icma' veya kıyas devreye girmektedir. Bununla birlikte bu kaynaklara müracaat etmeyi de bizzat Kur'an istemiş olduğundan bu kaynaklarla açıklanan hükümler, Kur'an tarafından açıklanmış hükümler gibi olmaktadır. (Taberî 2001: XIV, 333; İbn Kesîr 2000: VIII, 289; Kurtubî 2006: XII, 266, 411). Örneğin Zemahşerî'ye göre Sünnet'i temellendirmek için Kur'an'a müracaat edildiğinde, Rasûl'e ittiba etmeyi emreden, İcma'ı veya Kıyas'ı emreden ayetlerin mevcut olduğu görülecektir. Aynı şekilde bu, icma' ve sahabe görüşleri gibi diğer deliller için de geçerli bir açıklama yöntemidir. (Zemahşerî 1998: III, 462).

Ayetle ilgili olarak bir başka hususta ise müfessirlerden Beydâvî ve Âlûsî'nin ayetteki (ونزلنا عليك الكتاب) ile başlayan kısmın, öncesi ile zaman farklılığı nedeni ile, bir birinden ayrı olduğu ve ayetin bu kısmının yeni bir cümle olduğu (Beydâvî: trh yok: III, 415; Âlûsî, XIV, 225). şeklindeki görüşünün aksine Râzî, (ونزلنا عليك الكتاب...) "*sana bu kitabı, her şey için bir açıklama olarak indirdik*" ile başlayan kısım ile ayetin baş tarafının (وسوم نبعث في كل أمة) "*seni de onların üzerine bir şahit olarak getireceğiz*" ifadesi birbiriyle bağlantılı olduğu düşüncesindedir. Ona göre "seni de onların üzerine bir şahit olarak getireceğiz" ifadesinden sonra "sana bu kitabı, her şey için bir açıklama... Olarak indirdik" ifadesinin söylenme sebebi, insanların mükellef tutuldukları her hususun açıklandığı ve mükellef olunan hususlarda, insanların her hangi bir mazeret veya engellerinin artık kalmadığını açıklamak içindir. Dolayısıyla Râzî'ye göre de Kur'an, her ilmi değil yalnızca dini ilimler konusunda her şeyi açıklamıştır. Zira Kur'an dini olmayan ilimleri açıklama gayesi ile nâzil olmamıştır. Dini ilimlerin hepsini açıklaması ise ya esasları ya da işaret yolu ile fûrûatı açıklaması şeklindedir. (Râzî, 1981: XX, 101, 102).

Değerlendirme: Kur'an bütünlüğü dikkate alınarak bu ayet, benzer hususları ifade eden diğer ayetlerle (Âl-i İmrân, 138; Yusuf, 111; Hicr, 1; Neml, 1) birlikte değerlendirildiğinde '*kitâb*' kelimesi ile Kur'an'ın kastedilmiş olduğunu görmekteyiz. Buna göre Kur'an'ın, insanlara hidayet yolunu açıkladığı ve Allah'a ve gönderdiklerine inananlara bir rehber olacağı belirtilmektedir.

(Nahl, 64. ayette de bunun vurgulanmakta olduğunu görmekteyiz.). Kanaatimizce bu ayet, “*Seni de hepsinin üzerine şahit olarak getireceğiz*” ifadesi ve “*bu kitabı da sana, her şey için bir açıklama... yaptık*” ifadesi ile birlikte düşünülmalıdır. Bu durumda Hz. Peygamber, Kur’an’ı tebliğ ederek insanlara, mükellefiyetlerini açıkladığı, bu nedenle de bilmeme gibi bir mazeretlerinin olamayacağı hususunda şahitlik edecektir. Bu mükellefiyetler ise ayetin nazil olduğu dönem ile siyak-sibak’ı dikkate alındığında, özellikle ve öncelikle **şirk’ten** uzak durmak ve Allah’ın her türden verdiği nimetlerine karşı nankörlük etmemek, şeklinde özetlenebilir. (Nahl, 71–73. ayetler). Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Kur’an, bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak dine ait gerekli mükellefiyetleri açıklamıştır. Bununla birlikte Kur’an, **şer’î** konularda her şeyi açıklamamış, bunun yerine ya tikel hükümlerle örnekler vermiş ya da genel ifadelerle birden fazla hadiseyi bir hükmün altına almış, bazı konuları da Hz. Peygamber’in açıklamasına bırakmıştır.

b. Sünnet’in delil olması: Hanefî’lere göre sünnet, diğer mezheplerde olduğu gibi Kur’an’dan sonraki şer’î kaynaktır. Mezhebin kurucusu olan Ebû Hanîfe, “*Rasûlullah’ın üzerine konuştuğu her şey biz duyalım duymayalım başımız ve gözümüz üstünedir, buna inandık ve bunun Peygamberin söylediği gibi olduğuna şahadet ederiz*” sözü ile buna işaret etmiştir. (Ebu Hanife, 1368: 25). Hanefîlerin sünnetin teşri değeri ile ilgili başvurduğu Kur’anî delilleri incelendiğinde (Âl-i İmrân, 31; Nisâ, 59, 80, 85; Enfal, 20; Ahzâb, 21, 36; Haşr, 7.). ayetleri sünnetin gayr-i metlûv vahiy olduğundan hareketle ve literal bir şekilde yorumladıkları; bu anlayışla Peygamber’e itaat ve ittiba emirlerinin tümünü, sünnetin şer’î bir delil olması ile ilişkilendirdikleri görülecektir. (Cassâs 1985a: III, 216- 225; Cassâs 1985b: II, 213; III, 360; Pezdevî 1307: II, 679; III, 926; Serahsî 1993: I, 7; II, 166, 174.).

Haşr suresi, 7. Ayet: “*Allah’ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz. Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah’tan korkun. Çünkü Allah’ın azabı çetindir.*”

Hanefîlerin Görüşü: Hanefîlere göre bu ayet, Hz. Peygamber’e fiil veya söz ayrımı yapmaksızın mutlak anlamda ittiba etmeyi farz kılmaktadır. Yani bu ayet, ‘Peygamber’in getirdiklerini alın!’ anlamındadır. O halde (وما آتاكم

l“size ne verdiyse”) ifadesi, bu şekilde anlaşılmalıdır. (Cassâs 1985a: III, 221-222; Pezdevî 1307: III, 922; Serahsî 1993: II, 174).

Ayetle İlgili Görüşler: Sure, Medine’de nâzil olmuştur. Surenin siyâk-sibâkına baktığımızda ilk ayetlerinden itibaren Yahudî kabilelerinden olan Benînadîr kabilesinin Medine’den çıkarılma hadisesi ile ilgili olduğunu görmekteyiz. Surede, 6. ayete kadar Benînadîr’in yurtlarından sürülmeleri anlatılmakta; 7. ayette ise, onların Medine’yi terk etmesinin ardından geride kalan ganimetlerin (fey) taksiminin nasıl olması gerektiği bilgisi yer almaktadır.

Genel kanaate göre *fey*, kâfirlerden savaşız, at sürmeksizin ve deve koşturmaksızın elde edilen her türlü maldır. Hz. Ömer ve İbn Abbas bu görüştedir. Örneğin Hz. Ömer bu noktaya dikkat çekerek Benînadîr’e ait bu malların, Müslümanlar tarafından at ve deve koşturmaksızın elde edilen mallar olduğundan dolayı Allah Teâla’nın, bunu, Peygamberine fey olarak verdiğini, Hz. Peygamber’in yıllık zahiresini ondan harcadığını ve geriye kalanı olursa da bunu Allah yolunda savaş ve silah için harcadığını söylemiştir. (Taberî 2001: XXII, 516; İbn Kesîr 2000: XIII, 483; Kurtubî 2006: XX, 348).

“Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının.” ifadesine gelince bu ifade, yukarıda ifade edildiği üzere, Hanefilerin görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. Ayetin bu kısmının, sahabeden itibaren, Hz. Peygamberin sünneti olarak yorumlanmıştır. Örneğin İbn Mes’ud’un, bu ayete bakışını anlatan rivayet, bu kabulü yansıtmaması bakımından önemlidir: Rivayete göre bir kadın İbn Mes’ud’a, saç eklemeyi neye dayanarak yasakladığını ve bu yasağı Kur’an’a göre mi koyduğunu sormuştu. Ayrıca kadın, Kur’an’da böyle bir yasağa rastlamadığını da belirtmişti. İbn Mes’ud ise kadına, Kur’an’dan delil olarak bu ayetteki *“Peygamber size ne verirse onu alın, neden de nehyederse ondan sakının”* (Haşr, 7) ifadesini okumuş ve ardından da *“Rasûlullah’ın saçına başka saç eklemeyi ve yüzünün kılını yolmayı”* yasakladığını duyduğunu söylemiştir. İbn Mes’ud, bu davranışı ile söz konusu yasağı, Hz. Peygamberin koyduğunu ve onun yasakladıklarının da Kur’an’ın yasağı gibi addedilmesi gerektiğini, bu ayeti delil göstererek anlatmak istemiştir. Bir başka deyişle o, Hz. Peygamberin verdiği sabit olan bir hükmü, söz konusu ayeti esas alarak, Kur’an’ın verdiği bir hüküm gibi değerlendirmiştir. (İbn Kesîr 2000: XIII, 486) İbn Abbas ve İbn Ömer de benzer bir tavırla *“Rasûlullah henüz kanatlanmamış çekirgeyi, Ebû Cehil kavununu, hurma çekirdeğinin içini ve ziftle kaplanmış kaptan yemek yemeyi yasaklamıştı”*

dedikten sonra “*Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının.*” (Haşr, 7) ayetini okumuş ve Peygamberin koyduğu yasağın, Kur’an’ın koyduğu yasak gibi addedilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. (İbn Kesîr 2000: XIII, 486).

Müfessirlerden Maverdî de bu ayeti benzer şekilde yorumlamıştır. Ona göre bu ayet, genel olarak Hz. Peygamber’in bütün emir ve yasakları hakkındadır. O, “Hz. Peygamber, ancak salah olan bir işi emreder ve ancak fesâd olan bir işi yasaklar.” demiştir. Tebe-i Tabiîn dönemi alimlerinden İbn Cüreyc’e göre de bu ayetin anlamı “Taat olarak neyi emrederse onu yapın; masiyetten sakındırdıklarından da çekinin.” şeklindedir. (Kurtubî 2006: XX, 354; Suyûtî 2003: XIV, 365).

Ancak ayete daha dar bir anlam veren alimler de olmuştur. Örneğin bu ayetin “*Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının*” ifadesine Hasan Basrî, “O ganimet malından size neyi verirse onu alınız. Size yasakladığı şeyleri almaktan ve ganimetten çalmaktan da sakınınız.” şeklinde anlam vermiştir. (Taberî 2001: XXII, 522). Süddî de ayete “Onun size verdiği fey’ malını kabul ediniz, size vermediği şeyleri de istemeyiniz.” şeklinde anlam vermiştir. (Kurtubî 2006: XX, 353).

Müfessirler de ayetin fey ile ilgili olduğunu, fakat hükmünün umumi olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Genel olarak bu ifadeye, ganimet veya fey hissesinden bir şey verirse kabul edin, eğer nehyederse de onu istemeyin, şeklinde anlam verilmiş ve “aslında daha güzel olanı, bu ayeti umumileştirerek Rasûlullahın her verdiği ve yasakladığı olarak genel anlamını kabul etmektir, denilmiştir. Zira bu durumda fey ve ganimet de bu umumun içinde olmaktadır. (Suyûtî 2003: XIV, 358; Kurtubî 2006: XX, 348; Âlûsî XXVIII, 61; Beğavî 942; Zemahşerî 1998: III, 174). Örneğin Beydâvî’ye göre “fey veya işlerden neyi verirse onu alın çünkü o size helaldir. Veya ona sarılın zira ona uymak vaciptir. Sizi neyi almaktan veya yerine getirmekten nehyederse ondan vazgeçin, Ona muhalefetten korkun” şeklinde anlam vermiştir. (Beydâvî V, 318) Kurtubî de ayetin hükmünün, umumi olduğunu ve bu anlamda bir emri ifade ettiğini söyler. Ona göre ayetteki “îtâ” kelimesi her ne kadar “elini uzatmak” anlamında ise de bu ayette “her ne emrederse” anlamında kullanılmıştır. Bu anlamın delili de “*Neyi yasak etti ise de bundan sakının*” (Haşr, 7) ifadesindeki “nehy”in karşılığında kullanılmış olmasıdır. Zira nehy’in karşılığı ancak emirdir. (Kurtubî 2006: XX, 356). Son olarak bu hususta Râzî’nin görüşünü

nakledelim. Ona göre bu ayette Allah Teâlâ «Peygamber (s.a.s)’in size verdiği fey’i alın; o, sizin için helâldir. Almanızı yasakladığını ise, almayın. Fey konusunda Allah’tan korkun. Çünkü Rasûlullah’ın sizi nehyettiği şeylerde, Allah’ın azabı cidden çetindir” demiştir. Râzî’ye göre de doğru olan, bu ayetin hükmünün Rasûlullah’ın verdiği, emrettiği ve nehyettiği her şeye teşmil edilmesidir. (Râzî 1981: XXIX, 287).

Tüm bu yorumları özetleyecek olursak bu ayetin anlamı, “Rasûlullah, ganimet veya fey hissesinden bir şey verirse kabul edin ve eğer nehyederse de onu istemeyin” şeklindedir. Ancak ayetin hükmü umumdur. Hüküm, Hz. Peygamber’in tüm emirlerini ve nehiyelerini de kapsar. Çünkü O, salah olandan başkasını emretmez; fesat olandan başkasını da nehyetmez. Hatta bu ayetin hükmü, evvela ganimetlerle ilgili olduğuna göre Rasûlullah’ın tüm emir ve nehiyelerini kapsamalı dolayısıyla da ayette bahsedilen fey ve ganimet, bu ayetin umumu dahiline giren fer’i bir emir olarak kabul edilmelidir.

Değerlendirme: Ayette bahsi geçtiği şekli ile savaş yapılmaksızın edilen ganimetlere fey denilmektedir. Bu, Hz. Peygamber’e ait bir gelir olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber, bu fey ile yıllık geçimini sağlıyor kalanını da ihtiyaç sahiplerine dağıtıyordu. Bu hadisede, Rasûlullah, Benînadir’den kalan fey’in tamamını, Ensârdan durumu kötü olan üç kişi hariç, Muhâcirler arasında pay etmiştir. Ayette geçen “*ki o, içinizden (zaten) zengin olanlar arasında dolaşıp duran (bir servet) haline gelmesin.*” (Haşr, 7) ifadesi de ganimetten pay isteyen, maddi durumları Muhâcirlerden daha iyi olan, Ensâr ile ilgilidir. Ayette bu duruma atıfta bulunularak zaten durumu iyi olan kişilere, yani Ensâr’a, pay vermenin, onları daha da zengin edeceği ve Muhâcirlerin kötü olan durumunda ise bir değişikliğin olmayacağı belirtilmiştir. Bu duruma rağmen Ensârdan bazıları bu taksime itiraz edince onlar, “*Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının.*” (Haşr, 7) ayeti ile uyarılmışlardır. Görüldüğü üzere bu ayetin ilk muhataplarının Resûlullah’ın yaptığı ganimet taksimine razı olmayan ve ganimetten kendilerine de pay isteyen Ensâr olduğu görülmektedir.

Ancak ayetin lafzının umumî olması, Hz. Peygamber’e itaati emreden diğer ayetlerin varlığı (Örneğin, Nisâ, 59, 80; Al-i İmran, 132; Nisâ, 59; Maide, 92; Enfâl, 1; Nûr, 54; Muhammed, 33; Teğabün, 12) ve de Hz. Peygamber’in, hem peygamber hem de bir devlet başkanı olması ona, her konuda itaat etmeyi zorunlu kılmış ve bu da bahsi geçen ifadenin,

umumîleştirilerek her konuya teşmil edilmesine yol açmıştır. Örneğin daha ilk muhatapları olan sahabenin, bu ayeti, Hz. Peygamber'in tüm emir ve yasakları ile ilişkilendirilerek yorumlaması, doğal olarak sonraki ulemayı da bu yönde yorum yapmaya yöneltmiştir.

Necm suresi, 1-4. Ayetler: “Battığı zaman yıldıza andolsun ki; arkadaşı-nuz sapmadı ve batula inanmadı. O, arzusuna göre de konuşmaz. O, vahyedi-lenden başkası değildir.”

Hanefilerin Görüşü: Hanefilere göre Hz. Peygamber, şer’î hükümler söz konusu olduğunda önce vahyi beklemiş, vahyin olmadığı durumlarda ise iç-tihat etmiştir. ancak onun şer’î hususlardaki içtihadı vahiy mesabesindedir ve dolayısıyla da kesin delil olarak kabul edilmelidir. Dünyevî işlerdeki içtiha-dında ise yanılma ihtimali mevcuttur. (Cassâs 1985a: III, 239; Cassâs 1985b: III, 413; Pezdevî 1307: III, 926; Debûsî 2002: 249, 252.).

Ayetle İlgili Görüşler: Ayetin nüzulü ile ilgili herhangi bir rivayetten bah-sedilmemekle birlikte surenin müşriklerin zaman zaman Hz. Peygamber’e, Kur’an’ı kendisinin uydurduğuna dair itirazlarına bir cevap olarak nazil ol-duğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle nüzûl ortamının, bu sûrenin inmesine vesile olduğu anlaşılmaktadır

İbn Abbas, Mücahid ve Süfyan es-Sevrî’den nakledilen ve genel ka-bul gören görüşe göre burada zikredilen “necm” kelimesi, yıldız demektir ve bu yıldız da “Süreyya Yıldızı”dır. Bu izaha göre ayetin manası şöyledir: “Batıp kaybolduğu vakitte Süreyya Yıldızı’na yemin olsun ki!” A’meş’in Mücahid’den naklettiği diğer bir görüşe göre ise ayetteki “Necm” kelimesin-den maksat “Kur’an”dır. “Heva” kelimesinden maksat ise Kur’an’ın inmesi-dir. Buna göre ayetin manası “İndiği zaman Kur’an’a yemin olsun ki!” şek-lindedir. (Taberî 2001: XXII, 5; Suyûtî 2003: XIV, 7; Ebû Hayyân 1993: VIII, 154; Kurtubî 2006: XX, 6; İbnu’l-Cevzî 1984: VIII, 62; Beydâvî V, 252). Müfessirlerden Taberî de Mücahid’in “Süreyya yıldızıdır” şeklindeki görüşün daha doğru olduğu görüşündedir. (Taberî 2001: XXII, 7).

“O, arzusuna göre de konuşmaz. O vahyeditenden başkası değildir.” (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) ifadesinde yer alan (ينطق) fiilindeki “o”, zami-rinin Hz. Peygamber’e mi racî olduğu ve eğer böyle ise onun neyi hevasından konuşmadığı hususu ise ihtilaf konusu olmuştur. Zamirin, Hz. Peygamber’e racî olduğu kabul edildiğinde, Hz. Peygamber’in her sözünün, bu kapsamda

değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususu da bir başka ihtilaf konusudur. Diğer yandan 4. ayette yer alan “*O bildirilen bir vahiyden başkası değildir*” (Necm, 4) ifadesinde yer alan “o” (هو) zamirinin yine Hz. Peygamber’e mi yoksa Kur’an’a mı racî olduğu ve buna bağlı olarak “*bildirilen*”in Hz. Peygamber’in sözleri mi yoksa Kur’an ayetleri mi olduğu hususlarında da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bununla birlikte genel olarak kabul edilen görüş, söz konusu zamirlerle kastedilenin Kur’an olduğu yönündedir. Örneğin Katade’ye göre, her iki zamir de ile Hz. Peygamber’e bildirilen vahiy kastedilmiştir. Ayetin anlamı da “O Peygamber, Kur’an’ı kendi hevasından söylemez. «O» (Kur’an), kendisine “*bildirilen bir vahiyden başkası değildir.*” şeklindedir. En-Nehhâs da Katade’ye katılarak, bu ayetteki “heva” kelimesinin gerçek anlamda kullanılmış olduğunu ve ayette, Hz. Peygamber’in söylediklerinin kendi görüşleri olmayıp, söylediklerinin yüce Allahtan bir vahiy olduğunun vurgulandığını ifade etmiştir. Çünkü ayet, bundan sonra “*o bildirilen bir vahiyden başkası değildir*» diye devam etmektedir. (Kurtubî 2006: XX, 10; Taberî 2001: XXII, 8; Suyûtî 2003: XIV, 10). Kısaca söyleyecek olursak, bu ayette bahsedilenin, Kur’an olduğu şeklinde tek bir yorumun olduğunu görmekteyiz.

Teberî’ye göre de bu ayet ile “Muhammed bu Kur’an’ı kendi heva ve hevesinden söylemez. Bu Kur’an ancak ona Allah’ın gönderdiği bir vahiydir” denilmek istenmiştir. (Taberî 2001: XXII, 8).

İbn Kesîr’e göre “*O kendi Hevasından bir söz söylemez.*” (Necm, 3) ifadesi, “yani o kendiliğinden konuşmaz, heva ve hevesi ile bir söz sarf etmez” anlamındadır. “*O bildirilen bir vahiyden başkası değildir*” (Necm, 4) ifadesinin anlamı ise “Kendine emrolunanı söyler, ona emrolunanı tam ve mükemmel ve eksiksiz bir şekilde insanlara ulaştırır” anlamındadır. İbn Kesîr’e göre “*bildirilen*”ler, Kur’an vahiyidir. (İbn Kesîr 2000: XIII, 247).

Beğavî’ye göre “*O kendi hevasından bir söz söylemez.*” (Necm, 3) ifadesi, “Muhammed, batıl konuşmaz” demektir ki bu ona göre bu söz, müşriklerin, “Muhammed, Kur’an’ı kendi nefsinden söylüyor”, demelerine cevaben söylenmiştir. Yani ona göre de bu ayette “hevasından söylemediği” söz, Kur’an vahiyidir. (Beğavî, trh. yok: 907). Aynı şekilde Beydâvî de bu ayetin, Hz. Peygamber’in Kur’an olarak konuştuklarının hevasından sadır olmadığı anlamında olduğu görüşündedir. (Beydâvî V, 252). Bu görüş, Vahidî, Zemahşerî ve Ebû Hayyân tarafından da benimsenmiştir. (Ebû Hayyân 1993: VIII, 155;

Vâhidî 1994: IV, 193; Zemahşerî 1998: III, 143). Ayrıca Zemahşerî ve İbnu'l-Cevzî, “Hz. Peygamber’in ictihad edemeyeceğini çünkü bu ayete göre onun içtihatlarının, hevâsından olamayacağını ve bu nedenle de söz konusu içtihatların vahiy gibi telakki edilmesi gerektiğini” iddia edenlerin bu iddialarında yanlışlıklarını ifade etmektedir. (İbnu'l-Cevzî 1984: VIII, 63; Zemahşerî 1998: III, 143)

Bu görüşü savunan müfessirlerden Râzî, ayette yer alan (ما ضل) ve (ما غوى) fiillerindeki “dalâl” ve “ğayy” kelimelerinin anlamlarını açıklamış ve buna göre ayetin anlamının “*O hevâsından konuşmazken, daha nasıl sapabilir veya azabilir? Ancak hevâsına tâbi olanlar azar, sapar*” şeklinde olduğunu söylemiştir. Bir başka husus ise ayetin müşriklerin sözlerine cevap mahiyetinde yorumlanmasıdır. Buna göre üçüncü ayetten sonra gizli bir soru vardır: “*O, kendi hevâsından söylemez*” (Necm, 3) ifadesinden sonra sanki birisi “*O halde neye göre konuşur; delile göre mi, yoksa kendi görüşüne göre mi?*” diye sormuş da ayette, “*Hayır, hayır. O, ancak Allah’tan gelen vahiy ile konuşur*” diye cevap verilmiştir. Ayrıca Razi’ye göre “o” zamiri, iddia edildiği gibi Hz. Peygamber’in sözlerine racî olsa bile onun vahye dayalı konuştuğuna delil olamaz. Zira bu durumda ayetin anlamı, Hz. Peygamber (s.a.s)’in sözlerine karşılık müşriklerin, “*Bu bir şâir sözüdür...»* (Enbiyâ, 5, Saffât, 36, Tur, 30.). itirazlarına ve buna cevaben Allah Teâla’nın “*Bu ne bir şâir, ne bir kâhindir, bu söz Kur’an’ın tâ kendisidir*” (Hakka, 41.). diye reddettiği sözler kastedilmiş olur. Ayrıca “o” zamiriyle Hz. Peygamber’in sözleri kastedilmiş olsa bile ayetteki “vahiy” kelimesinin, “ilham” manasında alınması gerekir. (Râzî 1981: XXVIII, 280-282).

Değerlendirme: Sure, müşriklerin vahyin mahiyetine ilişkin itirazlarına bir cevap olarak nazil olmuştur. Buna göre sure mekkîdir. Muhatapları olan Mekkeli müşrikler, sürekli olarak Hz. Peygamber’e, vahyin mahiyetini soruyorlardı. Zira onlar, Hz. Peygamber’inin Kur’an olarak bildirdiklerinin, kendisi tarafından uydurulan sözler olduğunu düşünmekteydiler. Bu meydana ona şair, kâhin gibi sıfatlar isnat ederek söylediklerinin aslında eskilerin masallarından ibaret olduğunu iddia ediyorlardı. Örneğin, “*Bu, bir şâir sözü değildir. Ne kadar az inanıyorsunuz. Bir kâhin sözü de değildir. Ne kadar az düşünüyorsunuz*” (Hakka suresi, 41-42). ayetleri onların bu şüphelerine işaret eden örneklerden biridir. (Ayrıca bkz. Enam, 25; En fal, 31; Nahl, 24; Enbiya,

5; Saffat, 36; Tûr, 30, v.b.). Bize göre bu sûrede de bu tarz bir itiraz ve şüphe-
nin giderilmesi söz konusu edilmiştir.

O halde diyebiliriz ki bu ayette söz konusu edilen vahiy, Hz. Peygamber'e
Kur'an olarak bildirilen vahiydir. Yani söz konusu ayet, Hz. Peygamberin
Kur'an dışındaki sözlerinin veya içtihatlarının vahiy mesabesinde olduğu ile
ilgili değildir. Hz. Peygamber'in içtihat ettiği bir vakiydir. Ancak bu ayeti,
Hanefîlerin iddia ettikleri gibi, Hz. Peygamber'in dini işlerdeki içtihatları-
nın vahiy mesabesinde olduğuna delil göstermek isabetli olmadığı gibi Hz.
Peygamber'in din işlerinde içtihadının imkânı ve bu içtihatlarının dinî ve
hukukî değerinin ne olduğu hususu, bu ayetlerin konusu veya hedefleri ara-
sında da değildir.

Sonuç

Hanefî âlimleri kendi usullerini doğal olarak Kur'an'la temellendirmek
istemişlerdir. Bu sebeple de en temel ve tartışmasız kaynak olan kitap ve
sünnet gibi şer'î delillerin de meşruiyetini Kur'an'dan delillerle desteklemek
istemişlerdir. Bu da Kur'an'ın gerek metinsel gerekse tarihî bağlamı dikkate
alınmadan, lafzının esas alınarak yorumlanmasına neden olmuştur. Örneğin
Levh-i mahfuz'un kastedildiği bir ayeti (En'am, 38) bu bakış açısı ile yo-
rumlamışlar ve Kur'an'ın kastedildiğini iddia etmişlerdir. Aynı şekilde vahyin
kastedildiği bir ayeti (Necm, 3) de Hz. Peygamberin içtihatları ile açıklamış-
lardır.

Bize göre Hanefîleri bu şekilde literal yorum yapmaya sevk eden üç tem-
mel sebep vardır.

1. *Geleneksel Kur'an Anlayışı*: Hanefîlerin benimsediği geleneksel
Kur'an anlayışı iki temel noktadan ele alınabilir:

a. *Kur'an'ın, "her şeyi açıklayan bir kitap" olarak algılanması*: Kur'an'ın
evrensel, tarih-üstü, her zaman ve her durum için geçerli ayetleri muhtevî bir
kitap olarak algılanması, lafızların ön plana çıkmasının ve buna bağlı olarak
literal yorum yapmanın en önemli sebeplerinden biri olmuştur. Her yeni du-
rum için Kur'an'dan ayetler bulmak, ayetlerin bazen tevil edilmesini bazen de
lafızlarına bağlı kalınarak yorumlanmasını gerekli kılmıştır. Bir başka ifade
ile ayetlerin tüm zaman dilimlerinde ve her mesele için doğrudan, kesin ve
nihai hükümler içerdiğine dair algılama, kimi zaman ayetlerin söylemediğini

söyletme gibi bir neticeyi de beraberinde getirmiştir. Nitekim En'am 38. ayet ile Nahl 89. ayetlerde bu tutum açıkça görülmektedir. (Fazlur Rahman 1992: 52; Paçacı 2000:31-33; Cebeci 1994: 257, 261).

b. Kur'an'ın bir "hukuk kitabı" olarak algılanması: Bu algı esasen Hanefîlerin Kur'an anlayışının bir uzantısıdır. Diğer İslamî disiplinler için de geçerli bir yöntem olması gereken usûl-i fıkıh ilmi, sadece fıkıhla/hukukla ilgili bir yöntem haline gelmiş ve hukuk ilmi ile sınırlanmıştır. Bu ilim için artık naslar, hukuk ile ilgili olduğu müddetçe incelenmeye tabi tutulmuştur. Böylece Kur'an, adeta bir hukuk kitabı olarak değerlendirilmiştir. Genel olarak hukuk dili lafzı öncelediğinden Kur'an da bu yönde yorumlanmıştır. Netice itibari ile lafızlar öne çıkmış ve pek çok ayet bağlamından uzak bir şekilde yorumlanarak fikhî konularla irtibatlandırılmıştır. Oysa lafızlar, anlamın tayininde tek başına yeterli değildir. Zira herhangi bir lafız, bir metnin veya sözün en önemli aracı olmakla birlikte o sözün veya metnin ne amaçla ve ne zaman söylendiği, hangi ortamda, kimi muhatap aldığı gibi unsurlar bilinmeden veya dikkate alınmadan doğru anlamın elde edilemeyeceği bir gerçektir.

2. Fukaha/Hanefiyye Metodu: Bilindiği üzere usûlde Mütetekellimlerin/Şafiî Metod'u ve Fukaha/Hanefiyye Metod'u olarak iki farklı ekolden bahsedilmektedir. Birinci ekol tümdengelimci iken ikinci ekol tümevarımcıdır. Bu ekolde mezhep imamlarının fûruata ait hükümlerinden hareket edilerek usûle ait temel ilkeler vaz' edilmiş ve ayetler de bu ilkeler ışığında yorumlanmıştır. Hanefî usulü de başta İmam Ebu Hanife olmak üzere onun ilk nesil talebelerinin verdiği hükümlerden yani Hanefî fıkınının fûruatından elde edilen genel ilkelerden meydana getirilmiştir. Bu yöntem, akıp giden hayatın kurallarla sınırlandırılmaması anlamına da gelmektedir. Fakat bu yöntem aynı zamanda nasların, hayata göre yorumlanmasını da beraberinde getirmiştir. Yani bu yöntemde olayların belirleyiciliği daha çok hissedilmiştir. Esasen nasların sınırlı olduğu gerçeği, böyle bir yorumlamayı kaçınılmaz hale getirmişse de bu husus, Hanefîleri hem lafzî yoruma sevk etmiş hem de mezhep imamlarının görüşlerine bağımlı hale getirmiştir. Sonuç olarak nazari fıkha da önem veren Hanefîler, şimdi ve gelecekteki hadiseler için verdikleri hükümlerde Kur'an'ın lafzını ön plana çıkarmışlardır.

3. Hanefî Mezhebinin Teşekkül Dönemindeki Siyasî-ilmî Çekişmeler: Hanefî mezhebi Irak bölgesinde teşekkül etmiştir. Bu bölge öteden beri ilmî ve siyasî çekişmelere sahne olan bir bölgedir. En son siyasî olarak Emevî-Abbâsî

iktidar mücadelesine sahne olmuş; ilmî olarak ise Ehl-i hadis-Ehl-i re'y arasındaki tartışmaların merkezi olmuştur. Tüm bu tartışmalar, farklılaşmaları da beraberinde getirmiş, siyasî ve itikadî görüş ayrılıkları derinleşmiştir. Böylesi bir ortamda fikirlerin referans kaynakları, hele de görüş farklılıklarının kaynağı dinî ise, daha da önem arz etmiştir. Bu noktada karşımıza Kur'an ve sünnetin bir meşruiyet kaynağı olarak önemi çıkmıştır. Ancak özellikle Irak bölgesinde hadislerin kabulünde - hadis uydurma faaliyetleri sebebi ile - şüpheli bir tutum söz konusu olduğundan görüşlerin Kur'an'a dayandırılması daha da önemli hale gelmiştir. Bu ise ayetlerin lafızlarının esas alınarak değerlendirilmesinin yolunu açmıştır. Çünkü her görüşün Kur'an ile doğrulanabilmesi ancak bu şekilde mümkün olabilmektedir.

Kaynaklar

- Albayrak, Halis (1998). *Tefsîr Usûlü*. İstanbul: Şûle Yay.
- Albayrak, Halis, (2001). "Kur'an'ın Müslüman Geleneğindeki İşlevinin Anlaşılması Sorunu". Adana: *Yeni Bir Geleneğe Açılırken İman ve Din Sempozyumu* (8-9 Kasım).
- Âlûsî, Ebû's-Senâ, Şihâbuddî Mahmud (trh yok). *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'ani'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesâni*. Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-arabî.
- Bardakoğlu, Ali (1997). "Hanefî Mezhebi". *İslâm Ansiklopedisi* XVI: 1-21. İstanbul: T.D.V. Yay.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd (1995). *Muhtasar-u Me'âlimu't-tenzîl*. Beyrut.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer (trh yok). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vî*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Pezdevî, Abdülaziz Ahmed b. Muhammed (1307 h). *Keşfu'l-Esrâr* (Usûlü Pezdevî şerhi). İstanbul.
- Cassas, Ebu Bekr Ahmed b. Alî (1985a). *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt.
- Cassas, Ebu Bekr Ahmed b. Alî (1985b). *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut.
- Cebeci, Lütfullah (1994). Kur'an-ı Kerim'in Ahkamı Kıyamete Kadar Geçerlidir. *I. Kur'an Sempozyumu* (1-3 Nisan). Ankara: Bilgi Vakfı.
- Cerrahoğlu, İsmail (1993) *Tefsir Usûlü*. Ankara: T.D.V Yay.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer (2001). *Takvîmu'l-edille*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.

- Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer (2002). *Te'sîsü'n-nazar: Mukayeseli İslâm Hukuk Düüşüncesinin Temellendirilmesi*. Çev: Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Ebu Hanife, Numan bin Sabit (1368 h). *el-Âlim ve'l-Müteallim*. Tahkik. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: Matbaatü'l-envar.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Esîruddîn Ebû Abdillâh (1993). *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Ebu Zehra, Muhammed (1997). *Ebu Hanife*. Çev: Osman Keskioglu. Ankara: D.İ.B. Yay.
- Fazlur Rahman (1992). *İslam*. Çev: M. Dağ, M. Aydın. İstanbul: Selçuk Yay.
- Fazlur Rahman (1997). *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*. Çev: Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Garaudy, Roger (1992). *Entegrizm, Kültürel İntihar*. Çev: K. Bilgin Çileçop. İstanbul: Pınar yay.
- Görmez, Mehmet (1997). *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: T.D.V. Yay.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Hâfız (2000). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. Kahire: Müessesetu Kurtuba.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem (1119 h). *Lisânu'l-'arab*. Kahire: Dâru'l-me'ârif.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (1984). *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî.
- Karaman, Hayreddin (1996). *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay.
- Karaman, Hayreddin (2004). *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (2006). *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Muessesetu'r-risâle.
- Paçacı, Mehmet (2000). *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Pezdevî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Huseyn (1307 h.). *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ Ma'rife'l-usûl)*, Keşfu'l-Esrâr'ın hâmişinde. İstanbul.
- Râğib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed (trh. yok). *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*. Mısır: el-Bâbi'l-Halebî.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (1981). *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (1993). *Usûlü's-serahsî*. Beyrut: Dâru'l-marife.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn (2003). *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*. Kahire: Merkezi'l-buhusi ve'd-dirâsâti'l-'arabiyyeti ve'l-islâmîyye.

Şa'ban, Zekiyüddîn (1990). *Usûlü'l-Fıkh: İslam Hukuk İlminin Esasları*. Çev. İ. Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yay.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (2001). *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Kahire: Merkezu'l-buhusi ve'd-dirâsâti'l-arabiyyeti ve'l-islâmiyye.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, (1994). *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed (trh . yok). *Esbâbu'n-nuzûl*. Dâru'l-me'ârîf.

Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (1998). *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*. Riyad.

NİCHİREN'İN HAYATI VE TEMEL ÖĞRETİLERİ

Hüsamettin KARATAŞ*

Öz

Nichiren 1222-1282 yılları arasında Japonya'da yaşamıştır. O, eğitimini tamamladıktan sonra 1253 yılında öğretilerini ilan etmiş ve yeni bir ekol kurmuştur. Nichiren Japon halk inanışları ile Budist öğretileri bir potada eritmeye çalışan, gelenekçi ve milliyetçi eğilimleri olan biridir. Yaşadığı Kamakura döneminde, yanlış dini öğretilerin yayıldığını ve takip edilen ekollerin sapkınlığı artırdığını ileri sürmüş, dinî ve siyasi erkleri sert bir şekilde eleştirirken cürekâr önerilerde bulunmuş, bu yüzden siyasi otorite tarafından birkaç defa cezalandırılmıştır. Ancak o, bazı tahmin ve öngörülerinde haklı çıkınca, fikirleri Japon halkı arasında taraftar bulmuştur. Nichiren'in öğretilerinin temel dayanağı Hokekyo'dur. Ona göre bu kitap, Sakyamuni Buda'nın vaaz ettiği kutsal Dharma kanunlarının özünü ve gizemli yanlarını içermektedir. Bu gizem ve öz esas itibarıyla Nichiren'in Hokekyo'ya dayalı temel öğretileriyle yeniden anlaşılır hale gelmiş, böylece anlık aydınlanma, toplumsal kurtuluş ve ahlaki erdemler gerçek değerini bulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Nichiren, Nichiren Ekolü, Hokekyo, Daimoku, Honzon, Kaidan

* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; hkarataş@hotmail.com

Abstract

Nichiren's Life And His Basic Teachings

Nichiren lived in Japan between 1222 and 1282. After completing his education, in 1253 he proclaimed his doctrine and established a new school. Nichiren, as a person with the traditional and nationalist tendencies, tried to melt Japanese folk beliefs and Buddhist teachings in a pot. He argued that in Kamakura period during which he lived the false religious teachings spread out and schools increased the heresy of their adherents, and thus harshly criticized the religious and political authorities and also made audacious recommendations and, therefore, was punished several times by the political authority. However, when it came out that he was right in some estimates and foresights of his, his ideas found followers among the Japanese people. The fundamental basis of the teachings of Nichiren was Hokekyo. According to him, this book includes the essence and mysterious aspects of sacred rules of Dharma preached by Sakyamuni Buddha. On the basis of fundamental teachings of Nichiren's Hokekyo, this mystery and essence was re-understood, and thus the instant enlightenment, social salvation and moral virtues found their real values.

Key Words: Nichiren, Nichiren School, Hokekyo, Daimoku, Honzon, Kaidan

A- Nichiren'in Doğumu ve Ailesi

Nichiren, 16 Şubat 1222'de Japonya'nın doğusundaki Kominato Kasbasında doğmuştur. Onun babasının adı Nukina Jiro Shigetada, annesinin adı ise Umegiku-Nyo'dur. Doğduğunda ailesi ona, "muhteşem/iyi güneş" veya "erdemli güneşin oğlu" anlamlarına gelen Zennichimaro adını vermiştir (Griffis 1895: 192; Watanabe 1987: 425; Anesaki 1959: 105; Petzold 1978: 1; Tamura 2000; 100; Christensen 2001: 21; Lloyd: 437).

Nichiren'in hayatı ve ailesiyle ilgili yazılan eserlerde, onun doğumundan önce meydana geldiği kabul edilen gelişmelerle ilgili bir takım efsanevî anlatımlara rastlanmaktadır. Bu efsanevi anlatımlara göre Nichiren'in annesi Umegiku rüyasında; birçok tapınağın bulunduğu ünlü Heie (Hiei-san) dağının zirvesinde otururken aynı anda, bu dağdan oldukça uzak bir bölgede bulunan kutsal Omi gölünde ellerini yıkadığını, bu esnada Fuji dağında bir güneşin doğduğunu ve bu güneşin koynuna girdiğini görür. Nichiren'in babası da rüyasında; Şinto inançlarına göre akıl tanrısı olarak inanılan Tanrı Kokuzo'yu,

omuzlarında gürbüz bir bebek taşırken görür ve onunla konuşup o bebeği ister. Bunun üzerine Tanrı Kokuzo bebeği işaret ederek onun büyük Bosatsulardan biri olan Jogyo Bosatsu (Bodhisatva) olduğunu; insanlık için verilmiş bu hazinenin, bütün canlı varlıkları sonsuza kadar kurtaracak olan gerçek kanunun savunucusu olduğunu söyler ve arkasından onu Shigetada'ya verir. Ertesi gün karı koca gördükleri bu sıra dışı rüyaları birbirlerine anlatırken heyecanlanır ve gördükleri rüyanın bir bebeklerinin olacağına delalet ettiğini anlayarak çok sevinirler (Arai 1893: 1-5; Manpei 1984: 4-11).

Nichiren'in hayatının ilk dönemleri başta olmak üzere ailesi, Nichiren'in babasının ve annesinin isimleri, onların aileleri, meslekleri, hangi kabilelere mensup oldukları ve toplumdaki statüleri gibi konularda oldukça farklı anlamlara rastlanmaktadır (Kato 1982: 8-9; Uenaka 1986: 2-7). Nichiren'in kendi yazdıklarından onun, fakir bir balıkçının oğlu olduğu ve mütevazı bir çocukluk yaşadığı anlaşılmaktadır (Anesaki 1930: 191-192). Bu durum, Nichiren'in ailesinin, toplumun alt katmanlarını oluşturan bir tabakadan geldiğini ortaya koymaktadır. (Bery 1927: 345).

Nichiren inancına mensup şahısların, Nichiren hakkında kaleme aldıkları eserlerde onunla ilgili farklı rivayetlere yer verdikleri görülmektedir. Bu rivayetler, Nichiren ekolüne bağlı grupların, hareketin öncüsü ile ilgili bilgileri kendi arzu ve anlayışlarına göre yeniden kurguladıkları intibamı vermektedir. Bu yüzden eldeki mevcut kaynaklarda Nichiren hakkında verilen bilgilerde zaman zaman çelişkilere varan bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Farklı bilgilerin yer aldığı bu kaynakların bir kısmında Nichiren'in babasının "Mikuni no Taifu" adında bir samurai olduğu iddia edilmektedir. Bu iddiayı dile getirenler Nichiren'in babasına isnat ettikleri Mikuni adından dolayı, onun atalarının "Shomu" veya "Fujiwara Fuyutsugu" imparator ailelerinden birine dayanabileceğini savunmaktadırlar (Anesaki 1961: 74-79). Onlar Nichiren ve ailesinin, Japonya'da önemli siyasi ve iktisadi çalkantıların yaşandığı Kamakura döneminde yaşadıklarını ve soylu bir aileye mensup oldukları için bu çalkantılardan derin bir şekilde etkilendiklerini dile getirmektedirler. O dönemde Mikuni ailesine mensup olanların, iç savaşın çıkmasına neden olan Shogunlara karşı mevcut Japon imparatorunu destekledikleri, savaşın ardından yönetimi ele geçiren Shogunların ise kendilerine karşı savaşanlara çeşitli yaptırımlar uyguladıkları belirtilmektedir. Bu iddiayı savunanlara göre, günümüzde Kyoto olarak bilinen, Enshu bölgesinde yaşayan ve Mikuni ai-

lesine mensup bir Samurai olan Nichiren'in babası da, iktidarın Shogunlara geçmesinden sonra can güvenliği nedeniyle yaşadığı bölgeyi terk ederek basit bir kıyı kasabası olan Kominato'ya yerleşmiş, burada balıkçılık yaparak ailesini geçindirmeye çalışmıştır (Kasahara 2001: 157-162; Dickson 1898: 92-98; Petzold 1978:1-2).

B- Nichiren'in Eğitimi

Nichiren, on bir yaşında Kiyosumidera Seicho-ji Tapınağında eğitime başlamıştır. O, din eğitiminin yanı sıra seküler konularda da eğitim almıştır. Onun ilk hocası rahip Dozen-bo'dur. Kaynaklarda Dozen-bo'nun, Nichiren'in eğitimiyle yakından ilgilendiği ve onun kişiliğinin oluşumunda önemli katkılarının olduğu belirtilmektedir. Dozen-bo, tapınakta eğitime başladıktan hemen sonra öğrencisinin ilk adını değiştirerek; önemli bir Bosatsu'nun adı olan Yakuo ismini ona verdiği zikredilmektedir. Bu tapındaki eğitimini tamamlayıp rahip oluncaya kadar Yakuo olarak çağırılan Nichiren'in, zeki, çalışkan ve başarılı bir öğrenci olduğu, burada iyi derecede Çince öğrendiği ifade edilmektedir. Nichiren, Kiyosumidera Seicho-ji Tapınağındaki eğitiminin ilk aşamasını başarıyla tamamladıktan sonra Budist din adamı olmaya karar vermiş ve aynı tapınakta din eğitimi almaya başlamıştır. Kaynaklarda bu tapınağın Japon Tendai mezhebine bağlı olduğu zikredilmekle birlikte zaman zaman farklı Budist ekollerinin etkisinde kaldığı, ayrıca Şinto dini geleneklerinin de takip edildiği belirtilmektedir. Nichiren'i Budist rahibi olması yönünde, hocası Dozen-bo yönlendirmiş ve teşvik etmiştir. Nichiren'in dinsel düşünceleri doğal olarak hocasının fikirleri doğrultusunda şekillenmiştir. Bu düşünce yapısının Budizm'in farklı mezheplerine ait öğretiler ile Japonya'nın milli dini olan Şintoizm'in karışımı bir öğreti takip edildiği algısını güçlendirmiştir. Nichiren, bu eklektik öğreti ortamında sadece Budist öğreti ve pratiklerini uygulamamış aynı zamanda Şinto inancına ait bir takım inanç ve pratikleri de uygulamıştır. Nichiren, din eğitimini on yedi yaşında tamamlamış ve gelenekler doğrultusunda Zesho-bo Rencho adını alarak Budist rahibi olmuştur. O, "Ebedi Lotus" anlamına gelen bu yeni adı yaklaşık on beş yıl taşımıştır (Hori 2007: 203; Anesaki 1916: 13-15; Naguchi 1910: 3-8; Watanabe 1987: 425; Murano 1987: 427).

Nichiren, Kiyosumidera Seicho-ji Tapınağındaki eğitimini tamamladıktan sonra aynı tapınağa rahip olarak atanmış ve bir süre orada görev yapmıştır.

Ancak o, bununla yetinmeyerek Budist rahibi olduktan sonra da çalışmalarını sürdürmüş, bu çerçevede bir süre sonra Japonya'nın değişik yerlerinde bulunan farklı Budist ekollerine ve Şinto tapınaklara giderek bilgi birikimini arttırmaya devam etmiştir.

1- Kamakura Yılları

Nichiren, rahip olduktan yaklaşık bir yıl sonra o dönem başkent olan Kamakura'ya gitmiştir. O, eğitim amacıyla geldiği Kamakura'da ilk önce Jodo ekolüne ait Jodo-ji Tapınağına gitmiş ve uzun süre orada kalmıştır. Burada ünlü rahip Daia'dan, "Amida Buddha" (Japonca Amida Butsu) inancını öğrenmiş ve uygulamıştır. Ancak o, hocası Daia'nın "Amida Buddha" öğretisine uymayan bir biçimde acı çekerek öldüğünü görünce, bu öğretinin doğruluğu hakkında şüpheye düşmüş ve "Amida Buddha" öğretisini açıkça eleştirmeye başlamıştır. Nichiren bu eleştirileri sebebiyle tapınaktan ayrılmak zorunda kalmıştır (Stone 1999: 443; Petzold 1978: 3).

Nichiren, Jodo-ji Tapınağından ayrıldıktan sonra Tanrı Hachiman adına yapılmış, Şinto mabetlerinden biri olan Hachiman Jingu'ya gitmiştir. Orada aylarca kalan Nichiren, Hachiman Jingu Mabedindeki kütüphanede farklı inançlara ait Çince yazılı olan birçok metni okumuş, bunlar arasında Konfüçyüs'e ait eserlerin de olduğu belirtilmiştir (Anesaki 1930:191-193). Nichiren ayrıca Zen Budizm'ine ait Jufuku-ji Tapınağına gitmiş ve burada bir süre kalarak zen öğretileri hakkında bilgi edinmiştir. Nichiren, Kamakura'da sadece dini öğreti ve pratiklerle ilgilenmemiş, aynı zamanda toplumun ekonomik, siyasi ve sosyal yapısı hakkında da analizlerde bulunmuştur. Nitekim o, bu yılları değerlendirirken; zenginliğin ve fakirliğin insanların bütün yaşam koşullarının belirleyicisi olduğunu, asillerin ve zenginlerin insanları hor gördüğünü, aynı anlayışın tapınaklarda da olduğunu tespit etmiş ve eleştirmiştir. Kamakura'da yaklaşık üç yıl kalan Nichiren, kısa bir süre ailesinin yanında kaldıktan sonra, eğitimini ve araştırmalarını siyasi ve dini açıdan önemli merkezlerden biri olan Kyoto'da sürdürmeye karar vermiştir (Christensen 2001: 30-31; Anesaki 1916: 10-13).

2- Kyoto Yılları

Nichiren, Kyoto'da ilk önce Enryaku-ji Tapınağına gitmiş ve "Jokoin" adlı mabede yerleşmiştir. O, burada ilk önce Budist Kutsal metin külliyyatının

bir bölümü olan Sutralar üzerinde çalışmıştır. Sutralar arasında kıyas yapma imkânı bulan Nichiren, bunlar arasında Buda öğretisini en iyi Hokekyo'nun (Lotus Sutra/Saddharmapundarikasutra) yansıttığına karar vermiş, çalışmalarını bu yöne kaydırmıştır (Habito 1999: 281; Anesaki 1916: 14).

Nichiren, Kyoto'da kaldığı süre içerisinde sadece Enryaku-ji Tapınağında kalmamış, farklı Budist ekolleri ile diğer dinlere ait olduğu belirtilen birçok tapınağı da ziyaret etmiş ve çalışmalarını sürdürmüştür. Daha çok gerçek kurtuluş öğretisi üzerinde duran Nichiren, mevcut ekollerin insanlara kurtuluş reçetesi olarak sundukları şeylerin insanların ızdıraplarını dindiremediğini ve acının en korkunç yüzü olan doğumu ve ölümü sona erdiremediğini dile getirmiştir (Kubota 1999: 20).

Nichiren, Kyoto yakınlarındaki Mii-dera ya da Onjo-ji olarak da bilinen tapınağın kütüphanesinde araştırmalarda bulunurken sır öğretiler içeren Çince eserlere ulaşmış ve bunların gizemine kapılarak Çin'e gitmeye karar vermiştir. O, bu maksatla Sennyu-ji Tapınağının başrahibi Doryu'nun derslerine katılmış, Çin Budizmi ile Çin'de yaşayan diğer öğretiler ve dinler hakkında bilgi edinmiştir (Petzold 1978: 3-4). Nichiren, Doryu'dan edindiği izlenimler ve onun yönlendirmeleri sonucunda Çin'e gitme fikrinden vazgeçmiştir. Bu konuda büyük bir hayal kırıklığı yaşayan Nichiren, aynı dönemde Japon şiiri, Japon edebiyatı ve Japon tarihine merak salmış ve onların önemli örneklerini okumuştur. Okuduğu edebi metinler ve özellikle şiirler onun üslubunun gelişmesine katkıda bulunmuş ve daha sonra öğretisini dile getirdiği vaazlarında bu şiirlerden alabildiği yararlanmış (Watanabe 1989: 21-22). Nichiren, Kyoto ve çevresinde yaptığı araştırma ve incelemelerini tamamladıktan bir süre sonra, Japon Budizmi'nin bir diğer önemli merkezi olan Nara şehrine gitmeye karar vermiştir.

3- Nara Yılları

Nichiren, Budizm'in Japonya'da yayılmasında ve gelişmesinde çok önemli bir yere sahip olan Nara şehrine gitmiş ve bazı tapınakları ziyaret etmiştir. O, bu çerçevede İmparator Shomu tarafında inşa ettirilen Todai-ji Tapınağına uğramış, orada rahip ve rahibelerin Hokekyo okuduklarına şahit olmuştur. Ancak onların Hokekyo'yu tam olarak anlayamadıkları için yaşantılarına da yansıtamadıklarını ileri sürmüştür (Nizuno 1987: 161). Nichiren ayrıca Prens Shotoku tarafından kurulan ve yine Hokekyo'nun esas

alındığını Horyu-ji Tapınağına gitmiştir. Ancak Nichiren geçen süre içerisinde farklı öğretilerin denetiminde kaldığı için Horyu-ji Tapınağında Hokekyo'nun etkinliğinin yok olduğunu görmüştür. Nichiren'in bundan sonraki ilk durağı Prens Shotoko'nun mezarının bulunduğu Shinaga'daki Eifuku-ji Tapınağı olmuştur. O bu tapınağa daha ziyade Prens Shotoku'nun mezarını ziyaret etmek ve ona dua etmek için gitmiştir. Nichiren, ayrıca Nara bölgesindeki bazı Şinto mabetlerini de ziyaret etmiştir. Bu çerçevede Otokoyama'da bulunan ve Iwazhimizu Hachiman adına yapılmış olan Şinto mabedinde bir süre kalmış, Naniva'daki Shi-tenno-ji adlı tapınağa da uğramıştır. Nichiren bütün bu ziyaretlerini ve incelemelerini tamamladıktan sonra Nara'dan ayrılarak tekrar Kyoto'ya, Hiei Dağındaki Enryaku-ji Tapınağına geri dönmüştür (Christensen 2001: 43-44).

Nichiren, bütün bu seyahatleri ve araştırmaları sonucunda, fikirleri büyük oranda netleşmiş olarak Enryaku-ji Tapınağına döndükten sonra, burada bulunan farklı Budist ekollere mensup din bilginleriyle öğretiyeye dair münazaralarda bulunmuş, bir anlamda kendisini ispat etmeye çalışmıştır. O, tek ve gerçek kurtuluş yolu olarak Hokekyo'nun takip edilmesi gerektiğini savunmuş, diğer ekolleri kutsal kitap Hokekyo'dan uzaklaşmakla suçlamıştır. Nichiren, bu fikirleri sebebeyle Enryaku-ji Tapınağından zorunlu olarak ayrılmıştır. O, bu tapınaktan ayrıldıktan sonra Kyoto'da durmamış, doğduğu yer olan Kominato dönmüştür.

C- Nichiren'in Adını Değiştirmesi ve İlk Vaazi

Nichiren, Kominato'ya dönüş yolunda Şintoizm'in en önemli merkezi kabul edilen ve İse eyaletinde bulunan İse Jingu mabedinde yirmi bir gün kalmıştır. O, burada ülkesinin koruyucusu, temel direği ve gören gözü olmak için tanrıça Amaterasu'ya dua etmiştir. Bazı kaynaklara göre; rahip olarak atandığında hocasının kendisine vermiş olduğu "*Zesho-bo Rencho*" adını terk etmiş ve "*Nichiren*" adını burada almıştır. Bu konuda yer ve zaman konusunda tam bir mutabakat olmamakla birlikte o, adını değiştirdiğini ve Nichiren adını aldığını ilk vaazında açıklamıştır. Nichiren, Japonca iki ayrı kelimenin birleşmesinden oluşan bir isimdir. "*Nichi*", evrensel aydınlığın kaynağı kabul edilen "*Güneş*" anlamına gelmektedir. "*Ren*" ise duruluğun ve kusursuzluğun sembolü olan "*Lotus (Nilüfer) Çiçeği*" demektir. Bu bağlamda "*Nichi-Ren*", "*Güneşin Lotusu*" olarak tanımlanmaktadır (Bery 1927: 347; Petzold 1978: 5;

Anesaki 1916: 15).

Nichiren'in öğretisini Hokekyo üzerine bina ettiği gibi ismini de bu metinlerde geçen bazı ifadelerle izafe ettiği belirtilmektedir. Nitekim "Nichi", kelimesi Hokekyo'nun XXI. bölümüne; "Ren" kelimesinin ise aynı kitabın XV. bölümüne dayandırılmaktadır. Hokekyo'nun XXI. bölümüne dayanılarak "Nichi" ifadesi yorumlanırken, bu kelime hem "Güneş" hem de "Ay" ışığına benzetilerek verilmiştir (Suguro 1998:166). Güneş ve Ay ışığının dünyadaki ışiksiz ve karanlık ortamları aydınlattığı gibi, Hokekyo öğretisine inananların ve onun yılmaz savunucularının da bütün varlıkları, karanlıktan aydınlığa çıkaracağı vurgulanmıştır. Hokekyo'nun XV. bölümünde "Ren" sözcüğü, "Lotus (Nilüfer) Çiçeği'ne" benzetilerek anlatılmıştır. Lotus (Nilüfer), çamurlu sulara açan ancak bulunduğu ortamdan asla etkilenmeyen, o sulardan beslenmeyen bir çiçek olarak tasvir edilmiştir (Murano 1991: 239). Bu çerçevede, yaşamın olduğu bütün âlemlerde, kötülüğün ve kötü ortamın olabileceğine dikkat çekilerek iyi insan olmanın, doğru yolu takip etmenin ve gerçek dindarlığın ölçüsü olarak bu kötü çevreden etkilenmemenin gerekliliğine değinilmiştir.

Nichiren'in öğretisini açıklamadan hemen önce "*Güneşin Lotusu*" anlamına gelen Nichiren adını alması ve Şinto Tanrıçası Amaterasu'ya dua etmesi onun öğretisinin nelere dayanacağını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Nichiren'in kendi ismini belirlerken sadece Hokekyo'yu temel almadığı, Japonların milli dini olan Şintoizm ve onun en önemli inancı "Güneş Tanrıçası" ile bağlantı kurmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Nichiren, Kominato'ya döndükten sonra ıssız bir kulübede inzivaya çekilmiştir. Onun bu inzivası bir hafta sürmüş ve devamlı Hokekyo okuyarak meditasyon yapmıştır. Nichiren, yedinci günün şafak vakti, tam güneş doğarken; Budalık ve bütün varlık âlemlerinin aslına, bir anlık düşünceyle varılabileceğini dile getirmiş, bu düşüncesini Hokekyo'nun özünü oluşturduğunu düşündüğü "*namu-myo-ho-ren-ge-kyo*" ifadesiyle açıklamıştır. O, güneşin doğumu esnasında dile getirdiği bu ifadeyi tekrarlayarak bütün varlık âlemlerine duyurmuş ve bu olaya güneşin tanık olduğunu dile getirmiştir (Kubota 1999: 21; Anesaki 1916: 34).

Nichiren aynı gün, yani 28 Nisan 1253'de, varlık âlemlerinin bütün sınırlarına ulaştığını ve bunu herkesle zaman geçirmeden paylaşması gerektiğini düşünerek

Kiyosumidera Seicho-ji Tapınağına gitmiş, hocası Dozen-bo ile konuşarak bir açıklamada bulunacağını beyan etmiştir. Nichiren'in rahip olduğu tapınağa geri döneceğini zanneden Dozen-bo, bu ümitle bütün hocaları, öğrencileri, yöneticileri ve yöre halkını tapınakta yapılacak açıklamayı dinlemeye davet etmiştir. Nichiren, tapınakta toplanan kalabalığın karşısına öğlen vakti, yani güneş tam tepeye vardığı anda çıkmıştır. O, ilk önce adını "Nichiren" olarak değiştirdiğini belirtmiş, ardından üç defa "*namu-myo-ho-ren-ge-kyo*" diyerek sözlerine başlamıştır. *Namu-myo-ho-ren-ge-kyo*, Hokekyo'nun (Lotus Sutra) on altıncı bölümünün başlığıdır. Nichiren öğretisinin temelini Hokekyo'nun oluşturduğunu, Sakyamuni Buda tarafından vaaz edilen Dharma yasalarındaki en yüce erdemleri içerdiğini, gizemli yanlarının olduğunu ve kutsalın özünü teşkil ettiğini iddia etmiştir (Christensen 2001: 56-58).

Nichiren'in ilk vaazının asıl can alıcı kısmı, sadece kendi söylediklerinin doğru olduğunu ısrarla vurgulaması ve orada bulunan herkesin yanlış yolda olduğunu, yanlış inançları takip ettiklerini belirtmesi olmuştur. Nichiren, o dönemde yaygın olan bütün Budist mezheplerinin, halkı yanlış yönlendirdiğini, özellikle yakın çevrelerinde etkin olanlardan başlayarak ve isim vererek eleştirmiş, bazılarını sapkın olarak tanımlamıştır. Nichiren'in bu ateşli konuşmasına tepkiler gecikmeden gelmiştir. Bu tepkiler karşısında eski öğrencisinin hayatının tehlikede olduğunu fark eden Dozen-bo, onu hemen tapınaktan uzaklaştırmıştır. Tapındaki öfkeli kalabalığın elinden kurtulan Nichiren, babasının evine sığınmıştır. Fikirlerini anne ve babasıyla paylaşan Nichiren'i ilk destekleyen ailesi olmuştur. O da bunun üzerine annesine "Myoren", (mükemmel çiçek), babasına da "Myo-nichi", (mükemmel güneş) adını vererek onların da isimlerini değiştirmiştir.

Nichiren'in öğretisini ilan etmesi, ilk vaazını vermesi ve ilk inananlarına kavuşması aynı gün içerisinde olmuştur. O, sabah güneş doğarken, öğretisini bütün varlık âlemlerine duyurmuş, bunu yaparken tek başına olduğunu ve kendisine yalnız güneşin şahit olduğunu belirtmiştir. Güneşin tam tepede olduğu öğlen saatlerde, tapınakta toplanan insanlara ilk konuşmasını yapmış, diğer bütün âlemlere ilan ettiği öğretisini onlarla da paylaşmış ve gerçek kurtuluş isteyenleri kendi öğretisine davet etmiştir. Nichiren, aynı günün akşamında ilk inananlarına kavuşmuştur. Böylece Güneş, Nichiren'in adında olduğu gibi öğretisini açıkladığında yaşanan gelişmelerde de ön plana çıkınca, bu öğreti için en önemli sembol değerlerden biri haline gelmiştir.

D- Nichiren'in Temel Öğretileri

Nichiren'in ortaya çıktığı Kamakura dönemine kadar Japonya'da daha çok Çin'e özgü bir Budizm perspektifi egemen olmuştur. Kamakura dönemiyle birlikte bu anlayış değişmeye başlamış, Japon Budizmi, Çin Budizmi'nden ayrışmaya ve Japonya'ya özgü bir dinin özelliklerini kazanmaya başlamıştır (Saito 1912: 25-29; Hildert 1860: 63-65; Finnemore 1911: 25-32). Budizm'in Japonya'ya özgü özellikler kazanmaya başladığı bu dönemin en önemli temsilcilerinden biri olan Nichiren, Japonlara has gelenek ve değer yargılarını ön plana çıkarmaya başlamış, yerel halk inançlarını da gözetmek suretiyle Budizm'e yeni bir perspektif kazandırmıştır. Onun bu fikirleri Japonya'daki Budizm'in ayrı bir kimlik ve karakter kazanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Nichiren'in öncülüğünde kurulmuş olan Nichiren Budizmi, Japonca "Hokeyyo" (Lotus Sutra) olarak ifade edilen Budist kutsal metinlerinde yer alan inanç ve uygulamaları esas almış, bunun yanı sıra kendi halkının örf, adet ve kutsal değerlerini de göz ardı etmeden yeni bir dini anlayış geliştirmeye çalışmıştır (Hara 1920: 189-190; Llyod 1894: 344-345; Kuroda 1893: 24; Cobbold 1894: 39-43; Reischaur 1917: 92-95). Bu çerçevede Nichiren, Hokeyyo'daki anlaşılması zor meseleleri *sır öğretiler* esasına dayandırmış, özellikle Daimoku-shu, Honzon-shu ve Kaidan-shu gibi temel öğretilerinin gizemli taraflarının olduğunu, kendine özgü bir üslupla izah etmeye çalışmıştır.

1- Daimoku-shu

Nichiren Budizmi'nde *Daimoku-shu* olarak bilinen öğreti, "namu-myoho-renge-kyo" biçiminde ifade edilmektedir. Bu öğreti Nichiren'in üç büyük sır anlayışından biridir. Daimoku, kelime olarak "başlık", "isim" ya da "unvan" anlamında kullanılan Japonca bir ifadedir. Shu ise "kural", "kaide", "temel" ve "prensi" demektir. Daimoku-shunun terim anlamı, Japonca Hokeyyo olarak bilinen kitaptaki en kutsal öğretilerin bütünü, esasını ve gizemli taraflarını ifade eder (Fumihiko 1999: 265-275; Habito-Stone 1999: 239-240). Daimoku-shunun daha iyi anlaşılması için, bu öğretinin açılımı mahiyetinde olan "namu-myoho-renge-kyo" şeklindeki kullanımda yer alan sözcükleri tek tek ele almak gerekmektedir.

Namu, Sanskritçe "namas" sözcüğünün Japonca yazılış ve söyleniş biçimidir. Kelime olarak "bağlılık", "özveri" ve "sadakat" anlamlarına

gelmektedir. Terim anlamı ise kutsal olarak kabul edilen varlık ya da şeye yönelik olarak söylenen veya gösterilen bağlılığın tezahürüdür. Bu bağlamda namu kelimesinden sonra söylenen veya yazılan her şey kutsal sayılmaktadır.

Myo-ho, iki ayrı sözcüğün bir arada kullanılmasından oluşmuştur. Myo; gizem, sır veya mistik olan şey demektir. Ho ise; öğreti, kanun veya inanç esasları anlamına gelir ve genellikle kutsal “dharma” kanunlarını ifade eder. Nichiren’e göre ho, esas itibariyle bütün dharma yasaları, özelde ise Hokekyo öğretileri demektir. Myo-ho ise söz konusu öğretilerde yer alan gizemli gerçekler anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “myo-ho”nun Buda âlemlerinin yanısıra diğer bütün varlık âlemlerini de mistik bir şekilde kapsadığına inanılmaktadır. Bu bağlamda var olan bütün yasalar “myo-ho” içinde görülmekte ve bunların tümüyle kutsal öğretilerin tek doğru ve biricik temsilcisi olduğu dile getirilmektedir. Nichiren’e göre Buda “ho”yu, bir başka ifadeyle gerçek dharmayı vaaz ederek geçmişin ve geleceğin bütün doğru öğretilerini ve bu öğretilerin bilinmeyen gizlerini açığa çıkarmıştır. Bundan dolayı ho’yu anlamaya çalışmaktan çok, ona inanmanın daha faydalı olacağını belirtmiştir (Ikeda 2003: 167).

Renge, kelime olarak lotus çiçeği, yani nilüfer çiçeği demektir. Bu yüzden Hokekyo, “Nilüfer Çiçeği Sutrası” olarak da bilinmektedir. Nichiren, renga ile Hokekyo öğretileri arasında deruni bağların olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Nichiren, Hokekyo’nun on beşinci bölümünde yer alan bazı ifadelerden yola çıkarak Bosatsuları (Bodhisatva), lotus çiçeğine benzetmiştir (Suguro 1998: 3). O, lotus çiçekleri ile Bosatsular arasında mecazi anlamda bir özdeşliğin olduğunu açıklarken, bunların özellikle kirlilikten arınmış olduklarına ve her halükârda saf ve temiz kalabildiklerine göndermede bulunmuştur. Bu çerçevede Bosatsular, çamurlu sulara açan, ancak çamurdan etkilenmeyecek kadar güçlü ve temiz lotus çiçekleriyle özdeşleştirilmiş ve bunların da lotus çiçekleri gibi içinde buldukları ortamın kötülüklerinden etkilenmedikleri belirtilmiştir. Netice itibariyle Nichiren nilüfer, yani lotus çiçeğinin yetiştiği ortam ile dünya hayatının bir anlamda özdeş olduğunu, nilüfer çiçeği ile Bosatsuların aynı cevheri paylaştığını ve daimoku-shu öğretileri çerçevesinde Bosatsuların kurtuluş için gerekli olan manevi arınmışlığa ulaşabileceklerini ispat etmeye çalışmıştır.

Nichiren, nilüfer çiçeği ile Hokekyo öğretileri arasında başka benzerliklerin

de olduğunu belirtmiştir. O, nilüfer çiçeğinin aynı anda hem tohum vermesini hem de çiçek açmasını; karma-tenasüh öğretisiyle ilişkilendirmiş; bunları, yani tohum ve çiçeği nedensellik yasasındaki sebep ve sonuca benzetmiştir. Nichiren, karma ve yeniden bedenlenmede sebep ve sonucun nasıl ve ne zaman gerçekleşmesi gerektiğini sorgulamış, sebebin ve sonucun, yani karma ve tenasühün aşamalı mı yoksa aniden mi olacağı konusunda kendi görüşlerini daimoku-shu çerçevesinde ortaya koymuştur. Nichiren, daimoku-shu öğretilerine dayanarak karma ve tenasühün, yani sebep ve sonucun sadece aşamalı olamayacağını, bunların yaşanmakta olan hayatla eş zamanlı olarak da vuku bulabileceğini savunmuş, nilüfer çiçeğinin aynı anda hem tohum verip hem de çiçek açmasını buna delil olarak göstermiştir. O, aslında bu şekilde bir benzerlik kurarak, nedensellik yasası uyarınca döngüsel olarak devam eden ölümleri ve yeniden bedenlenmeleri ortadan kaldıracak bir fikir beyan etmemiş, sadece mutlak kurtuluşun, bir tek ömürde ve aniden olabileceğine işaret etmiştir.

Kyo, kelime olarak “öğreti”, “inanç”, “pratik”, “yol” ve “mezhep” anlamlarına gelmektedir. Kyo'nun sağlam ve güven veren ses anlamına geldiği de ifade edilmektedir. Nichiren'e göre kyo, Sakyamuni Buda'nın tartışmasız en doğru sözlerinin yer aldığı hakikat ve aydınlanma yoludur. Çünkü ona göre bu yolun rotasını yüce Budalık anlayışı belirlemekte ve bu anlayış aydınlanma yolunda sezgili ve sezgisiz bütün varlıklara rehberlik etmektedir. Nichiren, kyo öğretilerini nesilden nesile aktaranların ve bu öğretilerin yaşatılması için çaba harcayanların da en az Budalar kadar güvenilir olduklarını ve bu özellikleri dolayısıyla özel bir saygıyı hak ettiklerini ifade etmektedir. Nichiren, kutsal kabul ettiği bu yolun takip edilmesi durumunda kurtuluşun yakın olduğunu belirtmiş, daimoku-shu öğretisi kapsamında yapılan her türlü dua ve ibadetin Bosatsu pratikleriyle, yani Bosatsuların yaşamları boyunca yaptıkları her türlü dua, ibadet ve hayat anlayışlarıyla eşdeğer olduğunu savunmuştur.

Nichiren, “namu-myō-ho-renge-kyō”nun, yani daimoku-shunun, önemine işaret ederken onun sadece Hokekyō'daki (Lotus Sutra) değil, diğer Budist kutsal metinlerinde yer alan bütün doğru ilkeleri de içerdiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla o, daimoku-shunun; Budalık doğasına uygun bütün mukaddes öğretilerle, yani ezeli ve ebedi dharma kanunlarıyla aynı özü paylaşan gizemli bir cevher olduğunu savunmuştur. Nichiren, bu cevherin Budacı öğretilerin ve Buda felsefesinin temelini teşkil ettiğini, özünde ebedi hakikatler taşıdığını,

değişime uğramadan varlığını sürdürdüğünü iddia etmiştir (Watanabe 2007: 1174).

2- Honzon-shu

Nichiren tarafından vaaz edilen ve “üç büyük sır öğretisinden” biri olduğu kabul edilen *Honzon-shu* temel öğretilerden biridir. Honzon-shu, kelime olarak asil, soylu, yüce gönüllü ve ulu kişi anlamlarının yanında hakikatin özü, mükemmelliğin menşei, temel ilke ve ana prensip gibi manaları da bünyesinde barındırmaktadır. Honzon-shunun terim anlamı ise bir Budist mezhebinin veya grubunun başlıca (en temel) tapınım unsuru demektir (Dolce 2002: 228).

Nichiren öğretisinde honzon-shu, çeşitli unsurlardan müteşekkil olduğuna inanılan bir tapınım objesidir. Bu yüzden honzon-shu hem inancın hem de ibadetin merkezinde yer alan en önemli olgu olarak kabul edilmektedir. Bu olgunun temelinde Budalık düşüncesi, yani aydınlanmayı elde etme fikri bulunmaktadır. Nichiren’e göre Budalık düşüncesinin esasını ise Hokekyo öğretileri, bir başka deyişle kutsal dharma yasaları oluşturmaktadır. Bu bağlamda honzon-shu’nun özünde iki önemli unsur bulunmaktadır. Bunlardan biri *Dharma* kanunları; diğeri ise *Budalar* anlayışıdır.

Nichiren, Buda ve dharma anlayışlarını bir bütün olarak algılamakta ve onları aynileştirerek honzon kavramı içerisine yerleştirmektedir. Bu şekilde o, iki olguyu birbirinin tamamlayıcı olarak telakki etmektedir. Nichiren’in honzonunda yer alan ve tapınılmayı hak eden yüce varlıklar da bu iki olguyla doğrudan bağlantılıdır. Nichiren’in düşüncesindeki yüce varlık ya da temel tapınım objeleri, evrendeki bütün olağanüstü güçleri ve iyi fikirleri bünyesinde barındırmakta ve Nichiren’in ifadesiyle Budalık düşüncesi kendi doğasına uygun olan en geniş forma bürünmektedir. Nichiren’e göre bu algı biçimi sayesinde bütün varlık âlemleri, ayırım yapılmaksızın aynı çerçevenin içerisinde değerlendirilmekte ve dolayısıyla da sayıları bilinmeyen tüm bosatsular ve diğer tanrısal varlıklar burada temsil imkânı bulmaktadır. Nichiren’e göre bütün bu tanrı ya da bu tanrısal varlıklar, aslında ilksel Budalık fikrinin, bir başka deyişle Budalık doğasının avatarlarıdır. Ona göre söz konusu tanrısal varlıkların asıl görevi ise varlıklar ile Budalık düşüncesi arasındaki ilişkiyi ve iletişimi sağlamaktır (Petzold 1978: 22).

Nichiren, yukarıda belirtilen bütün doğaüstü varlıkları bir bütün olarak “başlıca tapınım unsuru” konumunda ele almış ve onların esas itibariyle honzonu oluşturduklarını kabul etmiştir. Nichiren’e göre tanrısal varlıklarla diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi düzenleyen honzon-shu; dini bağlılığı, inancı ve saygıyı en üst seviyede gerekli kılan; bütüncül olarak gerçek Budalık ruhuna uygun temel öğretilere ve herkesçe bilinmesi imkânsız olan gizemli gerçeklere inanmayı gerektiren bir inanıştır (Dolce 1999: 364). O, honzonun tapınılması gereken en doğru obje olduğunu ve onun tanrısallık boyutunun bulunduğunu iddia ederken; özellikle üç noktaya dikkat çekmiştir. Bunlardan birincisi Hokekyo’da belirtilmiş olan gerçek dharma yasalarıdır. Nichiren bu yasalara inanmanın zorunlu olduğunu dile getirmiştir. Nichiren’in dikkat çektiği ikinci nokta Sakyamuni Buda’nın şahsıyla özdeşleşen Budalık anlayışıdır. Onun dikkat çektiği üçüncü husus ise farklı varlık âlemlerinde olduğuna inanılan tanrılar ya da tanrısal varlıklardır. Nichiren bunları kendi içinde hiyerarşik bir düzene tabi tutmak suretiyle honzon anlayışını şekillendirmiştir. O, bu sayede bütün tanrıların; buldukları âlem de dâhil olmak üzere diğer âlemlerde yaşayan varlıklarla sürekli ve güçlü bir ilişki içinde olduklarını savunmuştur. Nichiren, bu ilişkiyi düzenleyen ve sürekli kılan bazı kuralların varlığından söz etmiş, bu kuralların ise temel olarak nedensellik yasasına ve dolayısıyla da Budalık doğasına dayandığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda o, bütün varlıkların esas itibariyle Budalık doğasından bir parça taşıdıklarını, bu sebeple varlıklar âleminin en alt katında yer alanların bile yüce erdemlere ulaşma şansının olduğunu savunmuştur (Murano 2003: 56). Nichiren, honzon-shunun önemini ve Budalık düşüncesi içindeki yerini ortaya koyarken, onu Budizm’in en temel amaçlarından biri olan evrenin bilgisine ulaşma fikriyle izah etmeye çalışmıştır. O, bu doğrultuda honzon-shunun içerik olarak bütün kutsal öğretileri kapsadığını, onun sayesinde edinilecek hikmetlerle aydınlanmanın sağlanacağını ileri sürmüştür.

3- Kaidan-shu

Kaidan-shu, Nichiren Budizmi’nin üçüncü temel öğretisidir. Nichiren Budizmi’nde kaidan-shu; sır esasına dayalı inanç ve uygulamaların yanı sıra ahlâkî prensiplere ve toplumsal kabullere uygun olmak kaydıyla icra edilen ayin ve törenlerin yapıldığı kutsal ve gizemli mekân anlayışları demektir (Arai 1893: 9). Temelde kutsal mekân anlayışına dayanmakla birlikte bünyesinde gizemli doktrinler, ahlâkî prensipler ve faziletli bir yaşam için gerekli kurallar

barındıran bir öğretilerdir. O, bu bağlamda *kaidanı* Budist ahlâkıyla ahlâklanan ve erdemli davranışlar sergileyen fertlerin yaşadıkları ya da yaşamak isteyecekleri, özünde gizemli anlayışların olduğu bir yer olarak görmektedir. Nichiren, mekân olarak *kaidana* girildiği takdirde, söz konusu olan bütün faziletlerin edinileceğini ve Budaların gerçek yolunun farkına varılacağını ileri sürmektedir. O, *kaidan-shu* çerçevesinde erdemli bir yaşam sürdürmenin ahlâkî kurallara riayetle mümkün olacağını belirtirken, yüce ışık âlemi olarak tanımlanan mutlak kurtuluş diyarına ulaşmanın da bu yolla elde edilebileceğini savunmaktadır (Anesaki 1916: 104-105).

Nichiren Budizmi'ndeki kutsal mekân anlayışı, *kaidan-shuya* dayalı inanç, uygulama ve öğretiler çerçevesinde şekillenmiştir. Bu öğreti içerisindeki anlayışların pek çoğu ya kutsal kitaplarda geçen ifadelerle ya da sır temelli düşüncelere dayandırılmıştır. Özellikle gizem anlayışının esas alınması sebebiyle kutsal mekânın mahiyeti, nasıl bir yer olduğu, sadece bir mekâna hasredildiğinde işlevsel değer taşıyıp taşıyamayacağı veyahut somut bir mekân olması halinde ne kadar kapsayıcı olabileceği gibi konular tartışmalara neden olmuştur (Arai 1893: 17).

Nichiren'e göre bir yerin kutsal mekân olabilmesi için orada kutsalla doğrudan ilişkinin kurulmasına engel teşkil edecek herhangi bir unsurun bulunmaması gerekir. Ona göre bu tür mekânlar sürekli olmak kaydıyla mutlak mânâda huzur ve dinginlik veren yerlerdir. Bu nedenle buraların sadece manevi değer taşıması yeterli değildir, aynı zamanda fiziki koşullarının da uygun olması gerekir. Nichiren bu şekilde kutsiyet atfedilmiş uygun mekânlarda yüce varlıklarla deruni etkileşimin olabileceğini ve bu etkileşimin zaman sınırlamasının olamayacağını dile getirmektedir. Ona göre *kaidan-shu* öğretisine dayalı kutsal mekân anlayışındaki bu aşkın sınırlar veyahut ruhani bağlantılar; kutsanan mekânı birçok açıdan gizemli kılmakta ve mutlak huzura erişmek isteyenlerin sığınacakları mekânlar haline getirmektedir (Petzold 1978: 64-65; Anesaki 1916: 105).

Nichiren öğretisinde *kaidan-shuya* dayalı gizemli kutsal mekânların, birbirinden farklı üç ayrı yer olduğu, bu yerlerde bazı toplantıların yapıldığı ve önemli gelişmelerin yaşandığı kabul edilmektedir. Bu mekânlardan birincisi, Hokekyo'da "*mushi honnu no dai-mandara mitsudan*" olarak ifade edilen toplantının yapıldığı yerdir. Bu yere aynı zamanda "mutlak *kaidan*"

adı da verilmektedir. Nichiren'e göre mutlak kaidan sırsız dolu bir platformdur. Çünkü bu yerin şeklini ve orada yapılan toplantının mahiyetini bilmek mümkün değildir. Orası şekilsizlik âlemi olduğu gibi zamanın da bilinmeyen noktasıdır. Nichiren'e göre kendiliğinden ve başlangıççı olmayan zamanda yaşanmış olan mutlak kaidana, muhtemelen varoluşun bütün özgün formları iştirak etmiştir. Ancak bu hadisenin yaşandığı yer ve zaman başta olmak üzere orada bulunanların niteliklerinin ve niceliklerinin anlaşılması imkânsızdır. Dolayısıyla bu yerin varlığı ve mahiyetiyle ilgili bilgiler mutlak manada bir inanca dayanmaktadır (Petzold 1978: 61).

Nichiren'e göre kaidan-shu öğretisinde yer alan gizemli kutsal mekânların ikincisi uzayın (gökyüzünün) derinliklerinde bir yerde gerçekleşmiştir. O, Hokekyo'ya dayanarak burada bir toplantının yapıldığını ve toplanılan yer için kutsal kitapta "*honmon koku dai-e no dai-mandara mitsudan*" ifadesinin kullanıldığını belirtir. Nichiren'e göre söz konusu mekân gizemli bir yeri işaret etmektedir. Kaynaklarda bu yerin gizemli olduğu, toplantıya ise evrendeki yüce varlıkların katıldığı belirtilir. Bazı kaynaklarda ise yüce varlıkların yanı sıra evrendeki bütün varlıkların da bu toplantıya iştirak ettiği, bundan dolayı şekilsizlik formunun sona erdiği ve bilinen soyut varlıklar âlemine geçildiği iddia edilmektedir. Dolayısıyla bu gelişme aynı zamanda kısmi bir başlangıç olarak değerlendirilmekte ve zamanın esas itibarıyla bu sırlı noktada başladığı savunulmaktadır (Petzold 1978: 62).

Nichiren'e göre kaidan-shuya dayalı üçüncü kutsal mekân, Hokekyo'daki ifadesiyle "*mappo oji no dai-mandara mitsudan*"dır. O, bu yerde zamanın bozulduğu çağda gizemli bir toplantının yapıldığını, ancak bu toplantının yeri ve katılımcılarının tam olarak bilinmediğini belirtmiştir. Nichiren, *mappo oji no dai-mandara mitsudan*ın öncekilere nazaran *mappo* çağında olduğunun bilindiğini ve dönemseldir açıdan biraz daha netleştirdiğini ifade etmiştir. O, *mappo* çağının, Sakyamuni Buda'nın ölümünden yaklaşık iki bin yıl sonra başladığını, on bin ile yüz bin yıl süreceğini ve bu dönemde çok kötü şartların yaşanacağını öngörmüştür. Nichiren, buna dayanarak Buda merhametini ön plana çıkarmış, bu merhametin yaşanan dönemle doğrudan ilişkisi üzerinde durmuştur. O, bahsedilen merhametin herkesi kapsayacak düzeyde olduğunu vurgulamış ve kurtuluşun çerçevesini bütün varlıkları kapsayacak biçimde genişletmiştir. Böylece Nichiren, ölüm ve yeniden doğum döngüsünden kurtulmaları imkânsız gibi görülenlerin dahi, *kaidan-shuya* inandıklarında ve

ona sığındıklarında kurtulabilmelerinin mümkün olabileceğini iddia etmiştir (Petzold 1978: 63).

Nichiren, aydınlanmanın gerçekleştiği mekânlarda olağanüstü güçlere sahip varlıkların bulunduğu, edinilen kötü karmaların ise bu mekânlara girildiğinde gizemli güçler tarafından iyi ve erdemli davranışlara dönüştürüleceğine inanmaktadır. Bu nedenle o, genellikle kötü karmalara sahip olanların bile *kaidan-shu* öğretilerine inanmaları ve *kaidan* merkezli uygulamaları yapmaları durumunda, kurtulabileceklerini iddia etmektedir (Suguro 1998: 164-165; Kato 1982: 39-41). Nichiren, aynı zamanda *kaidan-shunun* ahlâkî kurallarla da doğrudan ilişkili olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda o, *kaidan-shunun* teorik açıdan ahlâkî temellerini “*ji no kaidana*” (Budaların özgün doğasında bulunmakla birlikte tümünün sadece Hokekyo’da açıklandığı kabul edilen ahlaki kurallar bütünü) dayandırmıştır. O, aynı şekilde *kaidan-shunun* pratik açıdan ahlâkî temellerini ise “*ri no kaidanın*” (Budalara veya Bosatsulara özgü uygulamalar bütünü) oluşturduğunu savunmuştur. Nichiren, bunların yanı sıra *kaidan-shu* öğretisi için “*do-jo*” tabirini kullanmaktadır. Nichiren’e göre, *do-jo*, sadece Hokekyo öğretilerindeki ahlaki prensipleri değil evrensel düzeydeki bütün ahlâkî normları kapsamaktadır. Ona göre *do-jo* anlayışını kabul etmek, her varlığın kendi/öz doğasında etkin olan “*ji-riki*” (kişisel güç veya iradi kudret) ile “*ta-riki*” (yüce varlıkların doğasında bulunan mutlak kapsayıcı güç, potansiyel kudret) gücünü harekete geçirmek demektir (Petzold 1978: 62). Nichiren’e göre ahlaki açıdan bunu başarabilmek, toplumlara özgü geleneksel uygulamaları, yerele has inançları ve daha genel evrensel değerleri anlamak hususunda katkı sağlayacaktır. Netice itibarıyla ona göre *do-jo* anlayışı, toplumdaki dini ve sosyal hayatı, ahlâkî kurallar bağlamında düzenlemekte ve zaten var olduğuna inandığı doğru yaşam potansiyelini etkilemek suretiyle işlevsel hale getirmektedir (Morgan 2002: 356-357).

Nichiren, *kaidan-shu* öğretisindeki ahlâkî boyuta dikkat çekerken, sürekli olarak kurtuluş fikrini ön plana çıkarmıştır. O, bu noktada *kaidanı* kurtuluş yolu, kurtuluş diyarının eşiği veya kurtuluş için ibadet edilen mekân olarak görmüştür. Nichiren özellikle teori, uygulama ve toplumsal kabulleri (halk inançlarını) birbirine yaklaştırarak orta bir yol takip etmiş, geleneklerine bağlı insanları *kaidan-shu* dairesinde telakki ederek onların da kurtulabilmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. O, bu türden bir kurtuluş anlayışının aslında

kaidan-shuda yer alan gizemli öğretilerden kaynaklandığını belirtmiştir.

Nichiren öğretisinde *kaidan-shu*, temelde kutsal mekân merkezli bir anlayışa dayanmakla birlikte, bu anlayışın içerisinde birbirinin tamamlayıcı niteliğinde kabul edilebilecek çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar arasında, Budizm'in en önemli öğretilerinin ve değer yargılarının başında yer aldığı kabul edilen ve Budacı literatürde "sila", (shila) veya "kai" prensipleri olarak adlandırılan "ahlâkî kurallar" ön plana çıkmaktadır (Petzold 1978: 66; Murano 1991: 373). Söz konusu ahlâkî kurallar büyük veya küçük bütün Budist ekoller tarafından kabul edilmekte, bu doğrultuda hareket edilmesinin zorunlu olduğu vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra *kaidan-shu*; Budacı ahlak öğretileri çerçevesinde gerçek kurtuluşu hedefleyenlerin, çeşitli kurallar dâhilinde katıldıktan sonra takip ettikleri doğru yol ya da doğru yaşam tarzı olarak da görülmektedir. Nichiren, kaidan-shu öğretilerine inananları ve yaşamlarını bu doğrultuda sürdürenleri övmüş, onların kurtuluşa yakın olduklarını iddia etmiştir. O, kaidan-shu bağlamında Hokekyo öğretilerine inanan fertlerin yaşadıkları evler de dâhil bütün yaşam alanlarının, özellikle de Hokekyo öğretilerinin uygulandığı tapınakların kutsal olduğunu ileri sürmüştür. Nichiren, tapınaklarda yaşamını sürdürenler ile zaman zaman buralara gelip bağlılıklarını ve inançlarını ifade edenlerin, gerçekte kaidan-shunun ruhunu ve anlamını idrak ettiklerini ifade etmiştir (Fumihiko 1999: 266).

E- Nichiren'in Öğretilerini Yayma Faaliyetleri

Nichiren, öğretisini yaymaya çalışırken statükonun savunucusu durumunda olan rahiplerle ve yerel yöneticilerle mücadele etmiştir. Bu dönemdeki dini ve siyasi durum, Nichiren'in çalışmalarını etkilemiş ve hareket kabiliyetini sınırlandırmıştır. Ancak o, bütün bu olumsuzluklara rağmen, öğretisini yaymaya devam etmiştir. Nichiren, Kominato'da başlattığı ve başkent Kamakura'da sürdürdüğü öğretisini yayma faaliyetini, ulusal düzeye taşımaya çalışmış ve bu amaçla çeşitli risaleler yayınlamıştır. Nitekim o, 1260 yılında dönemin Bakufu hükümetine yönelik olarak kaleme aldığı risalede, başta din adamları olmak üzere devlet yetkililerinin yaptıkları yanlışları dile getirmiş ve bazı önerilerde bulunmuştur. Nichiren'in bu risalesi, "*Rissho-Ankoku-Ron*" (ülkede; barışın ve adaletin tesisi için yapılması zorunlu düzenlemeler), adıyla bilinmektedir. O, bu risalede Japonya'nın korunması, toplumda barışın tesis

edilmesi ve Japon halkının her anlamda huzura kavuşması için yapılması zorunlu düzenlemelerin neler olması gerektiğini belirtmiş, tedbir alınmayıp gerekenlerin yapılmaması durumunda karşılaşılabilecek muhtemel tehlikeleri dile getirmiştir (Stone 1999: 444; Murano 2003: 5-7).

Nichiren'e göre Japon halkının huzuru ve refahı için, ülke heretik Budist mezheplerin hegemonyasından bir an önce kurtarılmalı, Buda'nın gerçek öğretisi olan Hokekyo (Lotus Sutra) halka anlatılmalıdır (Deal 1999: 326). O, bunların yapılmaması halinde Japonya'nın ve Japon halkının yakın bir gelecekte tanrıların gazabına uğrayacağını, sefaletin insanları perişan hale getireceğini, Japon halkının tamamının müdahil olacağı bir iç savaşın çıkacağını ve her şeyden önemlisi, yetkililerin önlem almaması durumunda Japonya'nın yabancılar tarafından istila edileceğini öngörmüştür (Watanabe 183: 12). Bakufu hükümetinin yetkilileri, Nichiren'in bu tehdit kokan öneri ve kehanetlerine sert tepki göstermiştir. Çünkü onlara göre Nichiren, dile getirdiği fikirlerle hem hükümeti suçlamakta hem de kendince neler yapılması gerektiğini dile getirerek âdete ülkeyi yönetmeye kalkışmaktadır. Üstelik o, Riso-Ankoku-Ron teziyle sadece hükümete yönelik uyarı ve önerilerde bulunmamakta, aynı zamanda dönemin önde gelen Budist mezheplerini de çok ağır bir şekilde eleştirmekte ve bu ekollerin tamamını, Budist dinini bozan, Japon halkını felakete sürükleyen sapkın hareketler olarak tanımlamaktadır.

Nichiren'in, hükümetin politikaları yanında dini gruplara ve yerleşik dini anlayışlara ağır eleştirilerde bulunması yönetimin ve ülkedeki dini grupların sert tepkisine neden olmuştur (Hori 2007: 117). Bu yüzden hükümet yetkilileri, Nichiren'i yargılamış ve sürgün cezasına çarptırmıştır. Nichiren 1261 yılında Bakufu hükümeti tarafından sürgün cezasına çarptırıldıktan sonra, cezasını çekmek için Izu yarımadasına gönderilmiştir. O, Izu yarımadasında da öğretisini yaymaya devam etmiş, burada zengin bir adamı hastalıktan kurtarınca önemli bir başarı elde etmiştir. Nichiren, Izu yarımadasında iki yıl sürgün cezası çektikten sonra, 1263 yılında affedilmiştir (Kasahara 2001: 258).

Nichiren, Izu'dan ayrılıp Kamakura'ya döndüğünde, kendisinin Izu'ya sürülmesine neden olan Rissho-Ankoku-Ron öğretisinin halk üzerindeki etkilerine daha yakından şahit olmuştur. Onun sürgünde bulunduğu iki yıllık dönemde yaşanan bazı olumsuzluklar; özellikle de depresyon, kuraklık,

yangın, salgın hastalık ve bunlara bağlı ölümlerin artmış olması, Nichiren'in daha önce bu hususlarda dile getirdiği öngörülerinin ortaya çıktığı şeklinde yorumlanmış, halkın bir kesiminin ona kulak vermesine ve ilgi göstermesine neden olmuştur. Bu çerçevede özellikle bazı soylu aileler ve Samuray sınıfından askerler, Nichiren'in öğretisine katılmış ve ona destek vermişlerdir.

Nichiren, İzu sürgününden döndükten sonra, gelişen olaylar ve bunların neticesinde ortaya çıkan yeni durumları da göz önüne alarak "Hokke-shu", (Ji Hokke Mondo-shu veya Hokkeshuyo-shu) adıyla bilinen öğretisini yayınlamıştır. O, Hokke-shu öğretisini ilmihal formunda hazırlamış, bu öğretiyle başta dini konular olmak üzere; ahlaki ve toplumsal kurallar hakkında kendisine yöneltilen sorulara cevap vermeye çalışmıştır. O, kutsal metin temelli bir yol haritası çizmeye çalışmış, bunu yaparken gelenekleri ve toplumsal kabulleri de göz önünde bulundurmuş, özellikle gündemdeki konuları dikkate alarak taraftarlarına zorluklar karşısında sabırlı olmalarını tavsiye etmiştir (Hori 2007: 194; Anesaki 1916: 45). Nichiren, taraftarlarına sabrı tavsiye etmiş, gerçek kurtuluş için Hokekyo'nun önemine işaret etmiştir. bu doğrultuda doğru inanca seçkin bağlılık ilkelerinin neler olması gerektiğini belirlemeye çalışmıştır. Nichiren'e göre gerçekten kurtuluşu hedefleyenler, Buda'nın yüce merhametine sığınmalı, gerçek kanunu tatbik etmeli, doğru yerde ve doğru insanlarla birlikte olmalıdır (Watanabe 1986: 120-127).

Nichiren, Hokke-shu ilmihaliyle Japon halkıyla iyi ilişkiler kurmuş, herhangi bir hedef kitle belirlememiş, herkesin sorunlarına çözüm bulmaya çalışmış ve böylece halka doğrudan ulaşması kolaylaşmıştır. Ancak Nichiren'in genel olarak Japon halkı tarafından tanınması ve Nichiren öğretisinin gerçek yükselişi, Moğolların Japonya kıyılarına gelişiyle olmuştur. 1268 yılında Moğol İmparatoru Kubilay Han, Kore Yarımadasını ele geçirdikten sonra Japonya'ya elçi göndererek; Bakufu hükümetinden haraç talebinde bulunmuş, bu talebin kabul edilmemesi durumunda ise Japonya'yı istila etmekle tehdit etmiştir (Kasahara 2001: 259). Bu gelişme Japonya'da büyük bir paniğe neden olmuş, bununla birlikte, böyle bir olayın meydana gelebileceğini yaklaşık sekiz yıl önce, yani 1260 yılında kaleme aldığı Rissho-Ankoku-Ron isimli teziyle dile getiren Nichiren'i Japon halkının gündemine taşımıştır. Japon halkı, Nichiren'in daha önce dile getirmiş olduğu öngörülerinin bir kısmı ortaya çıkmaya başlayınca, onun kâhin olduğuna ve bir takım olağanüstü güçlere sahip olduğuna inanmaya başlamıştır. Nichiren'in gizli güçlere sahip

bir kâhin olduğu fikri Japonlar arasında yayılınca, halkın ona ve öğretisine olan ilgisi artmıştır (Anesaki 1930: 196). Böylece o, artık sıradan bir Budist rahibi olmanın ötesinde, ülkenin birçok yerinde taraftarı olan ve geleceği bildiğine inanılan dini bir önder konumuna yükselmiştir.

Nichiren, halkın desteğini arkasında hissedince büyük tapınakların başkanları da dâhil pek çok dini öndere mektuplar yazmış ve onları ağır bir şekilde eleştirmiştir. O, bu mektuplarında mevcut inanç ve uygulamaların yanlış olduğunu bir kez daha tekrarlamış, halkın selameti ve ülkenin kurtuluşu için bu tür öğretilerin bir an önce terk edilmesini ve bunların yerine kendisinin, Hokekyo'ya dayalı ortaya koyduğu dini prensiplerin takip edilmesi gerektiğini savunmuştur (Stone 1999: 454). Bakufu hükümetinin Başrahibi Ryokwan -kendisi dâhil- üst düzey devlet yetkililerine yönelik karalayıcı mahiyette mektup yazmış olmasını gerekçe göstererek Nichiren'i tutuklatmıştır. Bazı kaynaklara göre Nichiren idama mahkûm edilmiş, bu ceza infaz aşamasında sürgüne çevrilmiş; bazı kaynaklara göre ise doğrudan sürgün cezası verilmiştir. Neticede Nichiren, Sado adasına sürgüne gönderilmiştir. O, 1272-1274 yılları arasında Sado adasında sürgün hayatı yaşamıştır (Christensen 2001: 95-96).

1- Nichiren'in Sado Adasındaki Sürgün Yılları

Nichiren'in ölüm cezasını sürgüne dönüştüren dönemin Bakufu hükümeti, bir anlamda halka ve Nichiren taraftarlarına iyi niyet gösterisinde bulunmuş, bununla birlikte onu özellikle Sado Adasına sürerek, Nichiren'in işlediği suçun büyüklüğünü ortaya koymaya ve emsal teşkil edecek durumları önlemeye çalışmıştır. Nichiren, Sado adasında oldukça zor şartlarda yaşamasına ve oradaki dini grupların tepkisine maruz kalmasına rağmen, öğretisini yaymaya çalışmıştır (Anesaki 1916: 88). O, ada yönetimi tarafından tertip edilmiş olan Tsukahara münazarasına katılmıştır. Bu münazarada Nichiren'in karşısında Nembutsu, Shingon, Tendai ve Zen ekollerinin temsilcileri yer almıştır. Sado adasında yaşayan ve dini konulara ilgi duyan her meslekten ve her sınıftan insan bu toplantıya dinleyici olarak iştirak etmiştir. Nichiren, "Tatsunokuchi'den Minobu'ya" isimli mektubunda Tsukahara münazarasının detayları hakkında bilgi vermeye çalışmıştır. O, toplantının başlarında diğer rahiplerin kendisine söz hakkı dahi vermeden dini ve siyasi meseleler başta olmak üzere birçok konuda suçlamalarda bulduklarını, bunları dinleyen ve muhtemelen bu gruplara mensup olan kişilerin de hakaret ve alaycı

sözlerine muhatap olduğunu belirtmiştir. Nichiren, daha sonra rakiplerinin kendisine yönelttikleri sorulara ve özellikle de suçlamalara cevap vermeye çalışmış, amacının sorun çıkarmak olmadığını vurgulamış, Hokekyo'nun dışında herhangi bir öğretiyi vaaz etmediğini ifade etmiştir. Nichiren özellikle Hokekyo bağlamında söyledikleriyle ve hitabetiyle orada bulunan sıradan insanların üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Bu sayede onun öğretisi kısa zamanda Sado Adasının büyük bir kesimi tarafından öğrenilmiştir.

Tsukahara tartışmasının ardından Sado adasının yerel yöneticisi Homma Rakurozaemon ve çevresinde yer alanlar, Nichiren'i desteklemeye başlamışlardır. Böylece Sado yılları Nichiren öğretisi açısından önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmaya başlamıştır. Nichiren bu dönemde yeni bir hayata, açık gözlerle bakmak olarak tarif ettiği "Kaimoku-shu", yani "Gözlerin Açılması" adlı öğretisini yayınlamıştır. O, içinde bulunduğu zor şartlara rağmen, insanların öğretilerine olan teveccühlerini görmüş, bu durumun Hokekyo öğretilerinin doğru aktarımı ve "Kaimoku-shu" ile sağlandığını savunmuştur. Ayrıca o, insanların kalp gözlerini açacak ve onları her açıdan mutlu edecek olan üç değer olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Bu değerlerin, "Sakyamuni Buda", "Bosatsular" (yol gösteren öğreticiler" ve "ebeveynler" (anne-baba) olduğunu belirtmiş ve onların aynı zamanda saygı ve hürmet edilmesi gereken kutsallar arasında yer aldığını ve kurtuluşa önemli bir rol üstlendiklerini iddia etmiştir (Anesaki 1916: 70). Daha sonra kutsal kitap konusuna değinmiş ve bu çerçevede kurtuluşun Hokekyo öğretilerine bağlı olarak nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğini "kanjin-honzon-shu" olarak bilinen öğretileriyle açıklamaya çalışmıştır.

Nichiren, yaşanan olumsuzluklara rağmen, Sado'daki sürgün yıllarında hiç ummadığı bir başarı elde etmiş, her geçen gün taraftarlarının sayısını artırmıştır. Bu gelişmeler aynı zamanda Nichiren'in durumunun, Bakufu hükümeti tarafından tekrar gözden geçirilmesine neden olmuştur. Nichiren, Bakufu hükümeti tarafından affedilmiş ve sürgün cezası kaldırılmıştır. O, affedildikten sonra Sado Adasından ayrılmış ve Kamakura'ya gitmiştir (Kubota 1999: 26-27). Burada hükümet yetkilileriyle bazı görüşmeler yapan Nichiren, onların ikiye bölünmüş olduğunu düşünmüş, Kamakura'da daha fazla vakit harcamanın gereksiz olduğunu anlamıştır. Bunun üzerine o, birkaç öğrencisiyle beraber Kamakura'dan ayrılarak adeta gönüllü sürgün anlamına gelecek bir yeri tercih etmiş ve Minobu'ya gitmiştir (Christensen 2001: 113).

2- Nichiren'in Minobu Yılları

Nichiren, Kamakura'dan ayrıldıktan sonra Minobu'ya gitmiş ve buradaki Minobu-San Dağına çıkmıştır. Nichiren bu dağda derme çatma bir barınak oluşturmuş ve inzivaya çekilerek bir süre münzevi bir hayat yaşamıştır. O inzivaya çekildikten bir süre sonra Moğol donanmasının öncü birlikleri Japonya'nın güneybatı kıyılarına saldırarak, başta Hakata körfezi olmak üzere Iki, Tsushima ve Dazaifu adalarını ele geçirmiştir. Öncü birliklerinin bu önemli başarısı üzerine Moğol imparatoru Kubilay Han, Japonya'nın tümünü ele geçirmeye karar vermiş ve ordusunu taşıyan büyük donanmayı Japonya kıyılarına göndermiştir (Christensen 2001: 114-115). Rivayetlere göre yüzlerce gemiden oluşan Moğol donanması, Kyushu kıyılarına çıkarma yapmak üzereyken, Japon denizinde büyük bir tayfun çıkmıştır. Bu tayfandan dolayı Moğol donanması çok büyük bir zayıflık vermiş, donanmadaki gemilerin çoğu sulara gömülmüş ve on beş ila yirmi bin civarında Moğol askeri ölmüştür. Moğol donanması bu doğal felaketin ardından geri çekilmek zorunda kalmıştır (Kasahara 2001: 264; Stone 1999: 456).

Japonya'yı istilaya kalkışan Moğol ordusu fırtına sebebiyle bozguna uğrayınca bu olay Japonlar arasında bir mucize olarak yorumlanmış ve tanrıların Japonya'yı kötülöklere karşı koruduğu değerlendirilmiştir. Bu nedenle bütün dini gruplar, mucizevî olarak görülen bu olayı kendilerine mal etmeye çalışmıştır (Tamura 2000: 115-116). Nichirenciler ise dini önderlerinin, Japonya'nın yabancılar tarafından istila edileceğini ve ölkelerinin böyle bir saldırıya maruz kalacağını yıllar öncesinden haber verdiğini; hatta onun böyle bir saldırının tam olarak ne zaman gerçekleşeceğini dahi bildiğini dile getirmişlerdir. Böylece onlar kendi üstatlarının Moğol ordusunun Japonya'yı istila girişimi esnasındaki mucizenin de ötesinde yaşanacakların tümünü önceden bildiğine dikkat çekmiş ve bu suretle dini önderleri Nichiren'in üstünlüğüne işaret etmiştir (Stone 1999: 456-457). Bu gelişmelerin akabinde Japonya'nın farklı yerlerinde yaşayan birçok kişi, Minobu'ya gelerek, söylediği kehanetlerin çoğu gerçekleşmiş olan Nichiren'i ziyaret etmiş ve Nichirenci saflara katılmıştır. Bu insanlar, Minobu-San dağında inzivaya çekilmiş olan Nichiren'i ikna ederek kendilerine kurtuluş yolunda yardımcı olmasını istemişlerdir. Nichiren ise gördüğü teveccühten de güç alarak faaliyetlerine kaldığı yerden devam etmeye karar vermiştir (Christensen 2001: 117-119). Nichiren, bu gelişmeler üzerine öğretilerine kurumsal bir kimlik

kazandırmak için, Minobu dağında günümüzde “Minobu-San Kuonji” adıyla bilinen tapınağı kurmuştur. Minobu-San Kuon-ji Tapınağının kurulmasıyla birlikte burası Nichiren Budizmi'nin merkezi haline gelmeye başlamıştır. O, bu tapınağı merkez haline getirdikten sonra Hokekyo'yu temel alan vaazlarına devam etmiş, öğretilerinin doktrinel gelişimini tamamlamaya çalışmış, kendisini halka daha iyi anlatabilmek için yazılar kaleme almış ve en önemlisi öğrenci yetiştirmeye ağırlık vermiştir (Anesaki 1930: 264-265). Nichiren, Minobu-San Kuon-ji Tapınağında yetiştirdiği öğrencilerini Japonya'nın farklı yerlerine göndererek öğretisini yaymaya çalışmıştır. Böylece bu tapınak Nichirenci hareketin merkezi ve kutsal mekânı olmuştur (Anesaki 1916: 107-108).

Nichiren, önceleri daha çok samuray sınıfına ve ortanın üstü sayılabilecek bir kitleye mensup taraftarlara sahip iken son gelişmelerle birlikte sıradan halkın da tevecühüne mazhar olmuştur. O bu yüzden önceki söylemlerinin aksine daha yumuşak ve kucaklayıcı bir üslup kullanmaya başlamış, öğretileri daha iyi açıklayabilmek için yeni tezler ortaya koymuştur. Nichiren'in kapsayıcı yaklaşımı sadece öğrenci ve taraftarlarının sayısını artırmamış, aynı zamanda ona inana insanların sınıfsal yelpazesini de genişletmiştir (Stone 1999: 446). Nichiren, bu dönemde insanoğlunun kavrama yeteneğine en uygun öğretiyi, doğru zamanda ve doğru yerde nasıl edineceğini konu aldığı “*Kyoki Jikoku-Shu*” ve “*Senji-Shu*” başlıklı öğretilerini yayınlamıştır. Ayrıca Hokekyo'ya dayalı meditasyonun ne olduğunu ve nasıl yapılması gerektiğini ele aldığı “*Rissho Kanjo shu*” ve “*Jissho-Shu*” adlı yazılarını kaleme alarak uygulamalı bir biçimde öğrencilerine ve taraftarlarına göstermiştir. Nichiren, bunların dışında özellikle taraftarları ya da onun öğretisine meyilli kişilerin sorduğu sorulara, yeni ortaya çıkmış olan sorunlara, kişi ismi veya tapınak adı vermek suretiyle cevaplar yazarak, öğretisini halka ve herkese doğru bir biçimde duyurmaya çalışmıştır (Petzold 1978: 18-19).

F- Nichiren'in Son Vaazı ve Ölümü

Nichiren, zor şartlarda çetin bir hayat sürerek, altmış yıllık ömrüne iki sürgün bir idam cezası sığdırmış, birkaç kez de ölümle burun buruna gelmiştir. O, hayatının ilk on yılı hariç geri kalan zamanını tapınlarda geçirmiştir. Ömrünün sonuna doğru yerleştiği Minobu'da yaklaşık sekiz yıl yaşamış, burada bir süre münzevi bir hayat sürmüştür. Nichiren, hayatının son yıllarında ölümüne de neden olan ağır bir hastalığa yakalanmıştır (Anesaki 1916:130).

Nichiren'in yakalandığı hastalıktan oldukça muzdarip olduğunu gören bazı taraftarları, onu tedavi olması noktasında ikna etmişlerdir. Nichiren de tedavi olmak için Minobu'dan daha sıcak bir iklime sahip olan ve aynı zamanda termal su kaynaklarının bulunduğu Hitachi bölgesine gitmeye karar vermiştir. Nichiren Minobu-San Kuon-ji Tapınağından ayrılmadan önce, buradaki son vaazını vermek için kürsüye çıktığında; öğrencilerinin, taraftarlarının ve kalabalık bir grubun hazır bulunduğunu görünce çok sevinmiş ve bunu da dile getirmiştir (Anesaki 1916:131).

Nichiren son vaazında taraftarlarından Hokekyo öğretilerini ne pahasına olursa olsun takip etmelerini istemiştir. O, kendisine inananları överek, korkmamaları ve sabretmeleri durumunda kurtuluşu elde edeceklerini müjdelemiştir. Nichiren, kendi yollarının tek ve gerçek Buda yolu olduğunu, önderlerinin Buda, rehberlerinin ise, Hokekyo olduğunu hatırlatmıştır. O, kendisini ve müritlerini kastederek, kendilerinden öncekiler gibi birçok zorluğa göğüs gerdiklerini, dünyalık sayısız şeylerden feragat ettiklerini, sürgünlerin, idamların ve ölümlerin kendilerini yıldırmadığını ve doğru bildiği şeylerden asla şaşmadığını söylemiştir. Nichiren, hiçbir dönem Japon halkının değer yargılarına zarar verecek sözler söylemediğini ve bu tür faaliyetlerde bulunmadığını ifade etmiştir. Vaazının sonunda dua eden Nichiren, “*namu-myo-ho-renge-kyo*” diyerek konuşmasını tamamlamıştır.

Nichiren, 1282 yılının Eylül ayında Minobu'dan ayrılmış ve Hitachi bölgesine girmiştir. Burası günümüzde başkent Tokyo'nun en merkezi semtlerinde biri haline gelmiştir. Nichiren burada, yandaşı olan samuray savaçısı İkegami Muneneka'nın malikânesine yerleşmiş ve ömrünün son birkaç ayını burada geçirmiştir. İkegami Munenaka, Nichiren'i rahat ettirmek ve iyileşmesini sağlamak amacıyla elinden geleni yapmıştır. Ancak bu çabalar sonuç vermemiş ve Nichiren, 1282 yılının 13 Kasım sabahı günümüzde Hommon-ji adıyla bilinen tapınağın inşa edilmiş olduğu yerde, yani İkegami Muneneka'nın malikânesinde ölmüştür (Petzold 1978: 11). Nichiren öldüğünde, orada bulunduğu inanan öğrencileri ve diğer taraftarları, onun ölümünden sonra Nichirenci öğretilerin yaşatılmasına ve yayılmasına katkı sağlamışlardır (Anesaki 1916: 134; Christensen 2001:121-122). Bu öğrencilerden bazıları ise Nichirenci harekete öncülük ederek günümüze kadar ulaşmasına vesile olmuşlardır.

Sonuç

Nichiren 1222-1282 yılları arasında Japonya'da yaşamıştır. O, Kiyosumidera Seicho-ji Tapınağında eğitime başlamış ve ilk rahiplik eğitimini bu tapınakta almıştır. Ardından sırasıyla Kamakara, Kyoto ve Nara'da eğitimini sürdürmüştür. Nichiren eğitimini tamamladıktan sonra, 1253 yılında öğretisini ilan ederek kendi ekolünü kurmuştur.

Nichiren geleneksel Japon halk inanışlarını önemsemiş, Japon halkının teveccüh gösterdiği tanrılara veya yüce varlık konumundaki unsurlara önem atfetmiştir. Özellikle Japonya'da korkuyla karışık sevgi temeline oturtulmuş olan kamileri, gizemli güçlere sahip olduğuna inanılan yüce varlıkları ve koruyucu ata ruhlarını bazen kurtuluşa ulaşmış tanrı avatarları, bezen de tanrı olma yolunda ilerleyen Bosatsu (Bodhisatva) anlayışı içerisinde telakki etmiştir.

Nichiren fikirlerini Hokekyo'ya (Saddharmapundarika Sutra/ Lotus Sutra) dayandırmıştır. O, başlangıçta yol haritasını belirlerken, Hokekyo'nun esas itibariyle gerçek Budacı öğretileri yansıttığını ilan etmiş, bu doğrultuda kutsal kitap anlayışını merkeze almak suretiyle öğretilerini şekillendirmiştir.

Nichiren, birçok konuda olduğu gibi dini meselelerde de milliyetçi ve gelenekçi yaklaşımlar sergilemiştir. Nichiren bu hususta, yaşadığı devrin sıkıntılarını da göz önünde bulundurarak birçok yazı kaleme almış, bozulan ya da bozulmaya yüz tutmuş dinsel hayatın yanlış dini anlayışlardan ve onlara çanak tutan yerel yöneticilerden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda Nichiren'in yaptığı uyarılar zaman zaman amacını aşarak hakarete varmış, bu durum onun çeşitli cezalar almasına neden olmuştur. Ancak Nichiren, cezalara maruz da kalsa, özellikle milli meselelerde taviz vermemiş, siyasal ve dinsel güç sahiplerini eleştirmeyi sürdürmüştür. Bu bağlamda o, bazı yazılarında tedbir alınmadığı takdirde Japonya'nın yabancılar tarafından istila edileceğini öngörmüş, o dönem itibariyle Moğol donanması Japon adalarına ulaşınca, onun gelecekte haber veren bir ermiş olduğu fikri halk arasında yaygınlık kazanmıştır.

Nichiren, Hokekyo'nun en doğru öğretileri ve en doğru pratikleri

ortayakoyduğunu ileri sürmüş, onun özünü oluşturanda imokun anlayışının, yani “*namu-myō-ho ren-ge kyo*”nun hem öğreti hem de pratik noktasında ortak değer olduğunu savunmuştur. Ona göre, daimokuya inananlar, bu inanca uygun ibadet edenler, her türlü dinsel tören ve uygulamalar esnasında bunu dile getirenler ve daimokuya tazimde kusur etmeyenler mutlak kurtuluşu yakalayacaktır. Nichiren öğretisinde honzon-shu, çeşitli unsurlardan müteşekkil olduğuna inanılan bir tapınım objesidir. Bu yüzden honzon-shu hem inancın hem de ibadetin merkezinde yer alan en önemli olgu olarak kabul edilmektedir. Bu olgunun temelinde Budalık düşüncesi, yani aydınlanmayı elde etme fikri bulunmaktadır. Nichiren’e göre Budalık düşüncesinin esasını ise Hokekyo öğretileri, bir başka deyişle kutsal dharma yasaları oluşturmaktadır. Bu bağlamda honzon-shu’nun özünde iki önemli unsur bulunmaktadır. Bunlardan biri *Dharma* kanunları; diğeri ise *Budalar* anlayışıdır. Nichiren’e göre kaidan-shu, temelde kutsal mekân anlayışına dayanan, bunun yanı sıra içerisinde gizemli doktrinler, ahlâkî prensipler ve faziletli bir yaşam için gerekli kurallar barındıran bir öğretilerdir. O, bu bağlamda kaidanı Budist ahlâkıyla ahlâklanmış ve erdemli davranışlar sergileyen fertlerin yaşadıkları ya da yaşamak isteyecekleri, özünde gizemli anlayışların olduğu bir yer olarak görmektedir. Nichiren, mekân olarak kaidana girildiği takdirde, söz konusu olan bütün faziletlerin edinileceğini ve Budaların gerçek yolunun farkına varılacağını ileri sürmektedir. O, kaidan-shu çerçevesinde erdemli bir yaşam sürdürmenin ahlâkî kurallara riayetle mümkün olacağını belirtirken, yüce ışık âlemi olarak tanımlanan mutlak kurtuluş diyarına ulaşmanın da bu yolla elde edilebileceğini savunmaktadır.

Nichiren’in öğretileri çerçevesinde şekillenen Nichiren Ekolü, ortaya koyduğu inanç ve uygulama ilkeleri çerçevesinde her dönem Japon toplumunda karşılık bulmuştur. Nichiren’in, kurduğu mezhep kendisinden sonra öğrencileri ve taraftarları tarafından geliştirilmiştir. Nichirenci hareket ortaya çıktığı günden beri varlığını kesintisiz bir şekilde devam ettirmiştir. Nichiren Ekolü, günümüzün en popüler Japon ekollerinden biri olarak, yalnız Japonya’da değil, dünyanın pek çok ülkesinde de varlığını sürdürmektedir.

Kaynaklar

- Anesaki, Masaharu, *Nichiren The Buddhist Prophet*, Cambridge 1916.
-,,*History of Japanese Religion*, London 1930.
-,,*“Nichiren”*, *An Encyclopedia of Religion*, Edited by
- Vergilius Ferm, New Jersey 1959.
-,,*Religious Life of The Japanese People*, Revised by Hideo Kishimote, Tokyo 1961.
- Arai, Nissatsu, *Outlines of Doctrine of The Nichiren Sect*, Edited by The Central Office of The Nichiren Sect, Tokyo 1893.
- Christensen, Jack Arden, *Nichiren Leader of Buddhist Reformation in Japan*, California 2001.
- Cobbold, George A., *Religion in Japan Shintoism-Buddhism-Christianity*, London 1894.
- Deal, William E., *“Nichiren’s Rissho Ankoku Ron and Canon Formation”*, *Japanese Journal of Religious Studies*, Guest Editors, Ruben L. F. Habito- Jacqueline I. Stone, Nagoya/Japan 1999, C. XXVI.
- Dickson, Walter, *Japan, With Two Suplementary Chapters of Recent Events by Mayo W. Hazeltine*, New York 1898.
- Dolce, Lucia D., *“Criticism and Appropriation Nichiren’s Attitude Toward Esoteric Buddhism”*, Guest Editors, Ruben L. F. Habito- Jacqueline I. Stone, Nagoya/Japan 1999, C. XXVI.
-,, *“Between Duration and Eternity: Hermeneutics of The ‘Ancient Buda’ of Lotus Sutra in Chih-i and Nichiren”*, *A Buddhist Kaleidoscope: Essays on The Lotus Sutra*, Edited by Gene Reeves, With a Foreword by Nichiko Niwano, Tokyo 2002.
-,, *“Nichiren’s Attitude Toward Esoteric Buddhism”*, *Japanese Journal of Religious Studies*, Guest Editors, Ruben L. F. Habito- Jacqueline I. Stone, Nagoya/Japan 1999, C. XXVI.
- Finnemore, John, *Peeps At History of Japan*, Illustration and Drawings by Wakana Utagawa, London 1911.
- Fumihiko, Sueki, *“Nichiren’s Problematic Works”*, *Japanese Journal of Religious Studies*, Guest Editors, Ruben L. F. Habito- Jacqueline I. Stone, Nagoya/Japan 1999, C. XXVI.
- Griffis, William Eliot, *The Religions of Japan From the Dawn of History to the Era of Meiji*, New York 1895.

- Habito, Ruben L.F. - Stone, Jacqueline I., STONE “*Revisiting Nichiren*”, Japanese Journal of Religious Studies, Guest Editors, Ruben L. F. Habito- Jacqueline I. Stone, Nagoya/Japan 1999, C. XXVI.
-, “*Bodily Reading of The Lotus Sutra: Understanding Nichiren’s Buddhism*”, Japanese Journal of Religious Studies, Guest Editors, Ruben L. F. Habito- Jacqueline I. Stone, Nagoya/Japan 1999, C. XXVI.
-, “*Buda-body Theory and The Lotus Sutra: Implications for Praxis*”, A Buddhist Kaleidoscope Essays on The Lotus Sutra, Edited by Gene Reeves, With a Foreword by Nichiko Niwano, Tokyo 2002.
- Hara, Katsuro, An Introduction to The History of Japan, New York and London 1920.
- Hildreth, Richart, Japan and The Japanese, Boston 1860.
- Hori, Kyotsu, Shingyo Hikkei, Editing Group by Nichiren Order, Tokyo 1986.
- Ikeda, Daisaku, Unlocking The Mysteries of Birth and Death, Santa Monica 2003.
- Kasahara, Kazou, A History of Japanese Religion, Translated by Paul Mc Carty - Gaynor Sekimori, Tokyo 2001.
- Kato, Asadori, A Story About Saint Nichiren, Translated by Shunjusha Committee, Tokyo 1982.
- Kubota, Tetsujo, The Tradition of Nichiren Doctrine, Translated by Hamilton Graham Lamont, Tokyo 1999.
- Kuroda, Shinto, Outlines of The Mahayana as Taught by Buddha, Tokyo 1893.
- Lioyd, Arthur, Developments of Japanese Buddhism, Toronto 1894.
- Morgan, Peggy, “*Ethics and The Lotus Sutra*”, A Buddhist Kaleidoscope Essays on The Lotus Sutra, Edited by Gene Reeves, With a Foreword by Nichiko Niwano, Tokyo 2002.
- Murano, Senchu, “*Nichirensu*”, Encyclopedia of Religion, Edited by Mircea Eliade, New York 1987, C. X.
-, The Lotus Sutra, Revised by Daniel B. Montgomery, Tokyo 1991.
-, Two Nichiren Texts, Published by Numata Center for Buddhist Translation and Research, California 2003.
- Naguchi, Yone, Kamakura, Yokohama-Japan 1910.
- Nizuno, Kogen, Basic Buddhist Consept, Translated by Charles S. Terry – Richard L. Gage, Tokyo 1987.
- Petzold, Bruno, Buddhist Prophet Nichiren: A Lotus in The Sun, Tokyo 1978.
- Reischaur, August Karl, Studies in Japanese Buddhism, Toronto 1917.

- Saito, Hisho, A History of Japan, Translated by Elizabeth Lee, London 1912.
- Stone, Jacqueline I., “*Biographical Studies of Nichiren*”, Japanese Journal of Religious Studies, Guest Editors, Ruben L. F. Habito- Jacqueline I. Stone, Nagoya/ Japan 1999, C. XXVI.
- Suguro, Shinjo, Introduction to The Lotus Sutra, Translated by Nichiren Buddhist International Center, Revised by Daniel B. Montgomery, California 1998.
- Tamura, Yoshiro, Japanese Buddhism A Cultural History, Translated by Jeffrey Hunter, Tokyo 2000.
- Uenaka, Chokusai, The Pictorial Life of Saint Nichiren, Published by Nichiren Shu Asia Buddhist Friendship Association, Tokyo 1986.
- Watanabe, Hoyo “*Nichiren*”, The Encyclopedia of Religion Edited by Mircea Eliade, New York 1987, C. X.
-, “*Miyazawa Kenji: Poet of The Lotus Sutra*”, Osaki Gakuho, Edited by Rissho University Institution of Buddhism, Tokyo 1989.
-, “*Nichiren’s Thought Appearing in the Risso Ankoku Ron and Its Acceptance in The Modern Age*”, Proceeding of the Thirty-First International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Tokyo-Kyoto 1983.
-, “*Issues in Nichiren’s Early Proselytization*”, Japanese Association For Religious Studies, Tokyo 1986, C. LX-1.
-, “*Background of the Formation of Nichiren’s Theory of Da-imoku- Juji*”, Journal of Indian and Buddhist Studies, Tokyo 2007, C. LV.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ GÖRÜŞLERİNE GÖRE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ LİSANS PROGRAMI

Mücahit ARPACI*

Öz

Bu araştırmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Lisans Programında yer alan derslerin işlevselliği, içeriği (konu, kapsam), derslerde kullanılan materyaller (kitap, makale vb.) ve dersi veren öğretim elemanı (bilgi, sunum vb.) açısından yeterliğini öğretim adaylarının görüşleri çerçevesinde değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda 2012-2013 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde, 9 üniversitede İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümünün 4. sınıfında öğretim görmekte olan öğretim adaylarına “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Alan, Genel Kültür ve Meslek Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları Ölçeği” uygulanmış ve öğretim adaylarının ‘Alan Bilgisi Dersleri’, “Genel Kültür Dersleri” ve ‘Meslek Bilgisi Dersleri’ne ilişkin görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmaya 320 öğretim adayı katılmıştır. Araştırma, lisans derslerinin içerik düzenlemesi aşamasında öğretim adaylarının sürece dâhil edilmiş olması açısından önemlidir. Söz konusu anket örneklem grubuna uygulanmış ve araştırmadan elde edilen veriler SPSS istatistik programıyla analiz edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Din kültürü ve ahlak bilgisi, Din kültürü ve ahlak bilgisi eğitimi lisans programı, alan bilgisi dersleri, genel kültür dersleri, meslek bilgisi dersleri.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ; mucahitarpaci@hotmail.com

Abstract

Bachelor Degree of Religious Culture and Moral Knowledge According to the Views of Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidates

The aim of this study is to evaluate the competency of the courses via the perceptions of the teacher candidates in Religion and Morals Undergraduate Program by means of functionality of the course, syllabus (topics, presentation), materials used in classes (books, articles etc.) and the lecturer. Accordingly, "The Attitudes of Teacher candidates in Religion and Morals Undergraduate Program on Field, Liberal Education and Proficiency Lessons Scale" is applied to senior students in 2012-13 Educational Year from 9 universities and the perceptions of those on Field, Liberal Education and Proficiency Lessons are tried to be defined. 320 candidate teachers involved in the study. The present study is important as it indicates that the involvement of the teacher candidates in the preparation of the syllabus. The mentioned questionnaire is applied to the sample and the results are analyzed via the use of SPSS statistics program.

Key Words: Religion and Morals, Religion and Morals Education Undergraduate Program, Field lessons, Liberal Education Lessons, Proficiency Lessons

Giriş

Yükseköğretim Yürütme Kurulu'nun 04.11.1997 tarih ve 97.39.2761 sayılı kararı ile eğitim fakültelerinde yeniden yapılanma süreci başlatılmış ve bu çerçevede 1998-1999 eğitim-öğretim yılından itibaren yeniden düzenlenen öğretmen yetiştirme programları uygulamaya koyulmuştur (YÖK, 2007). Öğretmen yetiştirme modeline uygun olarak, İlahiyat Fakültelerinde yeniden yapılandırma çalışmaları yapılmıştır. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni yetiştirme ayrı bir program olarak ele alınmıştır. Bu kapsamda 1997 yılında İlahiyat Fakülteleri, İlahiyat ve DKAB Öğretmenliği bölümlerine ayrılarak hazırlık sınıfları ve İlahiyat bölümünün formasyon dersleri kaldırılmıştır. 1998 yılında Ankara, Marmara, Uludağ, Dokuz Eylül, Selçuk, On dokuz Mayıs, Erciyes, Çukurova, Atatürk ve Dicle Üniversitelerinin İlahiyat Fakültelerinde İlköğretim DKAB Öğretmenliği Programı açılmış ve bu programlara 1998-1999 öğretim yılından itibaren öğrenci alınmıştır. İlköğretim DKAB Programına 36 kredilik yeni öğretmenlik meslek dersleri eklenerek,

mezunlarının, İlköğretim DKAB öğretmeni olarak istihdam edilmeleri amaçlanmıştır. 2006 yılında Ankara, Atatürk, Çukurova, Dokuz Eylül, İstanbul, Marmara, On dokuz Mayıs, Selçuk ile Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde açılmış olan İlköğretim DKAB Öğretmenliği Programı buralardan ayrılarak DKAB Eğitimi Bölümü adıyla Eğitim/Eğitim Bilimleri Fakültelerine bağlanmıştır. Bu düzenlemeyle 2006-2007 eğitim-öğretim döneminden itibaren uygulanmaya başlanan yeni Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Lisans Programı, alan ve alan eğitimi, meslek bilgisi ve genel kültür dersleri ile çerçevesi belirlenmiş, söz konusu bu içerikle program 2010-2011 eğitim öğretim döneminde ilk mezunlarını vermiştir.

Programda, alan ve alan eğitimi dersleri, genel kültür dersleri ve öğretmenlik meslek bilgisi derslerine yer verilmiştir. Alan Dersleri, İlahiyat alanıyla ilgili dersler olup, öğretmen adaylarına temel İlahiyat bilgilerini kazandırma amacına yöneliktir. Genel kültür dersleri ile öğretmen adaylarının tarih, edebiyat, felsefe, sanat, sosyal bilimler ve pedagoji alanlarında, kültürel birikimlerini zenginleştirmeleri amaçlanmıştır. Bu bağlamda din ve kültür ilişkisinin öğretmen adaylarının zihinlerinde daha somut bir biçimde şekilleneceği öngörülmüştür.

**174 • DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ
GÖRÜŞLERİNE GÖRE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ
LİSANS PROGRAMI**

**Tablo 1 Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Lisans Programı
Ders Dağılımı**

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLİĞİ LİSANS PROGRAMI

I. YARIYIL					II. YARIYIL				
	DERSİN ADI	T	U	K		DERSİN ADI	T	U	K
A	Temel Dini Bilgiler I	3	0	3	A	Temel Dini Bilgiler II	3	0	3
A	Arapça I	3	0	3	A	Arapça II	3	0	3
GK	Psikoloji	3	0	3	GK	Sosyoloji	2	0	2
GK	Türkçe I: Yazılı Anlatım	2	0	2	GK	Türkçe II: Sözlü Anlatım	2	0	2
GK	Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi I	2	0	2	GK	Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi II	2	0	2
GK	Yabancı Dil I	3	0	3	GK	Yabancı Dil II	3	0	3
MB	Eğitim Bilimine Giriş	3	0	3	GK	Felsefeye Giriş	2	0	2
					MB	Eğitim Psikolojisi	3	0	3
TOPLAM		19	0	19	TOPLAM		20	0	20
III. YARIYIL					IV. YARIYIL				
	DERSİN ADI	T	U	K		DERSİN ADI	T	U	K
A	Din Psikolojisi	2	0	2	A	Din Sosyolojisi	2	0	2
A	Kuran Okuma Bilgi ve Becerisi I	1	2	2	A	Kuran Okuma Bilgi ve Becerisi II	1	2	2
A	İslam Tarihi	3	0	3	A	Din ve Kültür	3	0	3
GK	Antropoloji	2	0	2	A	Dinler Tarihi	3	0	3
GK	Bilgisayar I	2	2	3	GK	Bilgisayar II	2	2	3
GK	Müzik	1	2	2	GK	Etkili İletişim*	3	0	3
MB	Öğretim İske ve Yöntemleri	3	0	3	MB	Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı	2	2	3
MB	Seçmeli	3	0	3					
TOPLAM		17	6	20	TOPLAM		16	6	19
V. YARIYIL					VI. YARIYIL				
	DERSİN ADI	T	U	K		DERSİN ADI	T	U	K
A	Ahlak Felsefesi	3	0	3	A	Dinlerde Ahlak	3	0	3
A	Türk Din Müziği	1	2	2	A	Sanat Tarihi	2	0	2
A	Türk İslam Edebiyatı	3	0	3	A	Din Felsefesi	3	0	3
A	Seçmeli I	2	0	2	A	Dini Akımlar	2	0	2
A	Seçmeli II	2	0	2	A	Kuran Yorum Bilimi	2	0	2
GK	Türk Eğitim Tarihi*	2	0	2	A	Seçmeli III	2	0	2
MB	Ölçme ve Değerlendirme	3	0	3	A	Seçmeli IV	2	0	2
MB	Sınıf Yönetimi	2	0	2	GK	Topluma Hizmet Uygulamaları	1	2	2
					MB	Özel Öğretim Yöntemleri I	2	2	3
TOPLAM		18	2	19	TOPLAM		19	4	21
VII. YARIYIL					VIII. YARIYIL				
	DERSİN ADI	T	U	K		DERSİN ADI	T	U	K
A	Özel Öğretim Yöntemleri II	2	2	3	A	Hz. Muhammed'in Söz ve Öğretleri	2	0	2
A	İslam İnanç Öğretisi	2	0	2	A	Kültürler Arası Din ve Ahlak Öğretimi	3	0	3
A	Seçmeli V	2	0	2	A	Din Öğretimi Bilimi	3	0	3
GK	Bilimsel Araştırma Yöntemleri	2	0	2	GK	Seçmeli	2	0	2
MB	Okul Deneyimi	1	4	3	MB	Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi	2	0	2
MB	Rehberlik	3	0	3	MB	Öğretmenlik Uygulaması	2	6	5
MB	Özel Eğitim*	2	0	2					
TOPLAM		14	6	17	TOPLAM		14	6	17

GENEL TOPLAM	Teorik	Uygulama	Kredi	Saat
	137	30	152	167

A: Alan ve alan eğitimi dersleri, **MB:** Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri, **GK:** Genel kültür dersleri

Tablo 2 Alan ve Alan Eğitimi, Genel Kültür ve Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerinin Dağılımı

Dersler	Ders Saatleri	%
Alan ve Alan Eğitimi Dersleri	72	47,4
Genel Kültür Dersleri	42	27,6
Öğretmenlik Meslek Bilgisi Dersleri	38	25

Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği lisans programı, alan ve alan eğitimi, öğretmenlik meslek bilgisi ve genel kültür derslerinin dağılımı açısından program içeriği dikkate alındığında 152 farklı dersin 72'si alan ve alan eğitimi, 42'si alan genel kültür ve 38'inin öğretmenlik meslek bilgisi derslerinden oluştuğu görülmektedir. Bu anlamda alan ve alan eğitimi dersleri toplam ders dağılımının %47,4'üne, genel kültür dersleri %27,6'sına ve öğretmenlik meslek bilgisi dersleri ise %25'ine karşılık gelmektedir.

1739 sayılı Milli Eğitim Temel Yasasının 43. maddesinde öğretmenlik mesleğinin bir uzmanlık mesleği olduğu belirtilerek, öğretmenlik mesleğine hazırlık genel kültür, özel alan eğitimi ve pedagojik formasyonla sağlanır ifadesi yer almaktadır. Bu açıdan öğretmen yetiştirme, eğitimin niteliğini artırmada oldukça önemlidir. Öğretmen adaylarının alan eğitimi, genel kültür ve öğretmenlik meslek bilgisine yönelik bilgiler edinmeleri onların nitelikli birer öğretmen olarak yetişmelerinin önkoşuludur. Bu sebeple, eğitim sistemi içerisinde görev alacak öğretmenlerin, gerek hizmet öncesinde, gerekse hizmet içinde, iyi bir biçimde yetiştirilmeleri, eğitim hizmetlerinin kalitesi yönünden önem taşımaktadır (Şişman, 2001). Öğretme ve öğrenme sürecinde öğretmene gerekli olan bilgi, beceri ve yeterliklerin hizmete başlamadan kazanılması gerekmektedir (Şişman 2001). Bu sebeple, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının devam ettikleri lisans programına yönelik düşünceleri onların yeterli ve nitelikli birer öğretmen olmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Öğretmen adaylarının profesyonel gelişimlerini tamamlayarak nitelikli birer öğretmen olmalarında devam ettikleri lisans programlarındaki derslerin rolü büyüktür. Bu yönüyle lisans programındaki derslerinin öğretmen adaylarının profesyonel gelişimlerine ne ölçüde katkıda bulunduğunu anlayabilmek için öğretmen adaylarının lisans programındaki derslere ilişkin bakış açılarının bütün olarak incelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple, bu araştırmada öğretmen adaylarının lisans programındaki derslere yönelik düşünceleri kendi

176 • DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ GÖRÜŞLERİNE GÖRE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ LİSANS PROGRAMI

bakış açılarından hareketle tanımlanacaktır. Bu araştırmanın konusu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimi son sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının lisans programındaki derslere yönelik düşüncelerini belirlemektir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın amacı, Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği lisans programında alan ve alan eğitimi, öğretmenlik meslek bilgisi ve genel kültür derslerinin işlevselliği, içeriği (konu, kapsam), kullanılan materyaller (kitap, makale vb.) ve dersleri veren öğretim elemanı (bilgi, sunum vb.) çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının görüşlerini belirlemektir.

Bu amaç doğrultusunda araştırmada şu alt problemlere yanıt aranmıştır:

1. Öğretmen adaylarının görüşlerine göre Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği lisans programında alan ve alan eğitimi derslerinin işlevselliği, içeriği (konu, kapsam), kullanılan materyaller (kitap, makale vb.) ve dersleri veren öğretim elemanı (bilgi, sunum vb.) açısından yeterliği ne düzeydedir?
2. Öğretmen adaylarının görüşlerine göre Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği lisans programında genel kültür derslerinin işlevselliği, içeriği (konu, kapsam), kullanılan materyaller (kitap, makale vb.) ve dersleri veren öğretim elemanı (bilgi, sunum vb.) açısından yeterliği ne düzeydedir?
3. Öğretmen adaylarının görüşlerine göre Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği lisans programında öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin işlevselliği, içeriği (konu, kapsam), kullanılan materyaller (kitap, makale vb.) ve dersleri veren öğretim elemanı (bilgi, sunum vb.) açısından yeterliği ne düzeydedir?

Araştırma Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği lisans programında alan ve alan eğitim, genel kültür ve öğretmenlik meslek bilgisi dersleri üzerine yürütülen bu çalışma, alan ve alan eğitim, genel kültür ve öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin içerik düzenlemesi aşamasında, bir taraf olarak öğretmen adaylarından alınan dönütlerle, onların da program geliştirme sürecine dâhil edilmiş olması anlamında önem taşımaktadır. Öğretmen adaylarının gerek öğrencilik yıllarında öğretmenliğe dair edindikleri öğrenme yaşantıları, gerekse meslek yaşamları boyunca edindikleri deneyimlerle, kendi meslek anlayışları-

nı oluşturdıkları ve bu anlayışın oluşmasında alan bilgisi ve öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin önemli bir yere sahip oldukları söylenebilir (Can, 1987). Bu çerçevede Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği lisans programındaki derslerin işlevselliği, içeriği (konu, kapsam), materyal yeterliliği (kitap, makale vb.) ve dersleri veren öğretim elemanı (bilgi, sunum vb.) hususlarında karşılaşılan sorunların belirlenmesi ve çözümü öğretmen adaylarının mesleki yetkinliklerini arttırmak adına büyük önem taşımaktadır.

Bu araştırma, İlköğretim DKAB Eğitimi bölümlerinde son sınıfta okuyan öğretmen adaylarının bölümün lisans programında yer alan dersler ile ilgili düşüncelerini ortaya koymayı hedeflemektedir. DKAB Eğitimi Bölümleri üzerinde yapılan bu çalışma, bu bölüm ile ilgili gelecekte atılacak adımlar konusunda strateji ve öneri geliştirmeye katkı sağlayacak, programdaki derslerin öğrenciler tarafından nasıl algılandığını ve bu konudaki beklentileri noktasında fikirler verecektir. Elde edilen bulgular ve sonuçlar, araştırmanın yapıldığı dönemdeki öğrencilerin düşüncelerini ifade etmektedir.

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni adaylarının, üniversitelerin Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği lisans programı dahilindeki alan ve alan eğitimi, öğretmenlik meslek bilgisi ve genel kültür derslerinin işlevselliği ile derslerin içerik, materyal ve öğretim elemanı (bilgi, sunum vb.) açısından yeterlilik düzeylerini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen tarama modelinde desenlemiştir. Tarama modeli, geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlamaktadır (Karasar 2009).

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, üniversitelerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü 4. sınıfında öğrenim görmekte olan tüm öğretmen adaylarından; örnekleme ise 2011-2012 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde öğrenim görmekte olan 9 üniversitenin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü son sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Bu çerçevede araştırmada 320 öğretmen adayı örneklem olarak yer almıştır.

178 • DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ
GÖRÜŞLERİNE GÖRE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ
LİSANS PROGRAMI

Tablo 3 *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Üniversitelere Göre Frekans Ve Yüzde Dağılımları*

Üniversite	N	%
On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	52	16,3
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	48	15
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	44	13,8
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	42	13,1
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	39	12,2
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	36	11,3
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	22	6,9
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	21	6,6
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	16	5
Toplam	320	100

Araştırmaya katılan öğretmen adayları katılım oranları olarak en yüksek Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenimlerine devam ettiği görülmektedir. Örneklem dahilindeki İlahiyat fakülteleri Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimi bölümlerinde öğrencilerin son sınıfta olmaları ve veri toplama aracının bahar döneminde yapılması nedeniyle devamsızlık yapan öğrenci sayısı tablonun bu şekilde ortaya çıkmasında etkili olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak ölçek uygulaması yoluna gidilmiştir. Araştırmada veri toplama aracı olarak a tarafından geliştirilen “*Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Alan Ve Alan Eğitimi, Genel Kültür Ve Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları Ölçeği*” kullanılmıştır. Ölçekte, alan ve alan eğitimi, genel kültür ve öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin işlevselliği, derslerin içerik (konu, kapsam), kullanılan materyaller (kitap, makale vb.) ve öğretim elemanları (Bilgi, sunum vb.) açısından yeterlik düzeylerini ölçmeyi amaçlayan toplam 212 madde yer almaktadır. Bu kapsamda ölçeğin birinci bölümünde 24 farklı alan ve alan eğitimi dersi ile ilgili olarak toplam 96 madde; ikinci bölümünde ise 12 farklı

öğretmenlik meslek bilgisi dersi ile ilgili olarak toplamda 48 madde ve 17 farklı genel kültür dersi ile ilgili olarak toplam 68 madde bulunmaktadır.

Ölçeğin yapı geçerliği ve güvenilirlik değerleri gerçek gruptan toplanan veriler üzerinden analiz edilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliği çalışmasında Faktör Analizi kullanılmıştır. Ölçek üç farklı bölümden oluştuğu için değerler her üç bölüm için ayrı ayrı hesaplanmış ve yapılan analiz doğrultusunda elde edilen değerler Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 4 Ölçeğe İlişkin Faktör Analizi ve Güvenirlik Değerleri

	Alan Ve Alan Eğitimi	Öğretmenlik Meslek Bilgisi	Genel Kültür
KMO	.806	.843	.869
Bartlett's Test Değeri	17855.892 (p=.000)	8513.943 (p=.000)	13121,245 (p=.000)
Faktör Yük Değer Aralığı	.586 - .843	.536 - .811	.550 - .799
Cronbach's Alpha (α)	.94	.93	.95

Faktör analizinin uygulanacağı örneklemin yeterliğinin ölçülmesi için KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) testinin uygulanması gerekir. Bu doğrultuda faktör analizinin uygulanacağı grubun yeterliğinin ölçülmesi için KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) testi yapılmış ve ölçeğin 96 maddelik “alan ve alan eğitimi dersleri” bölümüne yönelik KMO değeri (.806) olarak bulunmuştur. KMO değeriyle birlikte verilen Bartlett's Test Değeri ise 17855.892'dir (p=.000). 48 maddeden oluşan “öğretmenlik meslek bilgisi dersleri” bölümüne ait KMO değeri “.843”, Bartlett's Test Değeri de 8513.943 (p=.000) ve ölçeğin 68 maddeden oluşan “genel kültür dersleri” bölümüne ait KMO değeri ise “.869”, Bartlett's Test Değeri de 13121.245 (p=.000) olarak tespit edilmiştir. Bu puanlar sosyal bilimlere göre elde edilen verilerin yeterliğinin çok iyi derecede yeterli olduğunu göstermektedir (Tavşancıl 2002). Maddelere ait faktör değerlerinin belirlenmesi işleminde faktör döndürme tablosundan (Rotated Component Matrix) yararlanılmıştır. Analiz sonucu maddelere ait faktör yük değerinin, “.45” ya da daha yüksek olması seçim için iyi bir ölçüdür (Büyükoztürk 2010). Ölçeğin madde analiz çözümlemesi ve Varimax döndürme

**180 • DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ
GÖRÜŞLERİNE GÖRE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ
LİSANS PROGRAMI**

işlemi sonucunda, maddelere ait faktör yük değerlerinin “alan ve alan eğitimi dersleri” bölümü için “.586-.843”; “öğretmenlik meslek bilgisi dersleri” bölümü için “.536-.811” ve “genel kültür dersleri” bölümü için “.550 -.799 “ aralığında olduğu tespit edilmiştir.

Cronbach’s Alpha testi, ölçme araçlarının güvenilirlik hesaplamasında diğerlerine göre daha fazla tercih edildiği için (Beydoğan 2001) ölçeğe ait güvenilirlik değerlerini belirlemek için yapılmıştır. Yapılan analiz sonucu ölçeğin “alan ve alan eğitimi dersleri” bölümüne ait Cronbach’s Alpha iç tutarlılık katsayısı “.94”; “öğretmenlik meslek bilgisi dersleri” bölümüne ait Cronbach’s Alpha iç tutarlılık katsayısı “.93 ve “genel kültür dersleri” bölümüne ait Cronbach’s Alpha iç tutarlılık katsayısı ise “.95” olarak belirlenmiştir. İç tutarlılık katsayısının “.50” ve üzeri çıkmasının bir ölçme aracının güvenilirliği için yeterli bir ölçü olduğu düşünüldüğünde, öğretmen adaylarına uygulanan ölçeğin güvenilirlik değerlerinin yüksek düzeyde olduğu görülmektedir (Büyüköztürk 2010).

Bulgular ve Yorum

Bu bölümde alan ve alan eğitimi, öğretmenlik meslek bilgisi ve genel kültür derslerinin işlevselliği ile derslerin içerik, materyal ve öğretim elemanı (bilgi, sunum vb.) açısından öğretmen adaylarının görüşlerine ait bulgular ve yorumlara yer verilecektir.

1. Alan ve Alan Eğitimi Derslerinin Yeterliğine Yönelik Bulgular ve Yorum

Tablo 5 Alan ve Alan Eğitimi Derslerine Yönelik Öğretmen Adayı Görüşlerinin Genel Yüzde Frekans Tablosu

	İşlevsellik						İçerik (Konu, Kapsam)						Materyal (Kitap, Makale)						Dersi Veren Öğretim Elemanı (Bilgi, Sunum)						
	Kathilyorum		Kismen Kathilyorum		Kathilyorum		Kismen Kathilyorum		Kathilyorum		Kismen Kathilyorum		Kathilyorum		Kismen Kathilyorum		Kathilyorum		Kismen Kathilyorum		Kathilyorum		Kismen Kathilyorum		
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
ALAN VE ALAN EĞİTİMİ DERSLERİ																									
Ahlak Felsefesi	176	55,0	40	12,5	104	32,5	128	40,0	57	17,8	135	42,2	108	33,8	64	20,0	148	46,3	147	45,9	65	20,3	108	33,8	
Arapça - I	180	56,3	53	16,6	87	27,2	65	20,3	141	44,1	114	35,6	43	13,4	132	41,3	145	45,3	91	28,4	107	33,4	122	38,1	
Arapça - II	171	53,4	67	20,9	82	25,6	72	22,5	140	43,8	108	33,8	53	16,6	127	39,7	140	43,8	79	24,7	120	37,5	121	37,8	
Din Felsefesi	156	48,8	57	17,8	107	33,4	129	40,3	74	23,1	117	36,6	91	28,4	76	23,8	153	47,8	129	40,3	67	20,9	124	38,8	
Din Öğretimi Bilimi	252	78,8	17	5,3	51	15,9	195	60,9	28	8,8	97	30,3	162	50,6	35	10,9	123	38,4	195	60,9	32	10,0	93	29,1	
Din Psikolojisi	225	70,3	18	5,6	77	24,1	145	45,3	45	14,1	130	40,6	113	35,3	71	22,2	136	42,5	146	45,6	57	17,8	117	36,6	
Din Sosyolojisi	203	63,4	22	6,9	95	29,7	133	41,6	42	13,1	145	45,3	108	33,8	54	16,9	158	49,4	147	45,9	52	16,3	121	37,8	
Din ve Kültür	208	65,0	29	9,1	83	25,9	137	42,8	55	17,2	128	40,0	98	30,6	60	18,8	162	50,6	151	47,2	60	18,8	109	34,1	
Din Akademi	227	70,9	22	6,9	71	22,2	144	45,0	51	15,9	125	39,1	111	34,7	62	19,4	147	45,9	146	45,6	51	15,9	123	38,4	
Dinler Tarihi	246	76,9	19	5,9	55	17,2	167	52,2	35	10,9	118	36,9	127	39,7	66	20,6	127	39,7	144	45,0	64	20,0	112	35,0	
Dinlerde Ahlak Hz.	210	65,6	33	10,3	77	24,1	139	43,4	68	21,3	113	35,3	118	36,9	59	18,4	143	44,7	135	42,2	65	20,3	120	37,5	
Muhammed'in Söz ve Öğretileri	287	89,7	8	2,5	25	7,8	158	49,4	60	18,8	102	31,9	121	37,8	62	19,4	137	42,8	169	52,8	61	19,1	90	28,1	
İslam İnanç Öğretisi	272	85,0	4	1,3	44	13,8	164	51,3	47	14,7	109	34,1	127	39,7	52	16,3	141	44,1	157	49,1	52	16,3	111	34,7	
İslam Tarihi	269	84,1	17	5,3	34	10,6	139	43,4	54	16,9	127	39,7	95	29,7	80	25,0	145	45,3	143	44,7	74	23,1	103	32,2	
Küran Okuma Bilgi ve Becerisi - I	279	87,2	6	1,9	35	10,9	173	54,1	54	16,9	93	29,1	147	45,9	55	17,2	118	36,9	162	50,6	56	17,5	102	31,9	
Küran Okuma Bilgi ve Becerisi - II	266	83,1	10	3,1	44	13,8	172	53,8	48	15,0	100	31,3	136	42,5	54	16,9	130	40,6	162	50,6	51	15,9	107	33,4	
Küran Yorum Bilimi	264	82,5	10	3,1	46	14,4	150	46,9	57	17,8	113	35,3	116	36,3	56	17,5	148	46,3	162	50,6	52	16,3	106	33,1	
Kültürler Arası Din ve Ahlak Öğretimi	221	69,1	22	6,9	77	24,1	145	45,3	53	16,6	122	38,1	107	33,4	55	17,2	158	49,4	143	44,7	54	16,9	123	38,4	
Özel Öğretim Yöntemleri -II	254	79,4	18	5,6	48	15,0	162	50,6	47	14,7	111	34,7	130	40,6	58	18,1	132	41,3	161	50,3	49	15,3	110	34,4	
Sanat Tarihi	95	29,7	103	32,2	122	38,1	94	29,4	94	29,4	132	41,3	73	22,8	107	33,4	140	43,8	89	27,8	110	34,4	121	37,8	
Temel Din Bilgileri - I	279	87,2	6	1,9	35	10,9	107	33,4	61	19,1	152	47,5	66	20,6	102	31,9	152	47,5	118	36,9	63	19,7	139	43,4	
Temel Din Bilgileri - II	268	83,8	17	5,3	35	10,9	116	36,3	62	19,4	142	44,4	67	20,9	93	29,1	160	50,0	117	36,6	65	20,3	138	43,1	
Türk Din Müziği	70	21,9	131	40,9	119	37,2	81	25,3	121	37,8	118	36,9	68	21,3	108	33,8	144	45,0	98	30,6	120	37,5	102	31,9	
Türk İslam Edebiyatı	111	34,7	64	20,0	145	45,3	118	36,9	82	25,6	120	37,5	84	26,3	88	27,5	148	46,3	129	40,3	68	21,3	123	38,4	

**182 • DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ
GÖRÜŞLERİNE GÖRE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ
LİSANS PROGRAMI**

Tablo 5'ten elde edilen bulgulara göre, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının, *Alan ve Alan Eğitimi* kapsamında derslerden *Sanat Tarihi* ve *Türk Din Müziği* derslerini işlevsel bulma oranlarının düşük olduğu, bu alanda diğer dersleri işlevsel olarak değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Ancak *Din Felsefesi* ve *Türk İslam Edebiyatı* derslerini işlevsel bulmayan ve kısmen işlevsel bulan adayların toplam dağılımları göz önünde bulundurulduğunda bu iki dersin işlevsellik yönünden birtakım eksiklikleri barındırdığı değerlendirilebilir.

İçerik (Konu, Kapsam) yeterliliğine yönelik öğretmen adaylarının görüşleri incelendiğinde, *Din Öğretimi Bilimi*, *Kuran Okuma Bilgi ve Becerisi-I*, *Kuran Okuma Bilgi ve Becerisi-II*, *Dinler Tarihi*, *İslam İnanç Öğretisi* ve *Özel Öğretim Yöntemleri-II* derslerinin yeterli; *Din Sosyolojisi*, *Ahlak Felsefesi*, *Temel Dini Bilgiler-II*, *Temel Dini Bilgiler-I* ve *Sanat Tarihi* derslerinin ilgili alanda kısmen yetersiz oldukları; *Türk Din Müziği*, *Arapça-II* ve *Arapça-I* derslerinin içerik olarak yeterli olmadıkları tespit edilmiştir.

Derslerin materyal yönünden yeterliliğine bakıldığında, *Din Öğretimi Bilimi*, *Kuran Okuma Bilgi ve Becerisi – I*, *Kuran Okuma Bilgi ve Becerisi - II*, *Özel Öğretim Yöntemleri -II* derslerinin yeterli göre materyal yönünden kısmen yeterli oldukları tespit edilmiştir. *Arapça I-II*, *Sanat Tarihi*, *Türk Din Müziği*, *Türk İslam Edebiyatı* ve *Temel Dini Bilgiler – I-II* dersleri adaylar tarafından kısmen yeterli bulunsa da bu dersleri materyal açısından yetersiz bulan öğretmen adaylarının yüzde dağılımları göz önünde bulundurulduğunda ilgili alanda birtakım yetersizliklerin olduğu yönünde bir yorum yapılabilir.

Dersi veren öğretim elemanı (bilgi, sunum) yeterliliğine yönelik öğretmen adaylarının görüşleri incelendiğinde, *Temel Dini Bilgiler – I*, *Temel Dini Bilgiler – II*, *Türk Din Müziği* ve *Arapça – I* derslerinin ilgili alanda kısmen yeterli; *Sanat Tarihi* ve *Arapça - II* derslerinin ilgili alanda yetersiz oldukları tespit edilmiştir. İslam İnanç Öğretisi, Din ve Kültür, Din Sosyolojisi, Ahlak Felsefesi, Din Psikolojisi, Dini Akımlar, Dinler Tarihi, İslam Tarihi, Kültürler Arası Din ve Ahlak Öğretimi, Dinlerde Ahlak, Türk İslam Edebiyatı ve *Din Felsefesi* dersleri adaylar tarafından yeterli bulunsa da bu dersleri dersi veren öğretim elemanı açısından kısmen yeterli ve yetersiz bulan öğretmen adaylarının yüzde dağılımları göz önünde bulundurulduğunda ilgili alanda birtakım yetersizliklerin olduğu yönünde bir yorum yapılabilir.

2. Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerinin Yeterliğine Yönelik Bulgular ve Yorum

Tablo 6 Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerine Yönelik Öğretmen Adayı Görüşlerinin Genel Yüzde Frekans Tablosu

İşlevsellik	İçerik (Konu, Kapsam)						Materyal (Kitap, Makale)						Ders Veren Öğretim Elemanı (Bilgi, Sunum)												
	Katılıyorum		Kısmen Katılıyorum		Katılıyorum		Katılıyorum		Kısmen Katılıyorum		Katılıyorum		Katılıyorum		Kısmen Katılıyorum		Katılıyorum								
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%							
ÖĞRETMENLİK MESLEK BİLGİSİ DERSLERİ	Eğitim Bilimine Giriş	197	61,6	37	11,6	86	26,9	121	37,8	57	17,8	142	44,4	91	28,4	91	28,4	138	43,1	107	33,4	93	29,1	120	37,5
	Eğitim Psikolojisi	249	77,8	16	5,0	55	17,2	148	46,3	50	15,6	122	38,1	102	31,9	77	24,1	141	44,1	124	38,8	63	19,7	133	41,6
	Okul Değeryimi	280	87,5	10	3,1	30	9,4	191	59,7	33	10,3	96	30,0	155	48,4	51	15,9	114	35,6	157	49,1	46	14,4	117	36,6
	Öğretim İlke ve Yöntemleri	263	82,2	11	3,4	46	14,4	143	44,7	47	14,7	130	40,6	112	35,0	77	24,1	131	40,9	107	33,4	83	25,9	130	40,6
	Öğretim Tekn. ve Materyal Tasarımı	249	77,8	19	5,9	52	16,3	174	54,4	39	12,2	107	33,4	150	46,9	60	18,8	110	34,4	150	46,9	66	20,6	104	32,5
Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yöntemi	Öğretmenlik Uygulanması	271	84,7	18	5,6	31	9,7	190	59,4	38	11,9	92	28,8	165	51,6	55	17,2	100	31,3	165	51,6	36	11,3	119	37,2
	Ölçme ve Değerlendirme	199	62,2	33	10,3	88	27,5	147	45,9	50	15,6	123	38,4	109	34,1	67	20,9	144	45,0	133	41,6	55	17,2	132	41,3
	Özel Öğretim Yöntemleri -I	227	70,9	16	5,0	77	24,1	165	51,6	42	13,1	113	35,3	120	37,5	64	20,0	136	42,5	140	43,8	60	18,8	120	37,5
	Rehberlik	270	84,4	14	4,4	36	11,3	179	55,9	34	10,6	107	33,4	143	44,7	49	15,3	128	40,0	159	49,7	43	13,4	118	36,9
	Sınıf Yönetimi	272	85,0	10	3,1	38	11,9	172	53,8	41	12,8	107	33,4	123	38,4	61	19,1	136	42,5	153	47,8	57	17,8	110	34,4
Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yöntemi	269	84,1	17	5,3	34	10,6	169	52,8	38	11,9	113	35,3	120	37,5	57	17,8	143	44,7	156	48,8	54	16,9	110	34,4	
		167	52,2	52	16,3	101	31,6	122	38,1	66	20,6	132	41,3	115	35,9	71	22,2	134	41,9	121	37,8	66	20,6	133	41,6

**184 • DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ
GÖRÜŞLERİNE GÖRE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ
LİSANS PROGRAMI**

Tablo 5 incelendiğinde araştırmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmen adaylarının, Öğretmenlik Meslek Bilgisi kapsamındaki bütün dersleri işlevsel buldukları tespit edilmiştir.

İçerik yeterliliğine yönelik öğretmen adaylarının görüşleri incelendiğinde bu alandaki iki ders dışında diğer derslerin yeterli içeriğe sahip oldukları görülmektedir. Ancak *Eğitim Psikolojisi, Ölçme ve Değerlendirme ve Öğretim İlke ve Yöntemleri* derslerini içerik yönünden yetersiz bulan ve kısmen yeterli bulan öğretmen adaylarının yüzde dağılımlarına bakıldığında bu derslerin içerik açısından birtakım eksiklikleri barındırdığını değerlendirmek mümkündür.

Derslerin materyal yönünden yeterliliği öğretmen adaylarının görüşleri çerçevesinde incelendiğinde derslerin çoğunu bu alanda kısmen yeterli oldukları belirlenmiştir. Dersleri kısmen yeterli bulan ve yeterli bulmayan öğretmen adaylarının yüzde dağılımlarına bakıldığında bu derslerin kullanılan materyal açısından birtakım eksikliklere sahip oldukları söylenebilir.

Dersi veren öğretim elemanı (bilgi, sunum) yeterliliğine yönelik öğretmen adaylarının görüşleri incelendiğinde, Ölçme ve Değerlendirme, Eğitim Psikolojisi, Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yöntemi, Eğitim Bilimine Giriş ve Öğretim İlke ve Yöntemleri derslerinin ilgili alanda kısmen yeterli oldukları tespit edilmiştir. Diğer dersler öğretmen adayları tarafından yeterli bulunsa da bu dersleri dersi veren öğretim elemanı açısından kısmen yeterli ve yetersiz bulan öğretmen adaylarının yüzde dağılımları göz önünde bulundurulduğunda ilgili alanda birtakım yetersizliklerin olduğu yönünde bir yorum yapılabilir.

3. Genel Kültür Derslerinin Yeterliğine Yönelik Bulgular ve Yorum

Tablo 7 Genel Kültür Derslerine Yönelik Öğretmen Adayı Görüşlerinin Genel Yüzde Frekans Tablosu

GENEL KÜLTÜR DERSLERİ	İşlevsellik			İçerik (Konu, Kapsam)						Materyal (Kitap, Makale)						Öğretim Elemanı (Bilgi, Sumum)								
	Kahyorum			Kismen Kahyorum			Kahyorum			Kahyorum			Kismen Kahyorum			Kahyorum			Kismen Kahyorum					
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%				
Antropoloji	92	28,8	118	36,9	110	34,4	97	30,3	101	31,6	122	38,1	71	22,2	108	33,8	141	44,1	105	32,8	80	25,0	135	42,2
Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi I	90	28,1	119	37,2	111	34,7	79	24,7	115	35,9	126	39,4	51	15,9	121	37,8	148	46,3	67	20,9	134	41,9	119	37,2
Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi II	84	26,3	131	40,9	105	32,8	76	23,8	109	34,1	135	42,2	59	18,4	99	30,9	162	50,6	64	20,0	123	38,4	133	41,6
Bilgisayar - I	203	63,4	44	13,8	73	22,8	139	43,4	60	18,8	121	37,8	109	34,1	74	23,1	137	42,8	146	45,6	60	18,8	114	35,6
Bilgisayar - II	189	59,1	55	17,2	76	23,8	119	37,2	77	24,1	124	38,8	116	36,3	74	23,1	130	40,6	140	43,8	64	20,0	116	36,3
Bilimsel Araştırma Yöntemleri	147	45,9	68	21,3	105	32,8	124	38,8	66	20,6	130	40,6	113	35,3	75	23,4	132	41,3	126	39,4	67	20,9	127	39,7
Etkili İletişim	225	70,3	31	9,7	64	20,0	152	47,5	39	12,2	129	40,3	126	39,4	55	17,2	139	43,4	134	41,9	47	14,7	139	43,4
Felsefeye Giriş	113	35,3	102	31,9	105	32,8	99	30,9	75	23,4	146	45,6	85	26,6	88	27,5	147	45,9	112	35,0	86	26,9	122	38,1
Müzik	60	18,8	162	50,6	98	30,6	77	24,1	119	37,2	124	38,8	73	22,8	106	33,1	141	44,1	86	26,9	91	28,4	143	44,7
Psikoloji	201	62,8	29	9,1	90	28,1	137	42,8	54	16,9	129	40,3	107	33,4	66	20,6	147	45,9	114	35,6	71	22,2	135	42,2
Sosyoloji	125	39,1	70	21,9	125	39,1	99	30,9	65	20,3	156	48,8	78	24,4	79	24,7	163	50,9	115	35,9	65	20,3	140	43,8
Topluma Hizmet Uygulamaları	165	51,6	49	15,3	106	33,1	145	45,3	48	15,0	127	39,7	115	35,9	59	18,4	146	45,6	138	43,1	55	17,2	127	39,7
Türk Eğitim Tarihi	132	41,3	69	21,6	119	37,2	115	35,9	69	21,6	136	42,5	100	31,3	76	23,8	144	45,0	115	35,9	80	25,0	125	39,1
Türkçe I: Yazılı Anlatım	127	39,7	80	25,0	113	35,3	98	30,6	88	27,5	134	41,9	75	23,4	93	29,1	152	47,5	105	32,8	87	27,2	128	40,0
Türkçe II: Sözlü Anlatım	113	35,3	82	25,6	125	39,1	113	35,3	82	25,6	125	39,1	78	24,4	95	29,7	147	45,9	91	28,4	85	26,6	144	45,0
Yabancı Dil - I	91	28,4	119	37,2	110	34,4	90	28,1	99	30,9	131	40,9	63	19,7	99	30,9	158	49,4	87	27,2	94	29,4	139	43,4
Yabancı Dil - II	82	25,6	124	38,8	114	35,6	76	23,8	107	33,4	137	42,8	67	20,9	106	33,1	147	45,9	88	27,5	91	28,4	141	44,1

**186 • DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ
GÖRÜŞLERİNE GÖRE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ
LİSANS PROGRAMI**

Tablo 7'den elde edilen bulgulara göre, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının, *Genel Kültür dersleri* kapsamında derslerden *Antropoloji, Yabancı Dil I-II, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi I-II ve Müzik* derslerini işlevsel bulmadıkları; bu alanda diğer dersleri işlevsel olarak değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Ancak *Bilimsel Araştırma Yöntemleri, Türk Eğitim Tarihi, Türkçe I: Yazılı Anlatım, Sosyoloji ve Felsefeye Giriş* derslerini işlevsel bulmayan ve kısmen işlevsel bulan adayların toplam dağılımları göz önünde bulundurulduğunda bu derslerin işlevsellik yönünden birtakım eksiklikleri barındırdığı değerlendirilebilir.

İçerik (Konu, Kapsam) yeterliliğine yönelik öğretmen adaylarının görüşleri incelendiğinde, *Etkili İletişim, Toplum Hizmet Uygulamaları, Bilgisayar – I ve Psikoloji* derslerinin yeterli oldukları tespit edilmiştir. Diğer dersler içerik açısından kısmen yeterli ve yetersiz bulan öğretmen adaylarının yüzde dağılımları göz önünde bulundurulduğunda ilgili alanda önemli yetersizliklerin olduğu yönünde bir yorum yapılabilir.

Derslerin materyal yönünden yeterliliği öğretmen adaylarının görüşleri çerçevesinde incelendiğinde *bütün derslerin* materyal yönünden kısmen yeterli oldukları belirlenmiştir. Öğretmen adaylarının görüşlerine göre özellikle *Müzik, Antropoloji, Yabancı Dil I-II, ve Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi I-II* derslerinin materyal yönünden önemli yetersizliklerinin olduğu söylenebilir.

Dersi veren öğretim elemanı (bilgi, sunum) yeterliliğine yönelik öğretmen adaylarının görüşleri incelendiğinde, *Bilgisayar – I, Bilgisayar – II, Toplum Hizmet Uygulamaları ve Etkili İletişim* derslerinin ilgili alanda yeterli; *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi I-II* derslerinin ilgili alanda yetersiz oldukları tespit edilmiştir. Diğer dersler öğretmen adayları tarafından kısmen yeterli bulunsa da bu dersleri dersi veren öğretim elemanı açısından dersleri yetersiz bulan öğretmen adaylarının yüzde dağılımları göz önünde bulundurulduğunda ilgili alanda birtakım yetersizliklerin olduğu yönünde bir yorum yapılabilir.

Tartışma ve Sonuç

Araştırmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Lisans Programında yer alan derslerin işlevselliği, içeriği (konu, kapsam), derslerde kullanılan materyaller (kitap, makale vb.) ve dersi veren öğretim elemanı (bilgi, sunum vb.) açısından yeterliliğini öğretmen adaylarının görüşleri çerçevesinde değerlendirilmiş ve özet olarak sonuç tablosu aşağıda sunulmuştur.

Bu anlamda teorik alan ve meslek bilgisi derslerine yönelik genel sonuçlara bakıldığında:

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni adayları tarafından alan ve alan eğitimi (67.5), öğretmenlik meslek (75.8) ve genel kültür (41.1) derslerini işlevsel bulunduğu belirlenmiştir. Bu bulguya göre, öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin alan ve alan eğitimi ve genel kültür bilgisi derslerine oranla daha işlevsel olduğu söylenebilir. Bunda eğitim öğretim pratiğinin önemli etkisi olduğu düşünülebilir.

İçerik olarak alan ve alan eğitimi dersleri (42.1), öğretmenlik meslek bilgisi dersleri (50.0) ve genel kültür dersleri (33.7) birbiriyle karşılaştırıldığında, öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin alan ve alan eğitimi ve genel kültür bilgisi derslerine oranla daha yeterli olduğu sonucuna varılabilir. Bununla birlikte alan ve alan eğitimi ve genel kültür bilgisi derslerinin içerik olarak yeterliğinde birtakım aksaklıkların olduğu da söylenebilir. Araştırmasında benzer bir sonuca ulaşan Çetin (2009), sonuç olarak öğretmenlik meslek bilgisi derslerini “önemli” bulan öğrencilerin diğerlerine oranla tutum puanlarının daha üst düzeyde olduğunu ortaya koymuştur. Birbiriyle örtüşen bu sonuçlar doğrultusunda öğretmen adaylarının öğretmenlik meslek bilgisi derslerini yüksek düzeyde işlevsel ve önemli buldukları söylenebilir.

Derslerde materyal kullanımı konusunda alan ve alan eğitimi dersleri (32.1), öğretmenlik meslek bilgisi dersleri (39.1) ve genel kültür dersleri (27.3) birbiriyle karşılaştırıldığında, öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin alan ve alan eğitimi ve genel kültür bilgisi derslerine oranla daha yeterli olduğu sonucuna varılabilir. Bununla birlikte alan ve alan eğitimi ve genel kültür bilgisi derslerinin materyal kullanımı olarak yeterliğinde birtakım aksaklıkların olduğu söylenebilir.

Derslere giren öğretim elemanı konusunda alan ve alan eğitimi dersleri (43.2), öğretmenlik meslek bilgisi dersleri (43.5) ve genel kültür dersleri (33.6) birbiriyle karşılaştırıldığında, öğretmenlik meslek bilgisi ve alan ve alan eğitimi derslerinin genel kültür bilgisi derslerine oranla daha yeterli olduğu sonucuna varılabilir. Bununla birlikte alan ve alan eğitimi ve genel kültür bilgisi derslerine giren öğretim elemanlarından memnuniyetin düşük olduğu söylenebilir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni adayları alan ve alan eğitimi ve öğretmenlik meslek derslerini mesleki hayatlarında işlevsel olduğunu

188 • DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ GÖRÜŞLERİNE GÖRE DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ LİSANS PROGRAMI

düşünmektedirler. Öğretmen adaylarına göre genel kültür derslerinin işlevselliği düşük düzeydedir.

Ancak öğretmen adayları üç alanda da içerik, materyal ve derse giren öğretim elemanın açısından lisans programındaki derslere karşı tutumlarının düşük olduğu tespit edilmiştir.

Bu durum, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi eğitiminin henüz yeni bir alan olması ve alanla ilgili öğretim üyesi ihtiyacının genellikle İlahiyat ve eğitim fakülteleri bölümlerinden karşılanmış olması; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni yetiştiren söz konusu bölümlerin ihtiyaçlarının bu anlamda yeteri kadar karşılanamaması, daha doğru bir ifadeyle, nicelik olarak öğretim üyesi eksisiği diğer nedenler arasında değerlendirilebilir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimi ile ilgili olarak alan yazının yetersizliği derslerin işlevsellik, içerik (konu, kapsam), kullanılan materyal (makale, kitap vb.) ve teorik-uygulama açısından da yetersizlik algısını öğrencilerde oluşturmuş olabilir.

Derslerin içeriklerinin düzenlenmesi, derslerin içeriğini oluşturan materyallerin temini açısından ilahiyat ve eğitim bilimlerinde üretilen bilginin aktarım ya da alana özgü çalışmaların desteklenmesi ve artırılması zorunluluğu açıkça gözlemlenmektedir.

Kaynaklar

- Büyüköztürk, Ş. (2010). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı-İstatistik Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi.
- Can, G. (1987). Öğretmenlik Meslek Anlayışı Üzerine Bir Arastırma . *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2(1), 159-170.
- Karasar, N. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (19. Baskı). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Şişman, M. (2001). *Öğretmenliğe giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Tavşancıl, E. (2002). *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel.
- YÖK. (2007). *Eğitim Fakültesi Öğretmen Yetiştirme Lisans Programı*. Ankara.

İSLAM DÜNYASINA GÖNDERİLEN MİSYON ELÇİSİ: SAMUEL MARINUS ZWEMER VE İSLAM'A BAKIŞI

Muhammed GÜNGÖR*

Öz

Samuel Marinus Zwemer, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın ilk yarısında Müslümanlara yönelik faaliyetleriyle önemli oryantalist misyonerler arasında yer almıştır. Başlattığı Arabistan Misyonerliği'nden dolayı kendisine "İslam'a gönderilen elçi" denilmiştir. Ayrıca, Hıristiyan bakış açısıyla yazılan kitap ve makaleleriyle İslam ve Müslümanlar hakkında olumsuz bir imaj yaratmaya çalışmıştır. Özellikle İslam'daki Allah anlayışı, Hz. Muhammed ve Kur'an hakkındaki değerlendirmeleri İslam hakikatleriyle bađdaŐmamaktadır. Zwemer, Allah'ı doğulu despot bir tanrı gibi betimlemiŐtir. Hz. Muhammed'in peygamber olmadığını iddia etmiş ve onu ahlâksız olmakla itham etmiştir. Kur'an'ın yanlışlarla dolu anlaŐılmaz bir kitap olduğunu öne sürmüştür. Hıristiyan misyonerleri İslam dünyasında misyonerlik faaliyetlerinde bulunmaya teşvik eden Zwemer, gerek mücadelesi gerekse eserleri ile onlara ilham kaynağı olmuştur.

Anahtar Kavramlar: Samuel M. Zwemer, Misyonerlik, Arabistan Misyonerliği, İslam Tasavvuru.

Abstract

Apostle of Mission to the Muslim World: Samuel Marinus Zwemer and His Views on Islam

Samuel Marinus Zwemer took place among the significant orientalist missionaries by his activities to Muslims during the late 19th century and the first half of 20th century. He was called as "Apostle to Islam" because of the Arabian Mission he initiated. On the other hand, he endeavored to create a negative image about Islam and Muslims by his books and articles written in the Christian perspective. Especially, his considerations about the perception of Allah in Islam, Mohammed and the Quran do not accord with Islamic truths. Zwemer described Allah as an oriental despot god. He asserted that Mohammed was not a prophet and accused him of being immoral. He asserted that the Quran is an incomprehensible book full of mistakes. Zwemer, who incited Christian missionaries to engage in the missionary activities in the Muslim World, became the source of inspiration for them by both his struggle and writings.

Key Words: Samuel Marinus Zwemer, Missionary, Arabian Mission, Image of Islam.

* Dr., Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni, MEB; senceristan@hotmail.com

GİRİŞ

İslam dünyasına yönelik misyonerlik faaliyetleri, 19. yüzyılda oryantalizm kisvesi altında devam etmiştir. “Din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyet” (Bulut 2007: 428) şeklinde tanımlanan oryantalizm, çoğu zaman Doğu’yu anlamak yerine tanımlamayı hedeflemiştir. Özellikle İslam ve Müslümanlar hakkında yürüttüğü çalışmalarla dikkat çeken oryantalistler, elde ettiği verileri İslam dünyasında misyonerlik faaliyetleri için kullanmıştır. Bu amaç doğrultusunda İslam ve Müslümanlarla ilgili Batı dünyasında doğru yanlış pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunun neticesinde, İslam ve Müslümanlar hakkındaki bilgileriyle misyonerlerin, artık Müslümanları “ürkütmeden” Hıristiyanlaştırabilecekleri düşünülmüştür.

Bir yandan İslam hakkında yazdığı eserlerle “oryantalist”, diğer yandan İslam dünyasında 40 yıla yakın misyonerlik faaliyetleriyle “misyoner” sıfatını kazanan Samuel M. Zwemer bu bağlamda dikkat çeken isimlerden biri olmuştur. O, yaşadıkları ve yazdıklarıyla kendi döneminde olduğu gibi günümüz misyonerleri için de ilham kaynağı olmuştur. Özellikle yazılı eserlere büyük önem veren Zwemer, yayın hayatında bir asrı geride bırakan *The Moslem World* (İslam Dünyası) dergisinin ortaya çıkmasında büyük bir gayret göstermiştir. Onun ismini taşıyan *Samuel Zwemer Theological Seminary* (Samuel Zwemer İlahiyat Fakültesi) de Zwemer’in Hıristiyan misyonerlik tarihindeki öneminin günümüzdeki yansımasıdır. Bu çalışmada Türkiye’de pek fazla tanınmayan ve hakkında çalışma yapılmamış olan Zwemer’in Müslümanlara yönelik yoğun misyonerlik faaliyetleriyle geçen hayatı ile gerek İslam dini gerekse Müslümanlar hakkında yazdığı eserlerinde Allah, Hz. Muhammed ve Kur’an hakkındaki düşünceleri incelenmiştir.

A. SAMUEL M. ZWEMER’İN HAYATI, KİŞİLİĞİ, MİSYON ÇALIŞMALARI VE ESERLERİ

1. Hayatı: Samuel M. Zwemer, 12 Nisan 1867 tarihinde Michigan’da (Wilson 1967: 79), Amerika’ya göç eden Hollandalı göçmen bir ailenin (Hubers 2004: 117) on beş çocuğundan on üçüncüsü olarak dünyaya gelmiştir (Tucker 2004: 238). Annesi, Zwemer’i beşiğine koyarken onun ilerde misyoner olması için dualar etmiştir (Wilson 1952: 28). Ailesinin Hıristiyanlığa olan bağlılığından dolayı Zwemer’in yıllar sonra misyoner olması normal karşılanmıştır (Wilson 1952: 21).

Beş yaşına kadar Felemenkçe ve İngilizce öğrenen Zwemer, okul hayatına başlamasıyla birlikte Almancayı da öğrenmiştir. Yabancı dilleri erken yaşlarda öğrenmesi gelecekte diğer dilleri öğrenmesini kolaylaştırmıştır (Wilson 1952: 21).

1879 yılında 12 yaşında iken Hope College'ın 4 yıl süren *hazırlık okulu*-na kayıt yaptırmıştır (Wilson 1952: 26). 1883'de Hope College'a kayıt olan Zwemer'in buradaki eğitimi de 4 yıl sürmüştür (Al-Abdulkareem 2001: 61). 22 Haziran 1887 tarihindeki mezuniyetinin ardından (Wilson 1952: 29) 19 Eylül 1887 tarihinde Reform Kilisesi İlahiyat Fakültesindeki (Theological Seminary of the Reformed Church) eğitimine başlamıştır (Wilson 1996: 163).

Theological Seminary of the Reformed Church'de öğrenim gören üç öğrenci, Samuel M. Zwemer, James Cantine ve Philip T. Phelps 31 Ekim 1888 tarihinde yaptıkları bir toplantıda Hıristiyanlığı yurtdışında yaymak için bir karar almışlardır. Özellikle Arapça konuşulan ülkelerde misyonerlik faaliyetlerinde bulunmak isteyen bu gençler, misyonerlik idealinin kalplerine tamamen yerleştiğine ve bunun kendileri için ilâhî bir çağrı olduğuna inanmışlardır (Zwemer 1900: 353-354).

Bağlı buldukları Kilise ile konuyu görüşen Zwemer ve arkadaşları, uzun tartışmaların ve “Tanrı’ya edilen duaların” ardından Kilise’den plan için izin almayı başarmışlardır (Bkz. Zwemer 1900: 353-357). Böylece, arzu edilen misyonerlik hareketi 1 Ağustos 1889 tarihinde başlamıştır (Zwemer vd. 1938: 148). Arabistan bölgesindeki Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetinin adı ise “Arabistan Misyonerliği” (The Arabian Mission) olarak belirlenmiştir (Zwemer 1900: 357). Ancak bu plana karşı çıkanlar, Arabistan gibi büyük bir bölgede Kilise’nin, dört yüz yıl boyunca böyle bir misyonerlik işine girişmediğini bildirerek, karşılaşılabilecekleri şartlar ve engeller hakkında bilgi sahibi olmadıklarını onlara hatırlatmışlardır (Mason vd. 1926: 59).

Arabistan bölgesinde yaşayan Müslümanlara yönelik ilk Amerikan Protestan Misyonerliği Cantine’in, 16 Ekim 1889 tarihinde Beyrut’a gitmesiyle fiilen başlamıştır (Zwemer 1900: 353). Zwemer ise Cantine’den bir yıl sonra Beyrut’a giderek Arabistan Misyonerliği’nin bir neferi olmuştur (Wilson 1952: 39). Bu topraklarda bu iki genç misyonerin fevkalâde dikkatli olmaları gerekmiştir. Bu konuda Zwemer ve Cantine’nin “yılan gibi akıllı güvercin gibi zararsız” hareket ettikleri belirtilmiştir (Peurseem 1948: 6).

192 • İSLAM DÜNYASINA GÖNDERİLEN MİSYON ELÇİSİ: SAMUEL MARINUS ZWEMER VE İSLAM'A BAKIŞI

Zwemer ve Cantine, uzun süren çalışmalar ve “dualar” neticesinde 60 bin nüfuslu Basra şehrinin, Hıristiyan misyonerliğinin daimî mekânı olmasına karar vermişler ve böylece Arabistan Misyonerliği'nin ilk şubesini, 1891 yılının Ağustos ayında Basra'da açmışlardır (Mason vd. 1926: 68-69). Basra'da olduğu gibi Bahreyn'de de Kitab-ı Mukaddes satabilecekleri bir dükkân açmak isteyen Zwemer, bu süreçte karşılaşılan bazı sıkıntılara rağmen burada da bir dükkân açmayı başarmıştır (1900: 362).

Zwemer, 1895 yılının Nisan ayında Basra'ya gelen misyoner Amy Wilkes ile 18 Mayıs 1896 tarihinde evlenmiştir. Amy gibi yetişmiş bir hemşirenin Zwemer'in yanında yer alması Arabistan Misyonerliği'ne güç katmıştır (Zwemer vd. 1938: 115-116).

Zwemer, Müslümanlara yönelik misyonerlik çalışmaları esnasında bir baba olarak acı olaylar yaşamıştır. Kızı Ruth Zwemer, 7 Temmuz 1904 tarihinde dört yaşındayken ölmüştür. Ruth'un ölümünün üzerinden fazla bir süre geçmeden büyük kızı Katharine, 15 Temmuz 1904 tarihinde vefat etmiştir. Bu iki acı olayın da Zwemer'in inancını zerre kadar sarsmadığı belirtilmiştir (Wilson 1952: 49).

1912 yılına gelindiğinde Zwemer, faaliyetlerine Mısır'da devam etmesi için önemli bir teklif almıştır. Teklifi kabul eden Zwemer, daha sonra Amerika'ya gitmiş, burada bir süre kaldıktan sonra Mısır'a dönmek için 7 Eylül 1912 tarihinde yola çıkmıştır (Wilson 1952: 77-78).

Şöhreti gitgide artan Zwemer, gelen davetler neticesinde Afrika, Avrupa ve Asya'nın bazı ülkelerine gitmiştir. Bu arada 1921 yılının Mayıs ayında İstanbul'a da gelen Zwemer, burada biri Robert Koleji'nde olmak üzere birtakım konuşmalar yapmıştır (Wilson 1952: 87).

Kahire'de bulunduğu dönemlerde sık sık Ezher Üniversitesi'ni ziyaret eden Zwemer, başlarda sıcak bir şekilde karşılanmıştır. Ancak faaliyetleri, zamanla bazı üniversite hocalarını rahatsız etmiştir. Bu nedenle resmî makamlara şikâyet edilen Zwemer, dönemin İngiliz hükümeti tarafından azarlanmış ve Mısır'ı terk etmesi istenmiştir. Bunun üzerine Kıbrıs'a giden Zwemer, iki hafta sonra Mısır'a geri gelmiş ve tartışma da böylece kapanmıştır (Wilson 1952: 88-89).

Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinde uzun yıllar aktif olarak çalışan Zwemer, Princeton İlahiyat Fakültesi Din Tarihi ve Hıristiyan Misyonerliği Kürsüsünde hocalık yapması için gelen ısrarlı teklifi kabul ederek

Amerika'ya yerleşmiş ve 1930'da fakülte'deki görevine başlamıştır (Wilson 1967: 90; 1952: 209-210). Üniversitenin yanı sıra başka enstitülerde de dersler veren Zwemer, misyonerlik faaliyetleri bağlamında dünyayı gezmeye devam etmiştir (Wilson 1952: 213). 71 yaşında emekli olan (Wilson 1952: 215) Zwemer, boş durmayıp vaazları ve yazılarıyla çalışmalarını sürdürmüştür (Wilson 1952: 219).

Yıllar süren misyonerlik çalışmalarını geride bırakan Zwemer, 2 Nisan 1952 tarihinde 84 yaşında ölmüştür (Calverley 1952: 157).

2. Samuel M. Zwemer'in Kişiliği: Zwemer'in kararlılığı, cesareti ve inancı en önemli özellikleri arasında zikredilmiştir (Wilson 1952: 243). Her zaman bir öncü ve lider olduğu vurgulanmış, doğuştan gelen bu özelliği *The Moslem World* dergisinin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Mütevazı kişiliğiyle dikkat çeken Zwemer'i, hayatı boyunca etkileyen en önemli motivasyon, İsa Mesih'e en iyi şekilde nasıl hizmet edebileceği düşüncesi olmuştur (Calverley 1952: 159). İlgi alanları ve bilgisiyle "bir düşünce adamı" olarak gösterilen Zwemer, düşüncelerini Müslümanların Hıristiyanlaştırılması üzerinde yoğunlaştırmıştır (Wilson 1952: 84).

Zwemer'in bir başka özelliği ise çalışkanlığıdır (Wilson 1952: 71). "Kürsüden mücadele eden haçlı askeri" olduğu söylenen Zwemer'in bir günde üç konferans verecek kadar gayretkeş olması dikkat çekmiştir (Wilson 1952: 83). 1914 yılında Amerika'da 113 günde yaptığı 151 konuşma (Wilson 1996: 166) ve 1925 yılının Nisan ve Mayıs aylarında, İngiltere'de 23 günde yaptığı 36 büyük konuşma (Wilson 1996: 87) onun çalışkanlığı göstermek için yeterlidir.

Arapçayı mükemmel şekilde öğrenen (Calverley 1952: 158) Zwemer, beşerî ilişkileri güçlü (Calverley 1952: 159), şakadan hoşlanan (Wilson 1952: 83) ve konuşmalarında bir şekilde insanların ilgisini çekmeyi başaran (Wilson 1952: 85) bir insan olarak anlatılmıştır. Ayrıca onun Tanrı'nın rızasını kazanmak için her şeyi yapabileceği vurgulanmıştır (Wilson 1952: 243).

3. Önemli Bir Misyoner Olarak Samuel M. Zwemer: Müslümanlara yönelik Protestan misyonerlik faaliyetlerinde önemli isimlerden biri olan Zwemer'e, *Apostle to Islam* (İslam'a Gönderilen Elçi) lakabı verilmiştir. Nitekim Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda bu lakaba ondan daha layık bir kimsenin olmadığı belirtilmiştir (Tucker 2004: 238).

194 • İSLAM DÜNYASINA GÖNDERİLEN MİSYON ELÇİSİ: SAMUEL MARINUS ZWEMER VE İSLAM'A BAKIŞI

John Hubers (2004: 117), Zwemer'i, İslam'ın kalbinin attığı yerde Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerine hayatını adanmış bir insan olarak tanıtmıştır. 19 ve 20. yüzyılın ilk yarısındaki oryantalizm çalışmalarının ele alındığı bir eserde Zwemer, 231 üretken yazar arasında ilk ikide zikredilmiştir (Wokoeck 2009: 83). Müslümanlara ilgisinin bu denli büyük olması, İslam'ı "kurbanları kurtarılmaya ihtiyacı olan manevî köleliğin bir çeşidi" olarak görmesiyle izah edilmiştir (Hubers 2004: 118).

Dönemindeki insanların dikkatini üzerine çekmeyi başaran Zwemer, başlattığı organizasyonlar ve faaliyetlerle çevresinde büyük bir etki yaratmıştır. Onlarca kitabı ve makalesiyle kendisinden sonra gelen insanlar üzerinde olağanüstü bir etki bırakmıştır. Bıraktığı bu etkinin zamanla büyüüp genişleyeceğine dikkat çekilmiştir (Calverley 1952: 157).

Yazılı eserlere önem veren Zwemer, bunun önemini şu sözleri ile dile getirmiştir: "Hiçbir kuruluş (temsilci), yazılı eser kadar bu kadar derinlemesine, bu kadar ısrarlı bir şekilde İslam'ın içine nüfuz edemez, bu kadar cesur bir şekilde tanıklık edemez ve bu kadar karşı konulamaz bir şekilde [İslam'ı] etkileyemez". Yayın hayatında bir asrı geride bırakan *The Moslem World* dergisinin böyle bir misyonerin gayret ve girişimleri sayesinde ortaya çıktığı da bir gerçektir (Wilson 1967: 88-89).

4. Samuel M. Zwemer'in Eserleri: Zwemer, kırktan fazla kitabını ve yüzden fazla makalesini genellikle İslam, Hıristiyanlık ve misyonerlik olmak üzere üç konu üzerinde kaleme almıştır. Bazı eserleri Arapça, Çince, Danca, Felemenkçe, Fransızca, Almanca, Farsça, İspanyolca, İsveççe ve Urduca gibi dillere tercüme edilmiştir (Wilson 1952: 13). Örneğin, *Raymund Lull: First Missionary to Moslems* adlı kitabı Arapça, İspanyolca, Almanca, Çince ve Felemenkçeye çevrilmiştir (Wilson 1996: 165).

Zwemer'in İslam ve Müslümanlar hakkında yazdığı *Arabia: The Cradle of Islam*, *Islam A Challenge to Faith*, *The Moslem World*, *The Disintegration of Islam*, *The Moslem Doctrine of God*, *Across the World of Islam*, *The Influence of Animism on Islam* gibi eserler büyük önem arz etmektedir. *The Glory of the Manger*, *The Glory of the Empty Tomb*, *The Glory of the Cross*, *Christianity Final Religion* Zwemer'in Hıristiyanlıkla ilgili yazdığı çalışmalara örnek olarak verilebilir. Misyonerlik faaliyetlerini konu alan çalışmalarına da *How Rich the Harvest*, *How to Use*, *Thinking Missions with Christ* eserleri örnek olarak zikredilebilir (Bkz. Wilson 1952: 251-253).

B. SAMUEL M. ZWEMER'İN İSLAM ALGISI

1. Hz. Muhammed Tasavvuru: Zwemer'in İslam'la ilgili üzerinde durduğu en önemli konu Hz. Muhammed'dir. Çünkü o, Kur'an'da bahsedilen ve Müslümanların algısında yer alan Hz. Muhammed imajının bozulması durumunda İslam'ın batıl olduğunun kolay bir şekilde ispatlanabileceğini zannetmektedir.

a. Hz. Muhammed'i Ortaya Çıkaran Şartlar: Zwemer, İslam öncesi dönemin iyi bir şekilde incelenmesi durumunda, Hz. Muhammed'i dinî bir lider olarak ortaya çıkaran şartların açık bir şekilde görülebileceğini dile getirmiştir. Ona göre, cahiliye döneminin politik ve dinî şartlarının yanı sıra Hz. Muhammed'in ailevî ve kişisel özellikleri onun tezahür etmesinde önemli rol oynamıştır.

Zwemer, Arabistan'da yaşayan Arapların, milattan önce asırlar boyunca herhangi bir devletin boyunduruğuna girmeden neredeyse tamamen bağımsız yaşadığını aktarmaktadır. Ancak, tarihin akışıyla birlikte özgürlüklerini kaybeden Arapların, Roma, Habeşistan ve Pers gibi devletlerin hâkimiyetine girdiklerini bildiren Zwemer, İslam öncesi Arabistan'da siyasî bir istikarsızlık yaşandığını belirtmektedir. O, bu durumu, Arapları, Perslilere, Habeşlilere veya Greklere karşı birleştirecek siyasî bir lider için zamanın hazır olduğu şeklinde yorumlamaktadır (1907: 4-5). Öte yandan, Kabe'yi yıkmak isteyen Ebrehe'nin ordusu karşısında Arapların kazandığı büyük tarihî zaferin de Hz. Muhammed'i etkileyip sonraki yıllarda Romalılara ve Perslilere karşı verilen Arap mücadelesinde önemli bir yere getirdiğini öne sürmektedir (1907-1908: 11).

Zwemer, Hz. Muhammed'i ortaya çıkaran şartlar arasında dinî etkenlere temas etmekte, bu bağlamda, cahiliye dönemindeki Haniflerden söz etmektedir. O, günahlardan uzak durmaya çalışan Haniflerin, müşriklerin putperestlik uygulamalarından rahatsızlık duyduklarını, işlerinde Allah'ın rızasını gözettiklerini, hakikati aradıklarını ve Arapların ikiyüzlü olmalarından bıktıklarını anlatmaktadır (1900: 168). İslam ve Hanifler arasındaki bazı ortak noktaları örnek olarak veren Zwemer, nihayetinde Hanifleri, İslam'ın ortaya çıkması için zeminin hazır olduğunun bir kanıtı olarak değerlendirmektedir (1907: 24).

Zwemer, Hz. Muhammed'in başarısında onun ailevî özelliklerinin önemli bir yeri olduğu kanısındadır. Arabistan'ın merkezi olan Mekke'nin bütün yöneticilerinin Kureyş kabilesinden geldiğine ve Hz. Muhammed'in

bu kabilenin mensubu olduğuna dikkat çeken Zwemer, Mekke'nin önemli isimlerinden Abdulmüttalip'in himayesindeki küçük Muhammed'in, bu yaşlarda, dedesinden bir liderin nasıl olması gerektiğini ve gücün nasıl kullanılacağını öğrendiğini iddia etmektedir. Bunun yanında, Hz. Hatice'nin İslam Peygamberi'nin lider bir karakter olarak ortaya çıkmasında etkili olduğunu düşünmektedir (1900: 180).

Hz. Muhammed'in başarısıyla ilgili dile getirilen en dikkat çekici iddia, onun akıl almaz zekâsı, yaratıcılığı; başka bir ifadeyle, onun dâhi bir insan olduğu şeklindedir (Zwemer 1900: 180). Bu konuda Zwemer, "Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunu inkâr etsek bile onun dâhi bir insan olduğunu kesinlikle inkâr edemeyiz" demektedir (1907-1908: 7).

Ortaya koyduğu şartların genel bir değerlendirmesini yapan Zwemer, yeni bir dinin zuhuru için artık bütün şartların hazır olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, sadece sosyal, politik ve dinî durumları idrak edip kaostan bir düzen oluşturacak ustanın dehasına ihtiyaç bulunmaktaydı. Bu, aynı zamanda Yahudilere, Hıristiyanlara ve putperestlere hitap edebilecek kapsayıcı ve uzlaşmacı bir din inşa etmek için de gerekliydi. Zwemer, bu şartlar altında uygun kişinin bizzat Hz. Muhammed olduğunu düşünmektedir (1907-1908: 11).

b. Hz. Muhammed'in Kimliği Meselesi: Hıristiyanlığın en son ve mükemmel din olduğuna ve kurutuluşun da ancak bu din sayesinde gerçekleşeceğine inanan bütün Hıristiyanların, Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmesi (Akdemir 1989: 189) gibi Zwemer de Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu inkâr etmektedir (1900: 182). Bu inkârın altında genel olarak şöyle bir düşüncenin yattığı düşünülmektedir: Hz. Muhammed'in peygamber olmadığı ispat edilebilirse Kur'an'ın da ilâhî bir kitap olmadığı kanıtlanacak ve nihayetinde İslam hakkında çok farklı değerlendirmeler yapma imkânı hâsıl olacaktır (Okumuş 2002: 129).

"Muhammed ne ise İslam da odur" düşüncesinde olan Zwemer, Hz. Muhammed'in karakteri ve hayatının bilinmesinin oldukça önemli olduğunu dile getirmektedir (1911a: 354). Zwemer'in ifadelerine göre, Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna inananlar olduğu gibi bunu inkâr edenler de bulunmaktadır. Onun şehvet düşkününü ve acımasız olduğunu iddia edenlere karşı bu iddiaların yersiz olduğunu ispatlamaya çalışanlara da rastlanmaktadır (1907: 40-41). Hz. Muhammed'in kötü bir varlığın aleti olduğunu iddia edenlerin yanı sıra Fraud ekolünden gelenlere göre o, psikopatik bir denge-sizliğin mağdurudur (Zwemer 1941: 29). Ayrıca, başlarda samimî olan Hz.

Muhammed'in zamanla başarısından sarhoş olup peygamberliğin itibarını kişisel menfaatleri için kullandığı da ileri sürülmektedir. Aloys Sprenger ise Hz. Muhammed'in epilepsi hastası olduğunu ve gençliğinde en az bir kere, sonraki yıllarda ise daha sık nöbet geçirdiğini öne sürmektedir (Zwemer 1907: 41).

Yukarıdaki iddiaların yanında Hz. Muhammed ile ilgili Weil, Muir ve Koelle gibi oryantalistlerin farklı değerlendirmeleri olduğuna işaret eden Zwemer, Hz. Muhammed hakkında ortaya atılan iddialara bakıldığında “sarkacın hâlâ sallandığını” belirtmektedir. O, bu iddialar üzerinde düşünüldüğünde, sarkacın muhtemelen iki uç arasında bir yerde duracağını düşünmektedir (1907: 41).

Hz. Muhammed hakkındaki iddialara karşılık Zwemer, her ne kadar onu, dâhi, şair, reformcu, büyük bir savaşçı ve dünyanın gördüğü en önemli dinî liderlerden biri olarak tanımlasa da (1915b: 7) işin aslında, ilk mesajından ölümüne kadar, zeki bir düzenbazın yeteneğine sahip bir kişi olduğunu iddia etmektedir (1900: 182).

Zwemer, Hz. Muhammed'i tanımlarken “büyük dünya dininin [İslam] kurucusu” ifadesini kullanmaktadır. O, “İslam Muhammed'dir” diyerek onun uygulamalarının ve ruhunun İslam dinin inanç esaslarına ve ibadetlerine kadar girip kutsallaştığını belirtmektedir (1919: 6). Hz. Muhammed'in etkisinin Arap dili ve literatürüne de sirayet ettiğini düşünen Zwemer, fosilleri mermerden ayırmanın, Hz. Muhammed'in etkisini Arap dili ve literatüründen silmekten daha kolay olacağını dile getirmektedir (Chai-Lien 1921: i).

c. Hz. Muhammed'in “Savaşçı” Olduğu İddiası: Zwemer, Hz. Muhammed'i “büyük savaşçı peygamber” olarak göstermekte (1907-1908: 26) ve hicret öncesinde vaaz ederek insanları uyanan Hz. Muhammed'in, Medine döneminin başlamasıyla eski kimliğinden sıyrılıp kanunlar koyan savaşçı bir kişiye döndüğünü iddia etmektedir. O, bu iddiasını desteklemek için Medenî ayetlerin incelenmesi gerektiği üzerinde durmaktadır (1907-1908: 15). Bu iddiasıyla ilgili İslam tarihinden bazı örnekler veren Zwemer, Koelle'den naklettiğine göre, Hz. Muhammed'e dil uzatan Esmâ adındaki bir kadının ve Ebu Afek ismindeki bir Yahudi'nin Müslümanlar tarafından öldürülmesine dikkat çekmektedir. Verdiği örnekler arasında önemli bir rabbi olan Yahudi Ka'b ibn Eşref de yer almaktadır. Anlattığına göre, başlarda Hz. Muhammed'e sempati ile bakan Ka'b ibn Eşref, Hz. Muhammed'in ölüm emri vermesiyle başı kesilerek feci bir şekilde öldürülmüştür (1907-1908: 113-114). Bu çerçevede Zwemer, özellikle Benî Kureyza olayına dikkat çekmektedir. Bu olayın se-

beplerini görmezlikten gelen Zwemer'in anlattığına göre, Hz. Muhammed'in emri ile Medine'nin pazar yerine büyük bir çukur kazılmış ve Benî Kureyza kabilesine ait erkeklerin başları kesilerek cesetleri çukura atılmıştır. Geç vakitlere kadar sürdüğü için bu katliam, meşaleler altında devam etmiştir (1900: 184).

d. İki “Muhammed” Tasavvuru Meselesi: Zwemer'in Hz. Muhammed ile ilgili değindiği bir başka konu, tarihî Hz. Muhammed tasavvuru ile sonradan Müslümanlar arasında tezahür eden Hz. Muhammed tasavvurudur (1900: 184). Zwemer, Kur'an ve İslam tarihinin ilk kaynaklarında Hz. Muhammed'in tamamen bir beşer olup hata yapabileceği üzerinde durulduğunu belirtmektedir (1946: 28). Ancak bu anlayışın zamanla değiştiğini ve Hz. Muhammed'in, sonradan günahsız ve neredeyse kutsal (ilâhî bir varlık) kabul edildiğini ifade etmektedir (1912: 157). Bu bağlamda Zwemer, Hz. Muhammed'in ahirette şefaathçi olacağına dair inancı (1919: 18), kelime-i tevhidde “la ilahe illallah” cümlesinden sonra “Muhammedün rasulullah” ifadesinin gelmesini (1900, s. 186), onu âdeta ilahmış gibi gösteren onurlu sıfatları (1909: 11) ve bazı işleri kolaylaştırmak için “Ya Muhammed” lafzının söylenmesini (1907: 47) bu iddiasını desteklemek adına örnek olarak vermektedir. Neticede Zwemer, bugün hayatta olsaydı Hz. Muhammed'in, Müslümanlar arasında edindiği ihtişam ve mevkiden dolayı şaşırıp kalacağını belirtmektedir (1941: 70).

e. Hz. Muhammed'in Ahlâkî Meselesi: Hz. Muhammed'in hırslı ve şehvet duygularının aşırı olduğunu ileri süren Zwemer, onun amaçlarına ulaşmak için ahlâkî prensipleri ihlal etmede hiçbir tereddüt göstermediğini iddia etmektedir (1919: 19). Yakın dönemin ünlü oryantalistlerinden W. Montgomery Watt'ın “dünyadaki bütün insanlar içinde hiçbiri Muhammed kadar iftiraya uğramamıştır. Ancak çağdaşları onu hiçbir zaman ahlâkî bir zaaf içinde görmediler” sözüyle hakikati dile getirmesine (2001: 241) rağmen Zwemer, hangi düşüncede olursa olsun hiç kimsenin Hz. Muhammed'in ahlâkının yüksek bir standarda ulaştığını söyleyemeyeceğini öne sürmektedir (1919: 10).

Zwemer, Müslümanlar tarafından bütün ahlâkî değerlerin kaynağı kabul edilen Hz. Muhammed'in aynı zamanda “ideal bir karakter ve ahlâkın standardı” olarak benimsendiğini dile getirmektedir (Zwemer vd. 1908: 39). Müslümanların Hz. Muhammed'e bakışını tahkir etmek isteyen Zwemer, “bir akarsu kaynağından daha yükseğe çıkamaz” (1905: 117) ve “bir kule temelden daha geniş olamaz” (1907-1908: 112) benzetmelerini dile getirmektedir. Bu benzetmelerle o, aynı zamanda, Müslümanların, ahlâkî seviyesi ortada

olan Hz. Muhammed'den daha ahlâklı olmayacaklarını ifade etmeye çalışmaktadır.

Hz. Muhammed'i, ahlâkî bağlamda değerlendirmek için kendine göre üç kriter belirleyen Zwemer, en az iki tanesinin adil olduğunu düşündüğü kriterlerin şunlar olduğunu ifade etmektedir: "Hz. Muhammed'in onayladığı ve onların yerine geçtiğini dile getirdiği" Kitab-ı Mukaddes hukuku; putperest Arapların hukuku ve bizzat Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu hukuk. Zwemer, bu üç hukuka göre de Hz. Muhammed'in gayriahlâkî davranışlar sergilediğini iddia etmektedir.

Zwemer, birinci kriter olarak Yeni Ahit'e geçen "Dağdaki Vaaz"a işaret etmektedir. Ona göre, bu vaazda İsa Mesih'in üzerinde durduğu ahlâkî değerlerden hiçbiri Hz. Muhammed'de bulunmamaktadır. İkinci kriter olarak cahiliye dönemindeki Arapların hukukuna dikkat çekmekte ve buna göre Hz. Muhammed'in ahlâksız olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. O, bu dönemde yakınları savaşta öldürülen esir bir kadınla üç ay içinde evlenilmesinin uygun görülmemesine rağmen Hz. Muhammed'in Yahudi esirlerden Safiye ile üç gün içinde evlendiğini dile getirmektedir. Pek çok oryantalist gibi Zwemer'in de üzerinde durduğu bir başka örnek ise cahiliye döneminde evlatlığın eski eşiyle evlenilmesinin yasak olmasıdır. Hz. Muhammed'in, evlatlığı Zeyd'in eski eşi Zeynep'le evlenmesini ele alan Zwemer, Hz. Muhammed'in Zeynep'e âşık olduğu için evlatlığı Zeyd'den onu boşamasını istediğini ve özel bir vahiyle (Ahzâp 33/37) de Zeynep'i kendisine nikâhladığını düşünmektedir. İslam Peygamberi'nin ahlâkını değerlendirdiği üçüncü kriter İslam hukuku olup Zwemer, Hz. Muhammed'in taraftarlarına dörtten fazla kadınla evlenmeyi yasaklarken kendisinin on bir kadınla evlendiğini ve bunların yanına iki tane de cariye alarak kendi hukukunu bile çiğnediğini göstermeye çalışmaktadır (1907-1908: 19-21).

Hz. Muhammed'in ahlâkını kendi bakış açısıyla değerlendiren Zwemer, onun, Hıristiyanlıkta büyük önemi olan yedi kardinal değer (İffet, ölçülülük, fedakârlık, çalışkanlık, sabır, iyilik, alçakgönüllülük) bazılarında yoksun olduğu gibi yedi ölümcül günah (Gurur, açgözlülük, şehvet, düşmanlık, oburluk, kızgınlık, tembellik) bazılarını da irtikâp ettiğini ileri sürmektedir (1907-1908: 112). Buna ilaveten, Hz. Muhammed'in evrensel yardımseverlikten ve insancıl hoşgörüden uzak olduğunu iddiaları arasında zikretmektedir (Zwemer vd. 1908: 55).

f. Hz. Muhammed'in Okuryazar Olduğu İddiası: Zwemer'in üzerinde durduğu önemli iddialardan biri de Hz. Muhammed'in okuryazar olduğudur. O, Müslümanların "Kur'an'ın mûcizevî karakterini" desteklemek adına Hz. Muhammed'in ümmî olduğunu (okuma yazma bilmediğini) ileri sürdüklerini düşünmektedir (1929: 51). Hz. Muhammed'in "okuma yazma bilmeyen" birisiymiş gibi görünmek için oldukça makul gerekçelerinin olduğunu öne sürmekte (1939: 110) ve bu konuda şöyle bir alıntı nakletmektedir: "Her ne kadar kendisine vahiy geldiği düşüncesiyle tam aksini iddia etse de, Muhammed'in, Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan hikâyelere iyi bir şekilde vâkif olduğuna şüphe yoktur. Onun cahil [ümmî] görünmek istemesinin sebebi, Kur'an'ın güzelliğini mûcizevî olarak göstermek istemesidir" (1929: 57-58).

Eserlerinde İslam âlimlerinin Kur'an'da geçen "ümmî" kelimesiyle ilgili yorumlarına yer verdikten sonra Zwemer, Hz. Muhammed'in okuryazar olmadığını ifade eden "ümmî" kelimesinin gerçek anlamının farklı olduğunu söylemektedir. O, bu kelimenin kendisine kitap ve vahiy gönderilmeyen anlamına geldiğini savunarak Araplara da vahiy gelmediği için onlara "ümmî" denildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, "ümmî" kelimesinin "okuma yazma bilmeyen kişi" anlamına gelmediği konusunda ısrar eden Zwemer, ayetlerde geçen ümmî kelimesinden yola çıkarak Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmediğini iddia etmenin tutarsız olacağını savunmaktadır (1939: 106-107).

Cebrail'in Hira mağarasındayken Hz. Muhammed'e "oku" demesi ve onun "ben okuma bilmem" şeklinde cevap vermesi olayını değerlendiren Zwemer, bu olayın "belli belirsiz" olduğunu dile getirerek geçiştirmektedir (1939: 104). Ayrıca, Mekke'de okuma yazmanın, Müslümanların iddiasının aksine, oldukça yaygın olduğunu çeşitli örneklerle ispatlamaya çalışmaktadır (1907: 9). Hz. Muhammed'in bi'setten sonra yaşadıklarından örnekler veren Zwemer, bunlara dayanarak onun okuma yazma bildiğini iddia etmeye devam etmektedir. Hudeybiye antlaşmasında Hz. Muhammed'in, "Abdullah'ın oğlu Muhammed" ifadesini yazması, kâtiplerinden birisine bazı harflerin yazımıyla ilgili bilgiler vermesi ve ölmeden önce kâğıt kalem istemesi (1939: 111-113) Zwemer'in Hz. Muhammed'in okuryazar olduğunu ispatlamak için verdiği örnekler arasında yer almaktadır.

2. Allah Tasavvuru: Bir dinin tanrı anlayışının önemli olduğunu belirten Zwemer, Müslümanların Tanrısı "Allah" hakkında bilgi sahibi olmadan İslam dininin inanç esaslarının anlaşılamayacağı gibi bu dinin felsefesi hakkında da fikir beyan edilemeyeceğini düşünmektedir (1905: 7-9).

Zwemer, İslam'ın, bir taraftan monoteist anlayışla güçlü bir karakter sergilediğini belirtirken diğer taraftan İslam'daki tek Tanrı anlayışının monoteizmin en kötü şekli olduğunu ileri sürmektedir. Bunun da ötesinde Zwemer, İslam'ın despotizme kayıp şekilcilğe boğulduğunu ve İslam'daki monoteist inancın ölüme mahkûm olduğunu zannetmektedir (1905: 7).

Zwemer, Yahudi ve Hıristiyanların Müslümanlarla birlikte aynı Tanrı'ya inanmalarına rağmen bu üç dinin tanrı anlayışları arasında çok büyük farklar olduğunu belirtmektedir (Zwemer vd. 1908: 14). Kur'an'da bahsedilen Allah ile Yeni Ahit'te geçen Tanrı anlayışının aynı olduğu şeklinde yanlış bir kanı olduğunu vurgulayan Zwemer'e göre Hıristiyanların Tanrı'sı "Sevgi Tanrısı" iken, Müslümanların inandığı Allah "doğulu despot bir Tanrı"dır (Zwemer vd. 1907: 27).

Allah'ın bazı sıfatları hakkında Müslümanların doğru bir inanca sahip olduklarının altını çizen Zwemer, söz konusu Allah'ın ahlâkî sıfatları olunca tamamen yanlış bir zeminde bulduklarını iddia etmektedir (Zwemer vd. 1908: 14-15). Öte yandan, İslam inancına göre Allah'ın tek ve eşsiz olup yarattığı hiçbir şeye benzememesini ele alan (1905: 29-30) Zwemer, böyle bir Allah anlayışına sahip olan Müslümanların, Yeni Ahit'te insanın ilâhî bir formda yaratıldığını ifade eden "*Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu. İnsanları erkek ve dişi olarak yarattı.*" (Yaratılış 1/27) cümleyi küfür olarak telâkki ettiklerine dikkat çekmektedir (1905: 30). Müslümanlar açısından son derece makul kabul edilen bu anlayış Zwemer tarafından reddedilmektedir. Zira ona göre "Tanrı Ruh'tur", "Tanrı Işık'tır" ve "Tanrı Sevgi'dir" (1905: 33).

a. Allah İnancında Sevgi Olmadığı İddiası: Zwemer, Müslümanların iman ettiği Allah inancında özellikle sevgi olmadığını ileri sürmektedir (1919: 16). Kur'an'da "Sevgi Tanrısı"nın yer olmadığını ifade eden Zwemer'e göre Allah, yarattığı insanın sevgisini istemeyen, ona ihtiyaç duymayacak kadar zengin, gururlu ve bağımsızdır. O, sevginin olmadığı bir Tanrı anlayışının haliyle sevgiden yoksun bir karakter yarattığını öne sürerken Hz. Muhammed'in savaşçı bir karakter olarak ortaya çıkmasının da bu inançtan kaynaklandığını iddia etmektedir (Zwemer vd. 1908: 55-56).

İslam mistisizminin sünnî Allah anlayışına bir tepki olarak ortaya çıktığını ileri süren Zwemer, insan kalbinin seven, insanlarla yakın bir iletişim kuran, kusurlarımıza rağmen kendisine dokunabileceğimiz ve duaları işitip cevap veren bir tanrı istediğini belirtmektedir. Bu ifadelerinden sonra, "se-

202 • İSLAM DÜNYASINA GÖNDERİLEN MİSYON ELÇİSİ: SAMUEL MARINUS ZWEMER VE İSLAM'A BAKIŞI

vemeyen” bir Tanrı’nın (Allah), aynı zamanda “sevilemeyeceği” sonucuna varmaktadır (1905: 111).

b. Allah’ın Zalim Olduğu İddiası: Kur’an’da “*Biz zalim değiliz*” (Şu’arâ 26/209) denilerek Allah’ın kesinlikle zalim olmadığını ifade edilmesine ve Allah’ın affedici (Nisâ 4/43), merhamet sahibi (Bakara 2/128) olduğunu vurgulayan onlarca ayete rağmen Zwemer’in Allah’ı zalim olarak sunması oldukça manidardır (Zwemer vd. 1907: 27). Bu iddiasına ilaveten Allah’ın “Paşa” (Zwemer vd. 1908: 15), “Sultan” (1911b: 145), “Güç Tanrısı”, “Heybetli bir Diktatör” (1915b: 201) ve “Keyfi bir Hükümdar” (1905: 20) gibi görüldüğünü ileri sürmektedir.

c. Allah İncancında “Babalık” Düşüncesinin Olmaması: Zwemer, Kur’an’da ifade edilen Allah anlayışında Hıristiyanlıkta olduğu gibi Tanrı’nın “baba” olduğu inancının yer almamasından dolayı (1911b: 145) Müslümanların “Tanrı’nın Babalığı” inancını anlayamadıklarını söylemektedir (1919: 16). Allah’ı baba olarak görmemelerinden dolayı Müslümanların, evlada yakışır bir şekilde Allah’la yakınlık kuramadıklarını ifade etmektedir. Allah’ın Müslümanlar üzerinde oluşturduğu korkuyu, evladın babasından korkmasından daha ziyade bir kölenin efendisinden korkmasına benzetmektedir. Öte yandan, Allah’ın “babalık” göstermemesinden dolayı insanlar arasında “kardeşlik” duygusunun gelişmediğini ileri sürmektedir. İslam’ın fanatik bir ruha ve büyük bir gurura sahip olduğunu belirtmekte ve bunu da İslam’daki Tanrı anlayışında babalık inancının olmamasına bağlamaktadır. Ortaya attığı bu iddialardan sonra Zwemer, Tanrı’nın baba olmadığı evsiz bir dünyada insanın kendisini öksüz evlatmış gibi hissettiğini belirtmektedir (1905: 110).

d. Allah’ın Ahlâkî Bağlamda Kayıtsız Oluşu: İslam’daki Allah inancına yönelik eleştirilerine devam eden Zwemer, Allah’ın koyduğu hükümleri sonradan değiştirdiğine işaret ederek Allah’ın ahlâkının, zamana ve şartlara göre değiştiğini iddia etmektedir. Allah’ın ahlâkî herhangi bir kritere bağlı olmaksızın istediği her şeyi yapabileceğini, fizikî anlamda her şeye gücü yeten Allah’ın, aynı zamanda ahlâkî olarak da her şeye gücünün yettiğini ifade etmektedir (1905: 55).

Zwemer’in iddiaları arasında Allah’ın insanları küçük düşüren, yoldan çıkararak ve zarar veren bir Tanrı olduğu düşüncesi de yer almaktadır. Ona göre Allah, bunları yaparken tamamen bağımsız olup bütün gücü elinde bulundurmaktadır (1905: 48). Kur’an’da “Allah’ın tuzak kuranların en hayırlısı” olduğunu bildiren ayetlere (Âl-i İmr’an 3/54; Enfâl 8/30) de değinen Zwemer, bu

ayetleri Allah'ın ahlâkî bir standarda bağlı olmadığını kanıtı olarak sunmaktadır (1905: 55).

3. Kur'an Tasavvuru: Müslümanların Kur'an'ı, stil ve dil açısından en yüksek yerde gördüklerini belirten Zwemer, Arap edebiyatı açısından incelenmesi durumunda Kur'an'ın gerçekten dikkat çekici bir kitap olduğunu kabul etmekte, musiki tınısının ve ritminin çekici olduğunu itiraf etmektedir (1907: 90). Kur'an'da, Allah'ın birliğine derinden ve tutkulu bir şekilde inanmak, yüce sıfatları hakkında bilgiler vermek, kısa ve özlü cümleler kullanmak gibi güzellikler bulunduğunu inkâr etmediklerini söylemekte, Fatiha suresini de bu güzelliklere örnek olarak zikretmektedir (1900: 188). Buna karşın, Kur'an'ın Hz. Muhammed tarafından yazıldığı ve Allah'ın kitabı olmadığı iddiası, Zwemer tarafından "o, bir insan sözü, Tanrı sözü değil" şeklinde dile getirilmektedir (1948: 31).

Zwemer, bu ilâhî kitabın, Hıristiyanlık sayesinde kurtuluşu arzulayan kalpleri susturmak için dizayn edilmiş en iyi eser olduğunu ve bu nedenle dünyada Kur'an gibi "uyutucu" bir kitap olmadığını iddia etmektedir (1916: 96). Öte yandan, Kur'an'ın bazı bölümlerinin edebe aykırı olduğunu düşünen Zwemer, "Kur'an nasıl bir kitap ki, sadece Müslümanlar dokunabiliyor ve Muhammed'e vahyedilen bu kitabın bazı bölümleri Hıristiyan bir kalabalığın önünde okunmaya uygun değildir" diyerek bu düşüncesini dolaylı yoldan dile getirmektedir (1900: 186-187). Bunun yanında, batıl inançlar arasında gördüğü sihribazlık ve büyüçülükle ilgili ayetlerin Kur'an'da yer almasına da özellikle dikkat çekmektedir (1915b: 102).

Kur'an'ın kronolojik bir yapısı olmadığını belirten Zwemer, aynı zamanda mantıksal bir düzeni olmadığını da dile getirmektedir. O, ayetlerin karma karışık ve parça parça olduğunu belirtirken gerçek ile hayalin, kanunlar ile efsanelerin, dualar ile bedduaların yan yana yer aldığını ifade etmektedir. Bu özelliğinden dolayı Kur'an'ın anlaşılmasız bir kitap olduğunu iddia etmektedir (1907: 90).

Zwemer, Kur'an'ın taklit edilemeyen kafiye ve ritminin olduğuna dikkat çekerek bu kitabın başka dillere tercüme edilemeyeceğini belirtmektedir. Kur'an'ın, metnin akışını bozmasına rağmen kafiye uğruna gereksiz tekrarlar yaptığını düşünen Zwemer, Kur'an'ın başka bir dile çevrilmesi durumunda tercümesinin, orijinalinden uzak ve anlamsız olacağını ileri sürmektedir (1915a: 246). Onun bu konu üzerine eğilmesindeki amacının ise, Kitab-ı Mukaddes'in, Kur'an'la mukayese edildiğinde eşsiz bir kalitesinin olduğu-

204 • İSLAM DÜNYASINA GÖNDERİLEN MİSYON ELÇİSİ: SAMUEL MARINUS ZWEMER VE İSLAM'A BAKIŞI

nu, görkeminden, güzelliğinden ve manevî gücünden hiçbir şey kaybetmeden dünyadaki bütün dillere tercüme edilebileceğini göstermeye çalışmak olduğu anlaşılmaktadır (Zwemer 1939: 82).

Kur'an'la ilgili iddialarına devam eden Zwemer, normal seviyedeki bir Müslüman'ın yorumlar olmaksızın bu ilâhî kitabı anlayamayacağını ifade etmektedir (1900: 187). O, mollaların dört yaşındaki çocuklara Kur'an'ı sadece ezberlettiklerini, ancak bu çocukların Kur'an'dan hiçbir şey anlamadıklarını zikretmektedir (1915b: 153). Bir zamanlar dünyayı şekillendiren Kur'an'ın artık sadece belli kurallara göre teganni edildiğini ve Müslümanların bu tür okuyuşa daha fazla değer verdiklerini düşünen Zwemer, Kur'an'ın vermek istediği mesaja dikkat etmeden yapılan okuma çalışmalarının Müslümanlara fayda vermediğini, öyle ki bizzat Kur'an'la uğraşan Müslümanların bile Kur'an'ın yerdığı günahları günlük hayatlarında irtikâp ettiklerini nakletmektedir (1920: 25).

Zwemer'in Kur'an'la ilgili bir başka iddiası bu ilâhî kitabın hata ve yanlışlarla dolu olduğu şeklindedir. Kur'an'ın pek çok batıl inanca ev sahipliği yapmasının yanı sıra tarihî hataları barındırdığını öne süren Zwemer, bu kitapta kozmolojiyle ilgili yanlış bilgiler bulmanın da mümkün olduğunu düşünmektedir. Diğer taraftan Kur'an'ın, kölelik, poligami, boşanma, dinî hoşgörüsüzlük, kadına karşı ayrımcılık ve bilhassa kadının değerinin düşürülmesi gibi konularda ortaya koyduğu hükümlerle sosyal hayatı donuklaştırdığını iddia etmektedir (Zwemer vd. 1908: 19).

Zwemer'in Kur'an tasavvuruna bakıldığında Kur'an'ın Hıristiyan hakikatiyle ilgili bilgileri gizlediğini dile getirmesi dikkat çekmektedir (1919: 17). Ona göre, İsa Mesih'in çarmıhta öldürülmesinin ve tekrar dirilmesinin inkâr edilmesi Kur'an'ın en büyük eksikliklerden biridir (1948: 31). Zwemer, günahın orijini, sonucu ve çaresi gibi konularda Kur'an'ın sessiz kaldığını ileri sürmektedir. Bir alıntıya dayanarak Hz. Muhammed'e ilham eden kişinin şeytan olduğunu öne sürmekte, bu iddiasını da Hz. Muhammed'in, Kur'an'da günahın ne olduğunu açıklamadığı ve günah hakkında bilgi veren ayetlerin yeterli olmadığı şeklindeki başka bir düşüncesine dayandırmaktadır (1905: 49-51).

Zwemer, yukarıda belirtilen iddialarına Kur'an'ın çocuklar için olmadığı iddiasını da eklemektedir. Ona göre Kur'an, birtakım Eski Ahit hikâyelerinin ve İsa Mesih ile ilgili bazı ayetlerin dışında çocukların dikkatini çekecek bir bilgiye sahip değildir (t.y.: 196-197).

SONUÇ

Oryantalist misyoner olan Samuel M. Zwemer, küçük yaşlardan itibaren aile içinde aldığı Hıristiyanlık eğitimini *Theological Seminary of the Reformed Church*'deki eğitimle taçlandırmıştır. Annesinin duası ve gençlik dönemindeki heyecanı ile kendini Müslümanların Hıristiyanlaştırmasına adanmıştır. Bu yöndeki gayretleri neticesinde arkadaşı James Cantine ile birlikte Arabistan Misyonerliği'ni başlatmıştır. Başlarda bu işin zorluğundan dolayı gerek arkadaş çevresi gerekse mensubu olduğu Kilise'nin muhalefetiyle karşılaşmıştır. Misyonerlik heyecanı ile dolup taşan Zwemer ve Cantine, önlerine çıkan bütün engelleri aşarak İslam'ın beşiği kabul edilen Arabistan'da misyonerlik faaliyetlerine başlamışlardır. Basra ve Bahreyn gibi ülkelerdeki çalışmalarının ardından Zwemer, gelen teklif üzerine Kahire'ye giderek misyonerlik faaliyetlerine burada devam etmiştir. Dünyanın pek çok bölgesine gidip konferanslar vermiş, Hıristiyan misyonerlerini İslam dünyasında faaliyetlerde bulunmaları için teşvik etmiştir. Yayın hayatında bir asrı geride bırakan, İslam dini ve Müslümanlar hakkında neşriyat çalışmalarında bulunan *The Moslem World* dergisinin çıkartılmasında büyük gayretleri olmuştur. Son nefesine kadar Müslümanların Hıristiyanlaştırılması için çalışan Zwemer, 2 Nisan 1952 tarihinde 84 yaşında ölmüştür.

Samuel M. Zwemer, İslam hakkında pek çok kitap ve makale yazmıştır. Eserlerinde Allah, Hz. Muhammed ve Kur'an'ı nasıl değerlendirdiği incelendiğinde hakikatten çok uzak, çarpıtılmış bir İslam tasavvuru ortaya koyduğu görülmektedir. O, bir yandan Hz. Muhammed'in tarihteki en önemli dinî liderlerden biri olduğunu söylerken diğer taraftan onun zeki bir düzenbaz olduğunu iddia etmiştir. Medine döneminin başlamasıyla Hz. Muhammed'in, kanunlar koyan savaşçı bir kimliğe büründüğünü ifade etmiştir. Hz. Muhammed'in ahlâkını da değerlendiren Zwemer, onun hırslı ve şehvet düşkün olduğunu iddia etmiş, davranışları ve uygulamalarıyla ahlâkın bütün ilkelerini çiğnediğini ileri sürmüştür. Bunların yanında, İslam âlimlerinin Hz. Muhammed'in okuyamaz olmadığı düşüncesine karşı çıkararak onun okuma yazma bildiğini iddia etmiştir.

Hz. Muhammed tasavvurunda olduğu gibi İslam'daki Allah inancını da çarpıtarak ele alan Zwemer, Allah'ın doğulu despot bir Tanrı olduğunu iddia etmiştir. O, Allah'ın, "paşa, sultan, güç tanrısı, heybetli bir diktatör, keyfi bir hükümdar" olduğunu iddia ederek büyük bir yanılğı içine düşmüştür. Allah'ın kullarına yönelik sevgisinin bir göstergesi olan merhamet, affetme, bağışla-

206 • İSLAM DÜNYASINA GÖNDERİLEN MİSYON ELÇİSİ: SAMUEL MARINUS ZWEMER VE İSLAM'A BAKIŞI

ma gibi sıfatlarını görmezlikten gelen Zwemer, Kur'an'da bahsedilen Allah inancında sevginin olmadığını ve bu durumun da şiddete yol açtığını ileri sürmüştür.

Zwemer, İslam inancına göre Allah'ın Cebrail vasıtasıyla gönderdiği Kur'an'ın ilâhî bir kitap olmadığını, hatta bu kitabın müellifinin bizzat Hz. Muhammed olduğunu dile getirmiş, böylece İslam hakkındaki çarpıtmalarına bir yenisini daha eklemiştir. Bir takım güzelliklerine rağmen Kur'an'ın, Hıristiyan hakikatini arzulayan kalpleri susturan “uyuşturucu” bir kitap olduğunu ileri sürmüştür. Kur'an'ın edebî yapısından dolayı başka bir dile tercüme edilemez olduğunu düşünen Zwemer, Müslümanların bu kitabı hiçbir şey anlamadan sadece belli kurallara göre teganni ettiklerini bildirmiştir. Kur'an'da pek çok yanlış bilgi yanında bu kitabın batıl inançlarla dolu olduğunu iddia eden Zwemer, Kur'an'ın en büyük eksikliğinin sözde Hıristiyan hakikatlerine yer vermemesi olduğunu öne sürmüştür.

Zwemer'in İslam'ın temel değerleri –Allah inancı, Hz. Muhammed, Kur'an- hakkındaki değerlendirmesinin objektiflikten uzak, tamamen Hıristiyan misyon anlayışına uygun olarak İslam dünyasında zihinleri karıştırmaya ve belirtilen konularda Müslümanları etkilemeye yönelik olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İslam dünyasında Müslümanların imanlarını sarsmak, bozmak ve ortaya çıkan boşlukta Hıristiyanlığı öne çıkarmak, insanların ilgisini bu dine çekmek gibi hedefler konulduğu görülebilir. Zwemer, bütün hayatı boyunca bu hedefleri gerçekleştirmeye yönelik faaliyetler yürütmüş, eserleriyle ve eserlerinde dile getirdiği tutarsız düşüncelerle “Hıristiyan Misyonu”na yön vermeye çalışmıştır.

Kaynaklar

- Akdemir, Salih (1989). “Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 31, S. 1: 179-210.
- Al-Abdulkareem, Abdullah O. (2001). *Images of Islam in Sameul M. Zwemer's The Moslem World Quarterly 1911-1947*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Lancaster University. y.y.
- Bulut, Yücel (2007). “Oryantalizm”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. XXXIII, 428-437.
- Calverley, Edwin E. (1952). “Samuel Marinus Zwemer”. *The Moslem World*. C. 42, S. 3: 157-159.

- Chai-Lien, Lui (1921). *The Arabian Prophet: A Life of Mohammed from Chinese and Arabic Sources*. Çev. Isaac Mason. Shangai: Commercial Press.
- Hubers, John (2004). "Samuel Zwemer and the Challenge of Islam: From Polemic to a Hint of Dialogue". *The International Bulletin of Missionary Research*. C. 28, S. 36: 117-121.
- Mason, Alfred DeWitt, Frederick J. Barny (1926), *History of the Arabian Mission*, New York: Board of Foreign Missions.
- Okumuş, Mesut (2002). "Arthur Jeffery ve Kurân Çalışmaları Üzerinde". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. C. 43, S. 2: 121-150.
- Peurseem, Gerrit D. Van (1948). "The Arabian Mission and Saudi-Arabia". *The Moslem World*. C. 38, S. 1: 6-10.
- Tucker, Ruth A. (2004). *From Jerusalem to Irian Jaya: A Biographical History of Christian Missions*. 2. Baskı. Michigan: Zondervan.
- Watt, W. Montgomery (2001). *Peygamber ve Devlet Adamı: Hz. Muhammed*. Çev. Ünal Çağlar. İstanbul: Yöneliş Yay.
- Wilson, J. Christy (1952). *Apostle to Islam*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- _____, (1967). "The Epic of Samuel Zwemer". *The Moslem World*. C. 57, S. 2: 79-93.
- _____, (1996). "The Apostle to Islam: The Legacy of Samuel Zwemer". *International Journal of Frontier Missions*. C. 13: 163-168.
- Wokoock, Ursula (2009). *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. USA, Canada: Routledge.
- Zwemer, Samuel M. (1900). *Arabia the Cradle of Islam*. New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company.
- _____, (1905). *The Moslem Doctrine of God*. Boston, New York, Chicago: American Tract Society.
- _____, Annie Van Sommer (Ed.) (1907). *Our Moslem Sisters*. New York, Chicago, Toronto, London, Edinburg: Fleming H. Revell Company.
- _____, (1907). *Islam: A Challenge to Faith*. New York: Laymen's Missionary Movement.
- _____, (1907-1908). *The Moslem World*. New York: Student Volunteer Movement For Foreign Missions.
- _____, Arthur Judson Brown (1908). *The Nearer and Farther East*. New York: The Macmillan Company.
- _____, (1911a). "Editorial". *The Moslem World*. C. 1, S. 4: 353-355.
- _____, (1911b). *The Unoccupied Mission Fields of Africa and Asia*. New York: Student Volunteer Movement For Foreign Missions.
- _____, (1912). *The Moslem Christ*. New York. American Tract Society.

208 • İSLAM DÜNYASINA GÖNDERİLEN MİSYON ELÇİSİ: SAMUEL MARINUS ZWEMER VE İSLAM'A BAKIŞI

- _____, (1915a). "Translations of the Koran". *The Moslem World*. C. 5, S. 3: 244-261.
- _____, (1915b). *Childhood in the Moslem World*. New York, Chicago, Toronto, London, Edinburg: Fleming H. Revell Company.
- _____, (1916). *The Disintegration of Islam*. New York, London, Chicago, Toronto, Edinburg: Fleming H. Revell Company.
- _____, (1919). *A Primer on Islam and the Spiritual Needs of the Mohammedans of China*. Shanghai: Special Committee on Work for Moslems.
- _____, (1920). *The Influence of Animism on Islam*. New York: The Macmillan Co.
- _____, (1929). *Across the World of Islam*. New York, Chicago, London, Edinburg: Fleming H. Revell Company.
- _____, James Cantine (1938). *The Golden Milestone*. New York, London, Edinburg: Fleming H. Revell Company.
- _____, (1939). *Studies in Popular Islam*. New York: The Macmillan Company.
- _____, (1941). *The Cross Above the Crescent*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- _____, (1946). *Heirs of the Prophets*. Chicago: The Moody Bible Institute.
- _____, (1948). *How Rich the Harvest*. New York, London, Glasgow: Fleming H. Revell Company.
- _____, (t.y.). *Mohammed or Christ*. New York, Chicago, Toronto, London, Edinburg: Fleming H. Revell Company.

ISLAM AND GANDHI ON PEACE AND NONVIOLENCE

Cemil KUTLUTÜRK*

Abstract

One of the basic issues of modern times is how to construct a nonviolent and peaceful society and achieve the goal of a one-world community that lives in peace and harmony. Islam and Mahatma Gandhi's approaches, in this regard, are remarkable. Both share same aims about common ethical concepts such as nonviolent, compassion for all creation, freedom, justice, patience and tolerance. There are remarkable similarities between the ideas of Gandhi and teachings of Islam, particularly in the concepts of peace and nonviolence are concerned. This article, thus, mentions about the concepts of peace and nonviolence (ahimsa) as propounded by them. It handles attributes of *ahimsa* and *satyagraha* such as "loving sinners and even your enemy", "having no intention to harm others", "rest on God", "consistency of word and action", which are held forth by Gandhi. Furthermore, this article deals with similarities of Gandhi's teachings with "ehsan" (benevolence), "tavakol (trust in God), "al-niyat" (intent) and "an-nasıha"(sincerity) in Islamic thought.

Key Words: Ahimsa, Nonviolence, Peace, Satyagraha, Islam, Gandhi, Ehsan (Benevolence), Sincerity.

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; cemilkutluturk@gmail.com

Öz

İslam ve Gandhi'nin Barış ve Şiddetsizlik Konusundaki Yaklaşımı

Günümüzde hemen her bireyi yakından ilgilendiren temel konulardan biri, bütün insanların barış ve güven içinde yaşayabileceği toplumsal bir yapının nasıl inşa edileceği meselesidir. İslam'ın ve Gandhi'nin bu konudaki yaklaşımları dikkat çekicidir. Zira her ikisi de barış, şiddetsizlik, eşitlik, merhamet, hoşgörü gibi ortak değerler üzerinde durmaktadır. Gandhi bu hususta *ahimsa* ve *satyagraha* gibi öğretileri ile kendine özgü bir yol belirlemiştir. Onun bu öğretileri, herkese iyilikte bulunma, Tanrı'ya güvenme, söz ve fiilde tutarlı olma ve başkalarına zarar verme amacından uzak durma gibi özellikler taşır. Gandhi'nin bu düşünceleri ile İslam'daki ihsan, tevekkül, nasihat ve niyet gibi kavramlar benzerlik gösterir. Bu makalede ilk olarak İslam'ın ve Gandhi'nin barış ve şiddetsizlik konusundaki görüşleri ele alınmış daha sonra da bunların benzer yönleri mukayese edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Ahimsa, Şiddetsizlik, Barış, Satyagraha, İslam, Gandhi, İhsan, Samimiyet

Introduction

Human search for truth, love, nonviolence and peace has been perennial for centuries. In spite of all the impressive advances of modern sciences and technology, religion still exercises a powerful influence on the minds of millions of human beings. Religions, more or less, teach goodwill and peace among all human beings. They in general have considerably helped to humanize individuals' relations and to create and sustain the higher values of human conduct.

While acknowledging that Islam and Hinduism have different religious beliefs, there are conspicuous similarities between the ideas of Mahatma Gandhi and doctrines of Islam, especially so far as the concepts of peace and nonviolence are concerned. In this context, Islam's and Gandhi's understanding of peace and nonviolence has a place in leading to humankind toward such a quality since making a peaceful world is one of the main purposes of them. The aim of this article, therefore, is to discuss the Islamic and Gandhian approach to peace and nonviolence. While the first section examines the Qur'an and the hadith that give such perspectives on the topic, the second section deals with Gandhi (1869-1948), who promoted peace and nonviolence through his activities and teachings such as *ahimsa* and *satyagraha*. Moreo-

ver, in this paper it has been targeted to compare Islamic and Gandhian perspective on peace.^{1*}

1. Islamic Approach to Peace and Nonviolence

The word ‘Islam’ is derived from the word *silm*, which means reconciliation, peace, submission, and deliverance (Ibn Manzûr 1375/1956: 289-290). Islam refers to the monotheistic religion revealed to Muhammad, peace be upon him, in 610 CE and the name of Islam was instituted by Qur’an, the sacred scripture revealed to Muhammad (Maturidi 1986: 393-395; Sariçam 2003: 82; Sinanoğlu 2001: 1). Islam, as the word itself suggest, has connotation of peace and submission. Muhammad (pbuh) describes Muslims in his saying, “*A Muslim is he/she from whose hand and tongue the Muslims are safe*” (Al-Bukhari, Iman: 10). Islam’s purpose is to make this world a place where all beings are peacefully protected so as to bring human bodies closer to God, where peace prevails and preeminent. For this reason the Islamic concept of peace, for instance, *salam* is central to Islam and plays a fundamental role in providing a vision of social harmony and unison. The Arabic word *salam* meaning “peace” or “health” has been in general use a salutation or greeting since the era of the Qur’an. It is a salutation that the Qur’an has most to speak about *salam* (Parrinder 1987: 221-222). This word became the common salutation in the Islamic world and its usage has been recommended in the Qur’an. God invites men to the ‘abode of peace’ (*dar al-salam*), both in this life and the next (Yunus 10/25).

According to Islam, God has created human beings *in the best form and nature* (At-Tin 95/4). Since the one who can give life and death is God, it is forbidden to kill. Besides this, the Qur’an, which orders that all people and creatures be treated with compassion and mercy, equates the slaying of a person unjustly with the slaying the whole of human beings. Qur’an declares, “... *whoever kills o soul, unless it be for manslaughter or for mischief in the land, is like one who killed the whole of mankind; and whoever saves a life, is like one who saves the lives of all mankind...*”(Al-Maidah 5/32).² From the Islamic

1 An earlier version of this paper was presented at an international conference entitled “Peace and Progress: Role of Religions,” 11-12 February 2012, Aligarh.

2 There are many hadiths relating to the subject. Some of them are as follows: “*Killing a Muslim unjustly is as great offense as exterminating the whole world*”. Nesai, *Tahrir ad-Dam*: 2; “*There is no doubt that your blood and your possessions are inviolable to you*”. Al-Bukhari, *Ilm*: 37; “*Those who kill a non-*

point of view, killing a human being unjustly is as grave crime as slaying the whole of humanity. In Qur'anic perspective one person's life is equal to the lives of all human beings. Hence, equally, saving one's life is regarded as being same as saving the lives of all people.

The Qur'an gives honor and glory to all humankind equally. This point is crucially important because it shows that Islam considers killing to be crime against not only Muslims but also all human beings. Furthermore, Islam demonstrates great emphasis on the virtue of peace and it does not allow anyone to respond to an evil deed with another evil deed (An-Nisa 4/128; Fussilat 41/34).

Islam holds human life most honorable and issues many rules to protect human happiness in this world and the Hereafter (Al-Shatibi, 1425/2004: 7).³ It commends proper prudence to stop war, anarchy, chaos and injustice. Therefore, peace is essential in Islam and war is a secondary situation resorted to in case of defense and to stop or prevent violent strife, anarchy, coercion, tyranny, mischief, torture, rebellion, and oppression and when freedom of teaching of faith is violated. Islam, hence, does not permit war to be undertaken in order to compel people of other religions to convert to Islam. There is no assert in Islam to make the entire world completely Muslim (Al-Baqarah 2/191; Al-Maidah 5/48; Zuhayli 2008: 716-717).

Islam came as the religion for all humanity and the Prophet Muhammad (pbuh), was the first to be honored with a duty toward all humanity (Saba' 34/28). He is a prophet of compassion sent not only for humankind but also for all realms of existence. The Qur'an says, "*And We have sent you but as a mercy to the worlds*" (Al-Anbiya, 21/107). Prophet Muhammad, in his personal life, was a living example of peace and nonviolence. Neither verbal nor physical violence was ever attributed to him. Violence against all creatures is prohibited in his teaching. When he and his followers were attacked, he did

Muslim who has made an agreement with Muslims; or a non-Muslim subject who has accepted Islamic authority, will not even come close to Paradise". Al-Bukhari, *Diyat*: 30, Abu Dawud, *Jihad*: 153.

3 The Qur'anic verses and hadiths order five principle values. These are known as the "*zaruriyat al-khamsa*" (the five indispensable conditions), must be protected. These five values and conditions are life, religion, progeny, the mind, and property. See in detail, Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi usul ash-Sharia*, (Beyrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1425/2004), vol. 2, pp. 7-10.

defend but he made peaceful dominate as soon as it was possible, even at the risk of his own life.⁴

The Qur'anic verse, '*peace is better*' (An-Nisa 4/128), constitutes the foundation of Prophet's message. It is suggested that peace is superior in all aspects of life. In addition to this, the Prophet dealt with the issues and affairs of peace and tolerance in relationships between individuals. God says, "*Be fearful of God and make peace among yourselves*" (Al-Anfal 8/1) and also in another verse it is declared that "*if two group of believers fight against one another make peace among them*" (Al-Hujurat 49/9). These Qur'anic verses demands the Prophet and his followers to solve their disputes and disagreements through making peace

As a result of Prophet's method, this depends on peace and nonviolence, most of people's hearts and minds changed. Thereby, they came to demonstrate compassion toward all other humans and even the smallest creatures. The Prophet did not make this conversion through the use of force or coercion. It was his nonviolent and peaceful lifestyle that changed his society. He conveyed and clarified the revelations of the Qur'an to human beings through the way of compassion and peace.

The Muslim, who believes and practices the Qur'an and the sayings of Prophet Muhammad, is a person who inspires trust everyone and even in everything. Such a person does not harm anybody by deed or by word. As stated in several verses (Al-Baqara 2/208; Muhammad 47/4; An-Nisa 4/90; Al-Mumtahana 60/8) and in many hadiths (Bukhari, Jihad: 112; Muslim, Jihad: 19; Abu Dawud, Jihad: 89), peace is essential in Islam and war is deemed as *arizi*, means secondary, situational or accidental (Yazır 1979: 2424). Moreover, behaviors of Muslims with other people should be based on the principle of peace and nonviolence. Along these fundamental principles, Islam

4 One example of this kind of event is the Treaty of Hdaybiyyah. In this occurrence, aspect of peace of Prophet can be clearly seen. See, Al-Bukhari, *Sulh*: 862. Another hadith narration gives also an example from the life of Prophet Muhammad: An Arabian from the desert, Bedouin, came to the prophet and pulled his garment so violently that one could recognize the impression of the hem caused by violence of his pull. The Bedouin said, "Order for me something from Allah's fortune which you have," asking for some of the booty. The Prophet turned to him and smiled without any anger and then ordered that a gift be given to him. See, Al-Bukhari, *Khumus*: 337.

acknowledges that every believer has the right to preserve his/her religion, life, progeny, honor and sacred values.

Islamic principles constitute of the foundation of positive action, which goes deeper than simply refraining from any kind of unjust aggression. Through the peaceful spirit of Islam and without violence or coercion with other civilization and religions, Muslims are called to convey the Divine messages peacefully for the sake of upholding truth and enlightenment for the entire human beings (Al-Mumtahana 60/8). In the light of Qur'anic principles and Prophetic statements, Muslims did not force the local population of places that they conquered to convert to Islam. They also did not interfere with the local values of the places they have reached; on the contrary they preserved them with the awareness of ethnographers (Özdemir 1994: 68). Besides this, the Muslims permitted the followers of other religions under their rule to practice their own faith. They did not prevent to build mosques, churches, and synagogues side by side (Turan 1969: 162; Eroğlu 2013: 17). This respect and tolerance toward different beliefs arises from the essence of Islam.

2. Gandhian Approach to Peace and Nonviolence

Hindu tradition of nonviolence is evident in several predominantly devotional-mystical movements that originated in different cultural regions of India. Many philosophers and poets such as Shankara (d.820), Ramanuja (d.1137), Madhava (d.1276), Ram Mohan Roy (d.1833), Keshab Chandra Sen (d.1884), Debendranath Tagore (d.1905), Aurobindo Ghosh (d.1950), and Mohandas K. Gandhi (d.1948) emphasized on the ethics of love for the whole of humanity. However, this paper, merely, focuses on Gandhi who converted the religious-ethical value of nonviolence into the practical ethics of a nation and whose doctrine of nonviolence had a great impact on the contemporary social and cultural life of humanity.

Mahatma Gandhi, who was an activist and a practical philosopher, grew up in a family and a tradition that had always respected orthodox Hindu ways of religion. He had studied the Gita and the Ramayana, and also the Vaisnava and the Jaina literatures at his childhood. Besides these he had also first-hand knowledge of Zoroastrianism, Christianity and Islam. These studies kindled his religious insight, shaped his understanding of peace and sharpened his moral sense (Juergensmeyer 1987: 482-483; Lal 1973: 92; Gandhi 1983 17-17).

In understanding the Gandhian perspective of peace, firstly, it is important to mention that Gandhi's thoughts about religion then some terms which are related with peace. Religion is defined as devotion to some higher power or principle. Gandhi accepts such a description but he only qualifies it further by saying that higher principle being Truth, devotion to Truth or God is religion. The basic conviction of Gandhi is that there is one reality that is nothing but Truth (Young India: 12.5.1920; Gandhi and Dear 2002: 72). Religion, according to Gandhi, has the character of elevating and purifying one's nature. He believes that true religious spirit has the capacity of chancing one's nature because it is expression of the good elements present in man. For him, religion should pervade every aspect of life because he believes that true religion has to be practical (Lal 1973: 126-127). Gandhi would refuse any religious doctrines those conflicts with morality. Because he believes that true religion and true morality are inseparably bound up each other. He says, "*as soon as we lose the moral basis, we cease to be religious. There is no such thing as religion over-riding morality*" (Young India, 24.11.1921).

2.1. Ahimsa (Nonviolence)

In Sanskrit, the word for violence is *himsa*, which is causing injury or harm to others. The letter "a" placed before the word, is being used for negative form of it. Thus assuming, *ahimsa* is abstaining oneself from causing any type of harm to others, whether physical, emotional or mental (Williams 2008: 1896). It is important to know that *nonviolence* only speaks about the most extreme forms of wrongdoing, while *ahimsa* goes much deeper to prohibit the subtle abuse and the simple hurt (Caillat 1987: 152-153; Arslan 2008: 71-73).

The usual meaning of *ahimsa* is "non-killing". Most often its meaning is made broader then *ahimsa* is conceived non-injury. In any case it is perceived as the opposite of *himsa*. Gandhi accepts this using and adds much more to its content. *Himsa* means causing pain or killing any life out of anger, or with the intention of injuring it. In this connection, *ahimsa* is refraining from doing all this things. In fact, in conceiving *ahimsa* thus Gandhi seems to be influenced by Jainism⁵, which recommends the practice of *ahimsa* in thought, speech and action.

5 Violence is defined in Jain teachings as any action, attitude, thought or word, which results in harm to the 'vitalities', that is, all those elements necessary to sustain life. In the tradition of Jainism, everything possesses a soul. Since the

In Gandhi the word *ahimsa* has both negative and positive meanings and both of them are important. The negative meaning of *ahimsa* is non-killing or non-injury, but this presupposes that a nonviolent act is free from anger, hatred, malice, loathing and similar other considerations. *Ahimsa*, according to Gandhi, is not only refraining from causing injuries to creatures but also it stands for certain positive attitudes towards other living beings. Hence, the positive aspects of *ahimsa* are much more fundamental than its negative meanings (Andrews 1949: 132-133). Body and spirit, according to Gandhi, are two aspects of man. Body can represent physical power and therefore can do *himsa*. Yet, man's true nature consists in his spiritual aspects. Man as spirit is essentially nonviolent. For instance, while the senses or body can be injured, the soul can never be injured. It also shows that *himsa* is alien to man's nature. Therefore, the spiritual side of man is awakened; his nonviolent nature becomes apparent (Lal 1973: 109-110; Gandhi and Dear 2002: 127).

In its positive aspect, *ahimsa* is nothing but *love* which is a kind of feeling of oneness. *Love*, according to him, is the energy that cleanses one's inner life and uplifts him, and as such, love comprehends such noble feelings as benevolence, tolerance, kindness, generosity, forgiveness and compassion. *Ahimsa*, on the other hand, demands a sincere striving to free mind from feelings such as jealousy, revenge, hatred, despising and so on, in view of that these kinds of feelings create obstacles in the way of love (Bose 1981: 160).

It is known that to love is a very difficult discipline which entails and involves supreme energy and strength to love. Hence, Gandhi says that non-violence is not meant for the weak, but for the strong. He believes that non-violence is basically an expression of weakness and lack of strength. Only he can be truly nonviolent who has conquered fear. The capacity to kill is not a sign of strength; the strength to die is the real strength. Solely, one who has this kind of strength in him he can assert to have risen above fear and is able to practice nonviolence. One who is practicing *ahimsa* has the strength to overpower his adversary, and still he practices *ahimsa* because this principle

universe is an organic whole, governed by cosmic order, all the living beings in it are fellow members of one another. The universe is a sort of republic of souls, having no creator, and no master except the moral law that governs them. The supreme virtue, according to Jainism, is non-injury to all living beings (*ahimsa*). The supreme virtue, according to Jainism, is non-injury to all living beings (*ahimsa*). See in detail, Natubhai Shah, *Jainism the World of Conquerors (I-II)*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004), vol. 1, pp. 108-112.

'is a conscious and deliberate restraint put upon one's desire for vengeance' (Young India, 12.8.1926).

Nonviolence (*ahimsa*), according to Gandhi, is not a manner of passivity, indifference and sluggishness. Although seeds of nonviolence lie deep down in the heart; they are expressed and given shape in actions. In this respect, nonviolence is a dynamic and active process involving continuous and persistent deliberations, actions, efforts and strains. Nonviolence requires extreme patience and endurance on the part of one, who is using this method, but this endurance is not a sign of inactivity or indifference, it is an expression of a conscious and inner effort to force the so called opponent to see and realize his own faults. Therefore, nonviolence is conceived as a gospel of action (Gandhi and Dear 2002: 97-99). Gandhi believes that *ahimsa* takes account of this dynamic and non-final state of relationship among human beings and seeks to heal, to bring together since it spring from an inner realization of the sense of unity (Bose 1981: 161).

2.2. Satyagraha

The key to an understanding of the Gandhian perspective on peace, nonviolence and his principles, is the comprehend in depth his revolutionary mode of action which he called *satyagraha*. *Satyagraha* consists of two words *satya*, meaning "truth" and *agraha* meaning "insistence" (Williams, 2008: 1659-1660). *Satyagraha* is '*agraha*' of '*satya*' and hence it means holding fast to truth. Therefore the word of *satyagraha* demands a deep sincerity and vigorous love for Truth. This term which is the technique of *ahimsa*, or the way of life, in broad strokes translated as "insistence on truth", "truth-force" or in some cases as "love-force" or "soul-force" (Bose 1981: 159; Lal 1973: 114). *Satyagraha* is basically based on love like *ahimsa*. Without this basic love it is not possible to practice the technique of *satyagraha*. This concept appears to Gandhi as a religious pursuit and rests on a religious belief. According to this belief there is one God behind all universes (Lal 1973: 114; Gandhi 1983: 138).

This word is described as a force against violence, injustice and tyranny by Gandhi. All this evils emerge on account of a neglect of the truth that is all-comprehending and all-pervasive. The most effective force against these evils can be the one which would force them to evaporate, and only *satyagraha* can do this one. The purpose of *satyagraha*, which has been described as a method of conversion, is not to embarrass the wrong-doer. It does not proceed in terms

of threats and it does not appeal to fear. Its intention is to bring about and led to a 'change of heart' as named by Gandhi. For this goal and target, there must be love even for the opponent. Distrust or loathing of any kind will obstruct the success of *satyagraha*. *Satyagraha* tries to convince the wrong-doer to abandon his wrong behaviors and actions. It, therefore, based on the persuasion that through *ahimsa*, love and conscious suffering the forces of evil can be neutralized (Gandhi and Dear 2002: 89-90).

Gandhi is aware that although this technique, *satyagraha*, can be used by everybody, it cannot be followed in a loose, insincere and casual attitude. It requires a very strict moral and religious discipline. Gandhi in this connect mentioned a number of qualities which a *satyagrahi*, who deals with *satyagraha*, must possess. One of them is that a *satyagrahi* must be open-minded; he must not have any mental reservations. Another one is a *satyagrahi* must be essentially sincere and honest. Besides this he has to be entirely selfless and fearless. For Gandhi, one of the prime virtues of a *satyagrahi* is humility. Honesty and integrity must be his goal and ideal. Moreover, he must have strength of character and a resoluteness of will. Therefore, he must be firm in his dealings and conducts. The other important virtue of a *satyagrahi* is to become a prototype. Therefore, there must be conformity between the thought and action of a *satyagrahi*. According to Gandhi, a *satyagrahi* has always to deal with adversaries. If he does not have tolerance, he will lose self-control and thus will damage the success of *satyagraha*. Hence, he must have tolerance in him (Lal 1973: 119; Gandhi 1983: 138-139). Besides this, the most fundamental requirement is that a *satyagrahi* must have a living faith in God. A faith in God is the religious pre-requisite of the life of a *satyagrahi*. Because, in fact, the entire principle of *satyagraha* is based on the concept of one God (Raju 2000: 52).

In brief, peace and nonviolence, for Gandhi is one of the most important goals of humankind and it is the highest virtue. In addition to this, tolerance, love, honest and forgiveness is the ethical dimensions of nonviolence. Non-violence is also based on such a basic teaching, which is that all persons are equal. Hence, love every being is a vital condition for the realization of God. Furthermore, the practice of *ahimsa* requires some firm peculiarities, believing in God is the precondition of them.

3. Comparison

The ideas of Gandhi regarding peace and nonviolence are greatly compatible with the teachings of Islam. One of the main principles of nonviolence in Islam, for instance, is stated in the well-known saying of the Prophet, “La dharar wa la dhirar” (Al-Hâkim: 2345). This statement can be translated as “not to harm and not to be harmed”. A person can find a great similarity between this prophetic saying and Gandhi’s teaching of *ahimsa*, which especially based on harmlessness and nonviolence (Merton 1964: 13).

In Gandhi’s thought both *ahimsa* and *satyagraha* have some particular aspects which are required in order to achieve peace and nonviolence. Gandhi believes, for instance, that the moral aspect of *ahimsa* is nothing but tolerance and love. Therefore, who want to be making peace at first he must have a character which is based on forgiveness and compassion. It is also lays dawn the maxim that all human beings are equal. Moreover, no virtue, like *ahimsa* which is the highest value for Gandhi, can be practiced unless all being are allowed to live. Gandhi’s this teaching is also the main principle of Islam. Because the Qur’an regards to human life as being exalted. In Islamic perspective, Life is one of the most important values for God Almighty. Life is the brightest proof of the unity of God, the most complex example of His Art and, the finest demonstration of His Mercy. That is the reason why in the Qur’an one person’s life is equal to the lives of all human beings.

For Gandhi another condition of achievement of nonviolence is that the person practicing *satyagraha* should have no intention to do harm; therefore a *satyagrahi* has not to be violent in thought, word or action towards anyone even ‘enemy’. The essence of violence is that there must be a violent intention behind a thought, word or performing, an intention to do harm to the opponent. The concept of ‘intention’, in this context, has a very significant role. Gandhi declares that before the throne of the Almighty, man will be judged not by his acts but by his intentions. For God alone reads our hearts (Young India, 08.08.1929; Klitgaard 1971: 150-151). The same concept can be seen in the tenet of *al-Niyyat* (intent) in Islam when Allah is the one who knows all things and can judge human actions not only outwardly, but according to the intention in the heart. The intention being what determines the value of an action according to the famous saying of the Prophet, “Actions are judged according to the intentions of doers” (Nasr 2009: 254).

Gandhi, furthermore, acknowledges that injustice in any form ought to be resisted by those who believe in nonviolence. For him the active state of *ahimsa* requires you to resist the wrong doer but with good intentions out of love and not hatred or anger. In this context, he declares that “To forgive is not to forget. The merit lies in loving in spite of the vivid knowledge that the one that must be loved is not a friend. There is no merit in loving an enemy when you forget him for a friend” (http://thinkexist.com/quotes/mohandas_gandhi/4.html (25.02.2014); Gandhi and Dear 2002: 90-91). Same approach is also found in the Islamic concept of *Ehsan* (Benevolence). The holy Quran states: “*Nor can Goodness and Evil be equal. Repel (Evil) with what is better: then will he between whom and thee was hatred become as it were thy friend and intimate!*” (Fussilat 41/34) and “*Twice will they be given their reward, for that they have persevered, that they avert Evil with Good, and that they spend (in charity) out of what we have given them*” (Al-Qasas 28/54). It is understood from this kind of verses that notion of *Ehsan* includes both no hatred for the wrong-doer as well as to reply his/her bad deed with kindness.

According to Gandhi, a *satyagrahi* who implements of peace and non-violence must be to firm in his dealings and conducts. There must be a consistency between his thoughts and actions. If a person mentions about peace and nonviolence, firstly, there must be conformity between his speeches and deeds. This is the basic precondition in the way of accomplishment of peace. Islam also declares that a person, who believes in a God and His all-pervading power, must be to honest in his all life. The Qur’an gives the illustration of the Prophet Muhammad (Al-Ahzab 33:21) who has a good example in God’s messenger. This aspect of teaching of Gandhi is similar to Islamic concept of *an-Nasiha*. This main notion is stated in the well-known saying of the Prophet, “Ed dinu an-nasiha...” (Muslim, Iman: 95) which can be understood as “religion is sincerity”.

The other similarity between the doctrines of Mahatma Gandhi and the foundations of Islam can be seen in understanding of every human being as a creature of God. For Gandhi, belief in nonviolence is depended on the assumption that human nature in its essence is one and thereof unflinching responds to the advances of love. Like this in his thought a nonviolent resister rests on the unflinching assistance of God, which sustains him throughout difficulties that could otherwise be considered impassible (Pal 2011: 15-16). This conforms very well to the Muslim notion of humanity as one and created by God. That

is to say Islam considers humanity to be the most honorable of all creatures, equipped with consciousness and will, and thus recognizes freedom of belief as an indispensable right. The Qur'an expresses this principle as, "*And surely We have honored the children of Adam*" (Al-Israa 17/70). Islam, therefore, has declared that all people have honor, with no socio-political, racial-cultural discrimination whatsoever, and has awarded with a status above all other living things.

In Islamic and Gandhian thought believing in God is the fundamental necessity for practicing of peace. Yet, it must be known that the concept of God in Islam and in Gandhi's thought is not completely similar. For Gandhi, "God is Truth and Love, God is ethics and morality. God is fearlessness; God is the source of light and life. He is above and beyond all these. God is conscience. He is even the atheism of the atheist. He transcends speech and reason. He is a personal God to those who need His touch. He is purest essence. He simply is to those who have faith. He is patient but He is also terrible. He is the greatest democrat the world knows. He is the greatest tyrant ever known. We are not He alone is" (Young India: 05.03.1925). Gandhi declared his beliefs first when he said "God is Truth". He would later change this statement to "Truth is God". Therefore, *satya* (truth) in Gandhi's philosophy is "God" (Gandhi 1955: 16-17). Even though concept of God, in some ways, is different from the viewpoint of Islam and Gandhi, our point is that believing in God is common requisiteness for both of them in the way of performing peace and non-violence. Gandhi believes that a living faith in God provides a person an inner strength by which he can deal with the difficulties in the process of nonviolence. The belief in God and fearing only Him makes nonviolence the essence of all religions. Thus for a person who wishes to practice nonviolent resistance, one of the essential elements is faith in truth and religion (Gandhi and Dear 2002: 90). Gandhi acknowledges that *ahimsa* cannot be practiced unless one has a living and unflinching faith in God. The practice of *ahimsa* involves an inner strength, which can only be generated by a living faith in God. The love of God, in thought of Gandhi, would turn into a love of humanity which alone can make possible the practice of *ahimsa* (Gandhi and Dear 2002: 101; Gandhi 1983: 135-136). Therefore, for the practice of *ahimsa*, faith in God is the most supreme and essential condition. On the other hand, a Muslim, who believes in a God, Allah, struggles against injustices by using constructive efforts, patience and prayer, not with injustice. Because he believes, 'God is with the patient'. Additionally there is resemblance between Gandhi's con-

cept mentioned above and *Tavakol* which is one of the basic tenets of Islam. *Tavakol* means that everything in the world is in the hands of God and as such we must pin our hopes and faith only on him, rather than become subservient and subjects to other human beings (Taberî 1412/1992: 497; el-Cevziyye 1403/1983: 119-122).

Conclusion

Most of the verses of the Qur'an and hadiths (the Prophet's Traditions, reports of his deeds and sayings) emphasizes on peace, nonviolence, equality, compassion and love. They recommend solving disputes and controversies through making peace. These truthfully prove that peace and nonviolence is core of Islam. This kind of moral virtues and principle, on the other hand, constitute the essential concept of Gandhi's thought, which is called *ahimsa*, nonviolence. In this regard, both of them have propounded some principles since fulfillment of peace and nonviolence. Islam and Gandhi, therefore, dwell on the common ethical concepts. As a result of these similarities it is clear that making a peaceful world as well as constituting a nonviolent society is the common target of them.

The ideas of Gandhi regarding peace and nonviolence are to on a vast scale compatible with the teachings of Islam. Islamic notions like "anasîha"(sincerity), "ehsan" (benevolence), "tavakol (trust in God), and "al-niyyat (intent)" correspond to the concept of nonviolence of Gandhi and its qualities like "having principles in all circumstances, "having no excessive covetousness", "loving all creatures", "having courage in confrontation with violence" and "having no intention to kill or damage".

References

- Al-Shatibi (1425/2004). *Al-Muwafaqat fi usul ash-Sharia*, Beyrut: Dâr'ul-Kutub al-Ilmiyya.
- Andrews, C. F. (1949). *Mahatma Gandhi's Ideas, Including selections from his writings*, London: George Allen and Unwin.
- Appleby, R. S. (1996). *Religion as an Agent of Conflict Transformation and Peace Building*, Washington: DC: USIP Press.
- Arslan, Hammet (2008). "Hint Dinlerinde Ahimsa Öğretisi: Hiçbir Canlıyı İncitme!", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu Bildiri Metinleri (I-II)*, İstanbul: Yalın Yay., 1: 71-84.

- Bose, Anima. (1981). “A Gandhian Perspective on Peace”. *Journal of Peace Research* 18/2: 159-164.
- Caillat, Colette, Juergensmeyer, Mark and Parrinder, Geoffrey. *The Encyclopedia of Religion* (1987), ed. Mircea Eliade, “Ahimsa”, “Gandhi M.”, “Peace”, Vols. 1, 5 and 11, Newyork: Macmillan Publishing Company (16 Vol.).
- el-Cevziyye, İbn Kayyim (1403/1983). *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire.
- Datta (1968). *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, Calcutta: University of Calcutta.
- El-Kütübü's-Sitte (2008). Neşr. Salih b. Abdulaziz Muhammed b. İbrahim, Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzi'.
- Eroglu, A. Hikmet (2013). *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyil sonuna kadar)*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Gandhi, Mahatma (1983). *The Essential Gandhi: An Anthology of His Writings on His Life, Work, and Ideas*, ed. Louis Fischer, New York: Vintage Books.
- Gandhi, Mohandas (1955). *Truth is God*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Gandhi, Mohandas and Dear, John (2002). *Mohandas Gandhi: Essential Writing*, New York: Orbis Books.
- http://thinkexist.com/quotes/mohandas_gandhi/4.html (25.02.2014).
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl (1375/1955-6). *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Beyrut (15 Vol.).
- Klitgaard, Robert E. (1971). “Gandhi's Non-Violence as a Tactic”, *Journal of Peace Research* 8/2: 143-153.
- Lal, B. K. (1973). *Contemporary Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (1979). *Kitâbü't-Tevhîd*, İstanbul.
- Merton, Thomas (1964). *Gandhi Writings of Mahatma on Nonviolence: a Selection from the Gandhi*. New York: New Direction Publishing.
- Nasr, Hossein (2009). *The Heart of Islam Enduring values for Humanity*, HarperCollins Publishers.
- Özdemir, Mehmet (1994). *Endülüs Müslümanları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pal, Amitabh (2011). *“Islam” Means Peace: Understanding the Muslim Principle of Nonviolence Today*, Colifornia: Greenwood Publishing Group.
- Raju, P. A. (2000). *Gandhi and His Religion*, Delhi: Concept Publishing Company.
- Sarıçam, İbrahim (2003). *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

- Shah, Natubhai (2004). *Jainism The World of Conquerors*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers (2 Vol.).
- Sinanoğlu, Mustafa. *TDV İslam Ansiklopedisi* (2001), “İslam”, Vol. 23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed İbn Cerîr (1412/1992). *Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te‘vîli‘l-Kur‘ân*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Turan, Osman (1969). *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat (2 Vol.).
- Williams, M. Monier (2008). *A Sanskrit-English Dictionary*, ed. Pandit Ishwar Chandra, Indica Books, Varanasi (2 Vol.).
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi (1979). *Hak Dini Kur‘an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat (9 Vol.).
- Zuhayli, Vehbe (2008). *Fıkhu‘l-İslami ve Edilletuhu*, Dımaşk: Dar‘ul-Fikr (10 Vol.).

صور من التخطيط الاستراتيجي في القرآن

د.مسعود جوهر

Öz

Kur'an'da Stratejik Planlama Örnekleri Üzerine

“Kendi planın olmaz ise sen başkalarının planlarının bir parçasısın.” Bu söz geleceğın planlanmasının ne kadar önemli olduğunu gösterir. İslam ve Kuran'ın verdiği eğitim, beşerin hayal edebileceğının ötesinde bir niteliğe sahiptir. Bu çerçevede “Kuran'da bir planlama ve strateji güdülmüş müdür; bir amaçlılıktan söz edilebilir mi?” Sorusu ilk bakışta “evet tabii ki güdülmüştür” yanıtını alsa da, bunun gerekçelerinin ve nasıl yapıldığının gösterilmesi gerekir. Buna göre Kureyşten resul seçilmesi, tesadüfen değil hesaplanarak olmuştur. Kur'anı Kerim geçmiş cahiliyyenin bozduğu şeyleri ıslah için gelmiştir. Bu nedenle örneği olmayan bir yol takip etmiştir. İslah ve davet için başını kaldırıp bakan herkes onu anlar ve amel eder denilmez; bu yol binanın yıkılmasından önce ıslah etmeyi hedefler. Kuranda bir planlama ve strateji güdülmüştür. Yaratılan plan yaparsa hatta “*tuzak kurarsa*”, acaba bizim planlama yapmaya ihtiyacımız yok mudur?

Anahtar Kavramlar: Kur'an, planlama, İslam, Strateji, Cahiliyye, İslah

Abstract

On The Examples of Strategic Planning In Quran

If you don't have your own plan, then you are a part of other people's plans. This saying clearly shows how important it is to make plans for our future. Islam and Quran give a discipline beyond human beings' perception. Questions such as "Are there planning and strategy in Quran?" And "Can we talk about purposefulness theory?" Might be directly answered with a "Yes" but I do believe that this should be detailed and its motives and the methodology should be shown. To have prophet from the Kureish tribe was a calculated move. It wasn't a coincidence. Quran was sent down to reform what "The State of Ignorance" deteriorated and how to correct their untrue things. That's why it is following a unique path. It cannot be said that whoever seeks amends and advertising will see it and accept it. This path is of those whose ameliorated a building right before it was demolished. For this reason, Quran does this in a graceful way, by dealing with every individual and society step by step. There is planning and strategy in Quran. If the Creator makes plans, moreover, as read in Quran, "sets up", don't you think we, people, need making plans? It is high time we reread Quran in order to amend our lives and to take lessons for our salvations in the hereafter.

Key Words: Quran, Planning, Islam, Strategy, Ignorance, Amend

الحمد لله ، نحمده سبحانه ونشكره ، ونستعين به ونستغفره ، ونستهديه ونسترضيه ونؤمن به ونتوكل عليه ، ونصلي ونسلم على خير خلقه وخاتم رسله محمد صلى الله عليه وسلم وبعد ؛

فإن الناظر في أحوال المسلمين في عصرنا هذا ليجد ما يغمه ويهمه ، مهما كان متفائلاً أو مسرفاً في التفاؤل ، ولعلنا لا نجاوز الحد إن قلنا : إن أي مخلص يتفحص أحوال أمتنا في كل المجالات لا يلومه منصف إن مات غماً ، ولعل من أهم الأسباب التي أودت بنا عدم وجود مؤسسات للتخطيط الاستراتيجي في كثير من بلادنا ، وإن وجدت فهي إما شكلية تجمع بين جدرانها مجموعة من المرتزقة أو تكتظ بالموظفين الذين ينتظرون التعليمات من الحكومات ليلهنوا وراء تحقيقها وتنفيذها دونما تفحص أو تدقيق أو إبداء للرأي الصادق المخلص في خدمة وطنه ودينه ، ولما كانت التعليمات والتوجيهات تختلف باختلاف الحكومات المتغيرة بسرعة فائقة وربما بطريقة كارثية أحيانا - كانت هذه المؤسسات - حال وجودها - كأن لم تكن .

ولأن حاجتنا لمثل هذه المؤسسات حاجة ماسة وملحة ، ولأن هذا الموضوع بات مسألة حياة أو موت لأوطاننا وأمتنا رأينا أن نظرقه بالبحث والتدقيق ؛ لنحقق الغاية المنشودة بعون

الله ، وقد شغل هذا الموضوع حيزا كبيرا من تفكيري منذ سنوات ؛ فحاولت العثور على مؤلف في عالمنا الإسلامي فرجعت بخفي حنين ، فاجتهدت في استقراء الأحداث للوصول إلى ما ورائها ، وتعقبت آيات القرآن الكريم وحاولت غور أسبارها ، لعلني أظفر بطلبتي ، وأصل إلى غايتي ، فإذا قصرت دون مطلوبتي فلعلني أدق أجراس الخطر ؛ فيشمر لذلك من هو أشد مني غيرة على دينه وحرصا على وطنه ؛ ولذا فقد قررت أن أنزل أرضا بكرا ، وأخوض مسلكا وعرا ، فأحدد الموضوعات ، وأضع الإشارات ، فاخترت عنوان هذا البحث ليكون (صور من التخطيط الاستراتيجي في الإسلام) فكان من أهم خطوطه العريضة :

نزول القرآن منجما:

يرى ابن عباس أن القرآن نزل في ليلة القدر جملة واحدة إلى سماء الدنيا وكان بمواقع النجوم وكان الله ينزله على رسول الله بعضه في أثر بعض (الإتقان ١ / ٧١١) وهذا الرأي هو الأشهر بين العلماء والذي اختاره السيوطي ، ورجحه ابن حجر في شرح صحيح البخاري ، وقد اختلفوا في مدة تنجيم القرآن على الرسول فقليل نزل منجما في : عشرين سنة ، أو ثلاث وعشرين ، أو خمس وعشرين على حسب الخلاف في مدة إقامته بمكة بعد البعثة (الإتقان ١ / ٨١١ ، ٩١١). القول الثاني أنه نزل إلى السماء الدنيا في عشرين ليلة قدر أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين في كل ليلة ما يقدر الله إنزاله في كل السنة ثم نزل بعد ذلك منجما في جميع السنة وهذا القول جعله الإمام فخر الدين الرازي بحثا فقال يحتمل أنه كان ينزل في كل ليلة قدر ما يحتاج الناس إلى إنزاله إلى مثلها من اللوح إلى السماء الدنيا ثم توقف هل هذا أولى أو الأول ويرى ابن كثير أن هذا الذي جعله الرازي احتمالا نقله القرطبي عن مقاتل بن حيان وحكى الإجماع على أنه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا ، وهذا الرأي نقله السيوطي عن الحلبي والماوردي وعلق بأنه يوافقه قول ابن شهاب آخر القرآن عهدا بالعرش آية الدين (الإتقان ١ / ٩١١) . القول الثالث أنه ابتدئ إنزاله في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما في أوقات مختلفة من سائر الأوقات وهذا قول الشعبي (الإتقان ١ / ٩١١)

وينكر ابن تيمية القول بنزول القرآن من اللوح المحفوظ ، ويرى أن من قال ذلك فقد افترى على الله وكذب بالقرآن ، ويرى أن القرآن أنزل من الله مباشرة من الله تعالى تلاوة ولذلك كان تنجيجه ليسهل حفظه ، وأن الله قد فرق بين ما نزل منه وما نزل من غيره كالمطر بأن قال: (أنزل من السماء ماء) (كتب ورسائل ابن تيمية في التفسير ٢١ / ٢٥٠)

ونحن لا نريد أن ندخل في مناقشات فلسفية لا طائل من ورائها ، وإنما أوردنا ما أوردناه لنخلص من ذلك بأن المشهور والراجح عند العلماء أن الله تعالى أنزل القرآن جملة إلى السماء الدنيا ، وأنه نجمه بعد ذلك على رسوله ، فهل كان ذلك مصادفة ؟ وهل هناك حكمة أو سبب لنزوله على هذه الشاكلة ؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه من خلال الأسطر التالية .

لقد وجد الكفار طلبتهم في محاولاتهم المستمرة لإثارة الشبهات حول القرآن لا بل حول محمد ورسالته كلها ؛ فكانت أسئلتهم التي تعسفوها :

إذا كان محمد مرسلا من ربه كما أرسل موسى وعيسى فلماذا لم ينزل عليه القرآن جملة واحدة كما نزلت الكتب السابقة ؟

إذا كان محمد مرسلا من ربه يحبه الله -كما يدعي - فلماذا لم ينزل عليه القرآن جملة واحدة وإنما يعذبه فينزل الآية بعد الآية ، ويعاوده الملك المرة بعد المرة ؟ (تفسير أبي السعود ٦ / ٦١٢ ، تفسير البغوي ٣ / ٨٦٣ ، فتح القدير ٤ / ٣٧)

وقد رد القرآن الكريم على دعواهم وبين بطلانها ، وأوضح أن القرآن حين نزله الله على رسوله منجما لم يكن خبط عشواء ، وإنما كان لحكمة سامية وتقدير رباني لا يسمو إليه فكرهم ، فقد يدرك بعض المؤمنين هذه الحكمة ، وقد تبقى في علم الله إلى أن يعلن الله عن مراده ، كل ذلك وفق تخطيط العليم القدير الذي لا يعجزه أن يأمر قلب محمد فيتسع لما شاء من وحيه ، فلو أراد إنزاله جملة فما ذلك عليه بعزيز ، ولكن حكمة الله تتجلى في نزوله مفرقا على هذه الصورة التي نزل عليها . (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا * ولا يأتونك بمثل إلا جنتناك بالحق وأحسن تفسيراً) (سورة الفرقان : ٢٣ ، ٣٣)

إذن فقد كان تثبيت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم وتكريمه بإنزال الوحي عليه مراراً وتكراراً من الحكم والأسباب التي غابت عن الكفار قال تعالى: (كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً) ، أي أنزلناه مفرقاً بهذه الصورة لنثبت به فؤادك ، (ورتلناه ترتيلاً) قال ابن عباس : رسلناه ترسيلاً يقول شيئاً بعد شيء . (فتح القدير ٤ / ٥٧ . صحيح البخاري (الجزء الخاص في التفسير) ٤ / ٤٢٩١) وإنما لنجد في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تثبت قلب الرسول على غرار الآية السابقة ومن ذلك: (سورة هود: ٩٤) ففي هذه الآية يخبر الله تعالى رسوله أن ما يقصه عليه من قصص الرسل ما كان يعلمها هو ولا قومه ، ويطلب إلى رسوله أن يصبر كما صبر من قبله من الرسل فإن الفوز في الدنيا والفلاح في الآخرة هو من نصيب المتقين المؤمنين أمثالك ومن معك (ابن كثير ٥٥٤١٢ ، القرطبي ٩٤١٩) ومن ذلك: (سورة طه : ٣١) وفيها يطلب الله إلى رسوله أن يصبر على ما يجد من أذى في سبيله ، وأن يستعين في صبره بالصلاة والذكر في الأوقات المذكورة لتكون زاداً له في طريق دعوته وتحنو عليه الآية في رفق فتبين له الهدف من ذلك لعل الله يعطيك ما ترضى به (القرطبي ٣٦٢١١١ ابن كثير ١٧١١٣) ومن ذلك: (الروم : ٠٦) و (غافر ٥٥) وهنا يخاطب الله رسوله قائلاً : (فاصبر) أي يا محمد (إن وعد الله حق) أي وعدناك أنا سنعلي كلمتك ونجعل العاقبة لك ولمن اتبعك والله لا يخلف الميعاد وهذا الذي أخبرناك به حق لا مرية فيه ولا شك وقوله تبارك وتعالى (واستغفر لذنبك) هذا تهييج للأمة على الاستغفار (وسبح بحمد ربك بالعشي) أي في أواخر النهار وأوائل الليل (والإبكار) وهي أوائل النهار (وأواخر الليل (ابن كثير ٥٨١٤ القرطبي ٤٢٣١٥١) .

ومن شواهد ذلك أيضا قوله تعالى : (فإن كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد (٧٤١) . وهنا يخفف الله تعالى عن رسوله ما يلقاه بأسه عن القوم المجرمين) (سورة الأنعام من تكذيب وعناد ، مبينا له أن هذه سنة الله في كل الرسل ، وأن الكفار هم الكفار في كل جيل يشتركون في عنادهم وكفرهم وتبجحهم فإن رأيت أن لهم قوة أو سيطرة في الدنيا فإن عقاب الله إذا نزل بهم لا يستطيع أحد كائنا من كان أن يرده عنهم ، فعليك بالصبر والعمل لله دون الالتفات إلى ما تلقاه من غطرسة أو تكذيب ، بل إن القرآن ينتقل إلى مرحلة أخرى يؤكد فيها صراحة للرسول أنه لا يستطيع هو أن يهدي كفار قومه فلو أراد الله لهداهم ؛ فما عليك إلا البلاغ المبين ، أما إن كان كبر عليك تكذيبهم وانحرافهم عن الحق فإن استطعت أن تخرف لك نفقا في الأرض، أو تتخذ لك سلما في السماء ؛ فتأتيهم بآية أعظم مما جئناك به فتجعلهم يؤمنون فافعل(ابن كثير ١٣١١٢ ، القرطبي ٨٢١١٧) .

وهذا التتجيم إنما هو رحمة بالرسول وإيناس له ؛ فإن نزول القرآن مع كل حدث فيه ما فيه من الأُنس والمتعة والطمأنينة التي كان الرسول يحتاج إليها ، بل كان ذلك زاده في مواجهة مصاعب الطريق ومشاق الدعوة ، وكان البلمس الذي يشفي جروح الكفار والمشركين المتجددة معنوية وحسية (زاد المسير ٦ / ٨٨) . وبالعجب من هذه العقول المتحجرة التي تناقض نفسها ، مع أنهم أهل البلاغة والأدب والفصاحة التي اعتبروها مجدهم ، ولكن ظلمات الكفر جعلتهم يتغاضون حتى عن بلاغتهم فيتخبطون في أقوالهم ، فهاهم الذين يطالبون بنزول القرآن جملة حينما فتر الوحي وأبطأ جبريل على النبي هاهم يسارعون إلى إيذائه بكلماتهم الجارحة ، فيقولون ما نرى شيطانك إلا قد قلاك وتركك !! فيا ترى لو نزل القرآن جملة كما طلبوا ماذا كانوا قائلين ؟ وما هي رحمة الله بنبيه التي ادعوا عكسها ، ها هو القرآن ينزل ليخفف عن الرسول ما أصابه من صلفهم وعنادهم وافتراءاتهم عليه ، يربط على قلب الرسول ، ويحنو عليه ، ويبين له مكانته عند ربه ، ويؤكد له أن آخرته أفضل له بكثير من الدنيا فينزل قول الله تعالى (والضحي والليل إذا سجي ما ودعك ربك وما قلى) (سورة الضحي : ١) وبذلك تكون سورة الضحي كلها بلسما خاصا لرسول الله مما أصابه ، وشفاء مما لا يحتمله الرسول من فراق الوحي وغطرسة وعناد الكفار والمشركين (ابن كثير ٣٢٥/٤ ، في ظلال القرآن ٥٢٩٣/٦ : ٨٢٩٣ ، القرطبي ٣٩١٠٢)

وهناك في القرآن العديد من الآيات التي تناولت هذا الموضوع لا يسعنا المجال لإيرادها جميعا ؛ ولذا سوف نكتفي بهذا القدر خوف الإطالة .

وقد جعل البعض من أسباب نزول القرآن منجما التحدي والإعجاز ، وهو مردود لأن الإعجاز يقع به منجما أو جملة ، فلا فارق بينهما من هذا الجانب ؛ فقد تحدى الكفار بأن يأتيوا بمثل أصغر سوره فعجزوا ، ولجؤوا إلى السلاح ليغطوا به عجزهم (تفسير النسفي ٧٦١ / ٣) .

ولعل من أسباب نزول القرآن منجما تيسير حفظه وفهمه وتدبر معانيه والوقوف عند أحكامه ، ولعلنا ندرك مدى صحة ذلك من تخوف الرسول أن يتقلت منه القرآن فلا يحفظه كله فور نزوله ، فكان يحرك به شفتيه في استعجال لحفظه ؛ فنزل القرآن معلما الرسول

أن لا يتعجل فإن الله يتكفل له بالمراحل اللازمة لاستيعاب القرآن : فالحالة الأولى جمعه في صدره ، والثانية تلاوته ، والثالثة تفسيره وإيضاح معناه (ابن كثير ٤/٥٤) ولهذا قال تعالى : (لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه * فإذا قرأناه فاتبع قرآنه * ثم إن علينا بيانه) (سورة القيامة ٦١ : ٩١) فطلب الله إلى نبيه أن ينصت للوحي إذا تلاه عليه جبريل ، وإنما كان يحرك به لسانه من حبه له وحلاوته في لسانه ، فنهى عن ذلك (القرطبي ٦٠١٩١) كما قال تعالى : (فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه وقل رب زدني علما) (سورة طه : ٤١).

ومن أهم الأسباب لنزول القرآن منجما مراعاة حال المخاطبين بالوحي وعدم مفاجأتهم بما لا عهد لهم به والتدرج في التشريع ، وهو ما عبر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى : (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) (سورة الإسراء : ٦٠١) فهو لم ينزل في ليلة ولا ليلتين ولا شهر ولا شهرين ولا سنة ولا سنتين وكان بين أوله وآخره عشرون سنة أو ما شاء الله من ذلك ؛ ولذلك كان أبو سعيد الخدري رضي الله عنه يعلم طلابه القرآن خمس آيات بالغدادة ، وخمس آيات بالعشي ، ويخبر أن جبريل نزل بالقرآن خمس آيات خمس آيات (الدر المنثور ٥ / ٦٤٣) ، كل هذا إنما لحكمة عالية أراد الله بها الرحمة بعباده فقلهم من طور إلى طور بربوبية رب رحيم بخلقه ، لا يريد أن يكلفهم مالا يطيقون فيعاقبهم بذنوبهم وتقصيرهم (ابن كثير ٧٣٢١٣ كما بينت آية (سورة الحج : ٨٧) ولكن يريد أن يخفف عن عباده الذين خلقهم ويعلم ضعفهم فكلفهم برفق دون مشقة (ابن كثير ٨٤١١ ، القرطبي ٩٤١١٥) (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا) (سورة النساء ٨٢) .

كم يجهل ذلك الإنسان رحمة ربه ! ، وكم يرفض النعم ويجحدها ! ؛ فهذه عناية الله ورعايته لخلقه ، يراعي بها أحوالهم فيجعل وحيه يتفق مع حالهم ، وقد جعله بعض العلماء من أمارات إعجاز القرآن الكريم (روح المعاني ٩١ / ٥١).

والقرآن جاء لإصلاح ما أفسدته الجاهلية القديمة ، وتقويم جاهليات بعض أهل القرون الحديثة ؛ لذلك اتبع منهاجا فريدا في الإصلاح ليت كل من يتصدى للإصلاح أو الدعوة يتفهمه ويعمل به ، ذلك المنهج هو بناء الصالح قبل هدم الفاسد ونقضه ، ولذلك أبدع القرآن في التدرج بالفرد والمجتمع تدرجا محسوبا دقيقا ، يبتعد عن مخاطر الشطط ، وعوامل اليأس ، بل ينتقل برفق في قيادته من مستنقع الرذيلة إلى ذروة الفضيلة دون أن يشعر بأنه تكلف مشقة أو تحمل عبئا ، وأبرز مثال على ذلك التدرج في القرآن هو تحريم الخمر فقد تدرج القرآن الكريم في تحريمها فكان أول ما نزل فيها قول الله تعالى : قوله تعالى : (وَمَنْ تَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) (سورة النحل: ٧٦) أشارت الآية إشارة خفية إلى أن الخمر ليس رزقا أي لا ينتفع به، أي اكتفت بالمقارنة الضمنية بين ما هو حسن وما هو قبيح ، فامتدحت الحسن بحسنه وسكتت عن القبيح حتى حين (القرطبي ٧٢١١٠١ ، ابن كثير ٦٧٥١٢ . في ظلال القرآن ١٨١٢/٤) ، وبهذا المنهج أثارت الآية النفوس الكريمة التي تنفر من النقائص؛ فبدأت تفكر

مادام الله قد جعل السكر مضادا للرزق الحسن فإنه قبيح لا ينبغي للكرام أن يقعوا فيه ، وبهذه الطريقة نفرت الآية من الخمر ، ومهدت الطريق لنزول آيات التحريم ، وقبل ذلك مهدت النفوس والقلوب المؤمنة لتلقي هذا النهي ، ثم إن الآية ختمت بما يناسب مضمونها ، فجعلت فيما ذكرته عبرة لأصحاب العقول التي تفكر ، أما الذين عطلوا عقولهم عن التفكير فقد هبطوا بأنفسهم إلى درجة أخط من الحيوانات؛ فالحيوانات فطرها الله على الغريزة الشهوانية وجردها من العقل ، وذلك لنؤدي دورها الذي خلقها الله من أجله بهذه الطريقة ، أما الإنسان فقد كرمه الله ومنحه العقل ، فإذا عطله هو بنفسه إلى أخط الدرجات (ابن كثير ٨٢٥١٤ القرطبي ٤١١٠٢) قال تعالى: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم * ثم رددناه أسفل سافلين) (سورة التين : ٤ ، ٥) وقد جعل العلماء العقل مناط التكليف وسبب التشريف ، بل هو أشرف ما في الإنسان (ابن كثير ٢٥١٣ ، القرطبي ٤٩٢١٠١ ، ابن كثير ٦٧٥١٢). ثم تبدأ مرحلة جديدة من مراحل الإعداد النفسي لتلقي الحكم بتحريم الخمر معشوقة المجتمع الجاهلي آنذاك ، والتي يريد الله أن يخلص عباده منها في رفق وتدرج فينزل قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) (سورة البقرة: ٩١٢) توضح الآية بداية أن المجتمع قد تفاعل مع الآية السابقة فبدأ يفكر فيما أومأت إليه أن الخمر من المحرمات فبدأوا يسألون الرسول عن الخمر وحكمها ، وهنا تجلى رحمة الله بعباده ؛ لأنه لم ينزل إليهم النهي القاطع مباشرة بعد سؤالهم ، وإنما أعدهم بهذه الآية لمرحلة تالية ، فاكتفى ببيان أن الخمر فيها منافع ولها أضرار وذنوب ، وأن الذنوب أكثر من منافعها ، وضحت كراهية الله لها وحبه أن يتخلص عباده منها ، فارتقت الآية بالمجتمع المؤمن ارتقاء لا يكون إلا بتدبير من الله العزيز الحكيم ، لقد جعلت عاشقي الخمر الذين يصبحون ويمسون عليها يطلبون بيانا واضحا في الخمر حتى وإن أدى ذلك إلى حرمانهم مما يجدونه فيها من منافع ، دون أن تتعسف في الحكم فتصدمهم به فتحدث النكسة التي لا يرضاها الله لعباده مع أنه غني عنهم جميعا (إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر)(سورة الزمر : ٧)، وبهذه التربية الفريدة يصل القرآن الكريم إلى الهدف المنشود فيطلب القوم هم أنفسهم أن تحرم الخمر ما دامت ممقوتة وفيها من المفاسد ما فيها فيقول أحدهم وهو عمر بن الخطاب لما قرئت عليه (اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا)(ابن كثير ٦٥٢١١)

ثم ينتقل القرآن بلطف ورحمة في قيادة البشر إلى ربهم ، فيأخذهم إلى مرحلة جديدة هي أرقى من سابقتها وهي تحريم شرب الخمر قبل الصلاة ، مبينا العلة في ذلك بأنهم إذا تناولوها قبل الصلاة فلن يعلموا ما يقولون ، وهذا ينافي إقبالهم على الله تعالى ، ولما كانت الصلاة المفروضة خمسا في اليوم واللييلة وكان ذلك هو الحد الأدنى لصلاة كل مسلم كانت الفرصة الممنوحة لشرب الخمر قليلة ، ومحصورة في جزء من الليل يرغب الإنسان الراحة فيه ولذلك تكاد تكون فرصة شرب الخمر معدومة ، وهذا هو هدف هذه المرحلة الحالية في التربية المتدرجة الواعية الرحيمة في قوانينها ، واضحة الأهداف والوسائل والخطوات فقال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون.....)(سورة النساء: ٣٤)

يا لرحمة الله بعباده ! يطلبون تحريم الخمر الممقوتة فينهاهم عن تناولها قبل الصلوات ، ولا عجب في ذلك فالله أرحم بعباده من الأم بولدها ، فهو يعلم إن كان في هذا المجتمع أصحاب العزيمة أمثال عمر فإن فيه من الضعفاء الذين مازالوا يحتاجون إلى وسائل جديدة كي ينكسر شوقهم إلى الخمر ، ويحتاجون وقتاً إضافياً يتدربون فيه على ذلك ، فإذا أمرهم القرآن بتركها بين الصلوات وهو الوقت الذي تعودوا إيمانها فيه فتركوها فسوف ينكسر شوقهم إليها ، وسوف تضعف سيطرتها عليهم فترة بعد أخرى ، فيسهل عليهم أن يتخلصوا منها إلى الأبد دون عودة إليها أو مخالفة لأمر ربهم الذي يربطهم به في كل لحظة ، ويظهر لهم حبه لهم ورحمته بهم ، وعلمه بأن تغلبهم على عاداتهم القبيحة أمر ليس بالسهل ولذلك يؤكد لهم رحمته وعفوه بل وغفرانه فيختم بذلك الآية (سيد قطب ، في ظلال القرآن ١/٨٢٢، ٩٢٢)

ومن أبرز علامات النجاح للتربية القرآنية أن يطلب المجتمع ممثلاً في بعض أفرادها ما يهدف القرآن إليه ، بل يكرر هذا الطلب غير قانع بالإشارة إلى خبث الخمر أو منعها قبل الصلاة فيقول أحدهم وهو عمر بن الخطاب لما قرئت عليه آية سورة النساء (اللهم بين لنا في الخمر بيناً شافياً) (ابن كثير ٦٥٢١١) فيصير تحريم الخمر مطلباً جماهيرياً قبل أن يكون أمراً إلهياً ، وعندها فقط ينزل أمر الله تعالى فيقول تعالى (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون* إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) (سورة المائدة: ٩ ، ١٩) فدعى عمر فقرئت عليه فلما بلغ (فهل أنتم منتهون) قال : عمر انتهينا انتهينا (ابن كثير ٦٥٢١١ . القرطبي ٥٨٢١٦ : ٥٩٢) ثم إن الآية تبدأ بخطاب يأمر القلوب المؤمنة ، ويدعوها إلى الاستجابة إلى ما يلي هذا الخطاب من أمر أو نهى ، بل يجعلها تتهافت بكل ما أوتيت من قوة ، وتتنافس بكل عزيمة في الفوز بهذا اللقب (الذين آمنوا) ، وهكذا يصل القرآن الكريم بالمجتمع من الجاهلية التي تتغنى بالخمر وتتغزل فيها وتعتبرها ميزة إلى مجتمع غاية في الرقي ينشغل بمعالي الأمور ، مجتمع كل همه إنقاذ البشرية من مهاوي الرذيلة إلى سعة الله وفضله، مجتمع ينفر من الرذيلة ويتوق إلى الفضيلة ، يصل به إلى هذا الرقي دون أن يشعر بملل أو صعوبة أو عقبة من عقبات الطريق الشاق الطويل ، دون أن يقف أمام خالقه موقف العبد العاصي الذي ينفر من أداء واجباته الدينية بل يؤديها وهو يشعر بالسعادة والسرور ، بل يستمتع بأداء واجباته حتى إنه يطلب هون نفسه تحريم ما لا يليق به من عادات وتصرفات .

كل هذا التدرج وكل هذه الخطوات المتأنية والمحسوبة بدقة ، وهذه التربية بما فيها من أهداف عالية ، ووسائل غاية في لفت أنظار المتربين وجذبهم إلى الدرس المطلوب تعليمهم إياه ، كل هذه النتائج التي بلغت ذروة ما لا يمكن أن تبلغه هيئة تعليمية مهما كان تخطيطها دقيقاً ، ومهما كانت متميزة في أدائها ، ألا يعتبر كل هذا حسن تخطيط وحسن تدبير ، ألا نرى فيه حسن رعاية ، بلى إننا نرى فيه تخطيطاً ربانياً لا يرقى إليه تخطيط البشر .

ومن أهم الأسباب لنزول القرآن منجماً مسaire الحوادث والظروف التي تتعرض لها الدعوة ، وهذا ما فهمه كثير من المفسرين من الآية (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن

تفسيرا) (سورة الفرقان : ٣٣) ففهموها أن الله تعالى يقول لنبيه هكذا نزل القرآن مفرقا حتى نزل عليك جوابا لكل ما يسألك عنه الكفار ، وردا على كل شبهة يثيرونها ليعلم أن الجواب من الله ، وكلما سألوك سؤالا يريدون إبطال حَقِّك في النبوة أعطيتناك ما تستحق من مكانة ، وبيننا بطلان دعوهم ، وكلما خططوا لإعلاء شأن الباطل خفضناه وأعلينا شأن الحق (الدر المنثور ٥ / ٦٤٣ ، الدر المنثور ٦ / ٥٥٢ ، معاني القرآن ٥ / ٤٢ ، تفسير الواحدي ٢ / ٩٧٧ ، تفسير البغوي ٣ / ٨٦٣ ، فتح القدير ٤ / ٣٧ ، فتح القدير ٤ / ٥٧ ، زاد المسير ٦ / ٨٨ ، تفسير ابن كثير ٣ / ٨١٣ ، تفسير النسفي ٣ / ٨٦١)

ولعل من أسباب نزول القرآن منجما الدلالة على أنه من عند الله تعالى دلالة لا تدع مجالا للشك ؛ فلو كان من عند غير الله ونظم في عشرين سنة لما كان يمكن أن ينتظم بهذه الطريقة كحبات العقد ، تناسب كل آية ما جاء قبلها وما جاء بعدها ، فتجدد لا اضطراب فيه ولا خلط ، ولعل من أكبر البراهين على ذلك أن أحاديث الرسول - وهو أفصح العرب - لا ينتظم لها ما انتظم للقرآن من جودة السبك وتلاحم العبارات وتضافر المعاني ، وهذا ما عبر عنه القرآن في قوله تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) (سورة النساء: ٢٨) فهذا هو القرآن لاتضاد ولا اختلاف فيه ، وهذا ما أقره الراسخون في العلم ؛ فلا مجال للمنازعة ، ولا سبيل إلى التشكيك فقد عجز المدعون أن يثبتوا غير ذلك ولو استطاعوا لفعّلوا ولما كفّوا أنفسهم ويلات الحرب في محاولاتهم للقضاء على القرآن وأتباعه (ابن كثير ٠٣٥١١ ، القرطبي ٠٩٢١٥)

لعل هذه الأسباب الظاهرة لنا والتي اقتضتها حكمة الله في نزول القرآن الكريم منجما ، وربما كان هناك من الأسباب والحكم التي لم ندركها حتى الآن ، لكننا نستطيع الآن أن نقول دون تردد إن نزول القرآن على هذه الصورة لم يكن صدفة عابرة ، وإنما كان وفق إرادة حكيمة واعية علمية ، تعرف الأصلح للناس فتهبئ لهم الطريق إليه ، وتدرك حاجاتهم فتأخذها بعين الاعتبار ، وظروفهم البيئية والاجتماعية فتهديهم إلى منافعها وتبعد بهم عن أضرارها ، وأوضاعهم الثقافية فترتقي بهم في رفق وحنو دونما شطط أو إرهاب .

ليس من الغريب إذن أن نجد في القرآن الكريم وقد أنزل ليكون دستوراً للمسلمين بل ومصدر إلهام لغير المسلمين في بقاع المعمورة إلى أن يرث الله الأرض وما عليها ليس من الغريب أن نجد فيه تخطيطاً استراتيجياً لا يرقى إليه تخطيط البشر بل لا يدانيه ؛ فهو - ولا شك - نزل من لدن حكيم خبير مدبر ؛ فلا عجب إذن أن يكون المنزل قد رسم لهذا الكتاب أهدافاً يحققها بنزوله وأخرى يحققها على المدى البعيد عبر القرون إلى يوم القيامة ، ولم لا وهو كتاب الرسالة الخاتمة ودستور البشرية الخالد !؟

استراتيجية بناء الفرد المسلم

العقيدة :

كان القرآن معنيا بتأسيس دين جديد ، بين قوم لا يدينون بالدين الحق ، وآية ذلك أن الفترة المكية على طولها ، كانت الدعوة فيها متجهة إلى بناء العقيدة ، وترسيخها في أعماق الوجدان ، وما ذلك إلا لأنها هي قوة الدفع للإنسان المؤمن ، نحو الطاعة المطلقة لله - عز وجل - ، في الأمر والنهي ؛ ولذا فقد استمر الرسول ثلاثة عشر عاما يرسي خلالها قواعد هذه العقيدة التي سوف ينطلق بها ليغير وجه الأرض ، وهي منطلق كل حركة وكل سكنة للمسلم ، وهي مركز يدور حوله كل تكليف أو تحريم أو تطوع أو زجر أو كراهية قال تعالى : (قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين* لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين) (سورة الأنعام ٢٦١، ٣٦١) وهنا يظهر مبدأ المخالفة لأن الله تعالى يأمر رسوله أن يخبر المشركين والكفار أنهم إن كانوا يعبدون غير الله مع الله فإن الرسول ومن معه من المؤمنين يختلفون تماما عنهم فهم يتوجهون بعبادتهم لله وحده لا شريك معه ، ويصرفون كل نسكهم وذبحهم لله تعالى لا شريك له (ابن كثير ٩٩١٢ ، القرطبي ١٥١٧ : ٤٥١) كقوله تعالى: (فصل لربك وانحر) (سورة الكوثر ٢) ولا تقف الآيات عند هذا الحد بل تتجاوزها لتشمل كل مناحي الحياة فهي في عقيدة المسلم خاضعة كلها لله في تسليم تام ورضا واطمئنان أنها في كنف الله ورعايته ، بل تتجاوز في خضوعها وتسليمها هذه الحياة التي يراها الكافر كل همه في حين يراها المسلم مزرعة يزرع فيها ليحصد في الآخرة ؛ فتسلم الموت وما بعده من حياة أبدية لله رب العالمين لا شريك له ، ويعترف صاحب هذه العقيدة أنه أمر بذلك وأنه سمع فأطاع (في ظلال القرآن ٣/٤٢١: ٢٤٢١) .

ولما كان أمر العقيدة بهذه المكانة ، وبتلك الأهمية ، وكانت له الأولوية التامة ، فإننا نرى القرآن في الوقت الذي تدرج فيه في أمور التكليف وفرعيات الدين نراه في أمر العقيدة لا ينتهون منذ اليوم الأول ولا يهادن أحدا ولا يجامل أحدا ؛ وذلك لأن أمر العقيدة هو الأساس الذي سوف تبنى عليه حياة الفرد المسلم ، بل المجتمع ، بل الدولة المسلمة ؛ ولذا فهو لا يحتمل المهادنة أو التدرج بل فصل فيه القرآن منذ اليوم الأول .

بدأ القرآن الكريم - كما أسلفنا - من اليوم الأول لنزوله في بناء العقيدة فكيف بناها ؟ وما أركانها التي اعتمد عليها في ذلك البناء ؟

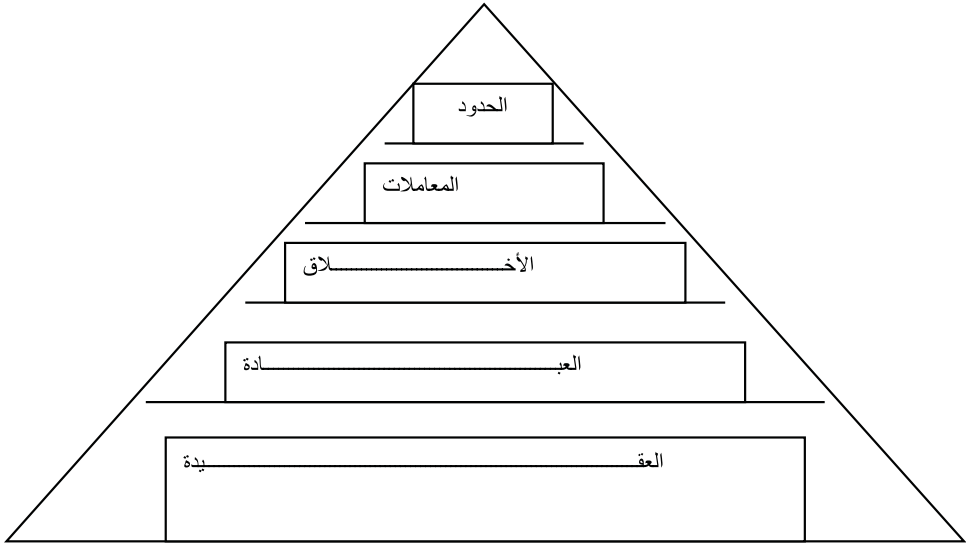
وقبل أن نجيب عن هذا السؤال نود أن نبين أننا لن ندخل في جدل ومناقشات عقائدية أو فلسفية فليس هذا هدفنا إنما نهدف في ذلك إلى أن نلمس الجوانب المتعلقة ببناء الشخصية المسلمة كما هي في القرآن الكريم والتي تهدف إلى الوصول به إلى أهداف معينة ومقاصد محددة .

بدأ القرآن في أول آية نزلت على رسول الله في بناء عقيدة كانت قد غابت عن جزيرة العرب أو أوشكت أن تغيب وهي عقيدة التوحيد فقال تعالى : (اقرأ باسم ربك الذي خلق.....) (سورة العلق ١ : ٣)

فمنذ البداية يؤكد القرآن في هذه السورة على أن الله وحده هو الذي خلق الإنسان من مجرد نطفة تتحول إلى دم ثم تمر بمراحل الخلق التي ذكرت في سورة "المؤمنون" ، ثم كرمها الله

الكريم بأن جعلها تدرج وتتعلم ، وتفضل عليها فعلمها ، ثم تؤكد السورة أنه كما كان المنشأ من الله تعالى فإن المرجع والمصير إليه وحده (القرطبي ٨١١١ : ٠٢١).

ويجدر بنا أن نؤكد على منهج القرآن في هذا الجانب وهو بناء الصحيح السليم قبل هدم المعوج السقيم ، وقد بنى القرآن الفرد المسلم باستراتيجية لم أعتز على مثلها قبل نزوله ولا بعد نزوله ، فقد ارتقى به بشكل هرمي جعل في قاعدته العقيدة ، ثم يأتي بعدها العبادة ، ثم تأتي بعدها الأخلاق ، ثم المعاملات ، وأخيرا تكون نهاية الدواء الكي فتأتي الحدود ، ويستقيم الهرم ما دامت القواعد راسخة ثابتة ، وينتسكس إذا حدث خلل في إحدى الطبقات التي تسبق في البناء طبقة الحدود ، وهي الذروة .



شكل توضيحي رقم (١)

وسوف نتناول مكونات بناء الإنسان وفق الترتيب السابق والذي استقرأناه من القرآن الكريم .

وهذا البناء كما هو واضح في الشكل السابق يجعل العقيدة هي الأساس الذي يعتمد عليه البناء ، ولها الحظ الأوفر في ذلك البناء ، كما تشغل قاعدته ، هذه هي عقيدة التوحيد التي تعتبر مركز القرآن الكريم بل هي الهدف الأول والأساس الذي ستنبنى عليه دعوته وتركز آيات القرآن المكية على هذا الهدف بشكل جلي ومنظم وواع فيها هي سورة "الإخلاص" في أربع آيات تعدل ثلث القرآن وما ذلك إلا لأنها ترسخ مبدأ التوحيد وعقيدته ، قال تعالى (قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد * ولم يولد * ولم يكن له كفوا أحد) ويروى أن سبب نزولها هو أن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد انسب لنا ربك فأنزل الله تعالى (قل هو الله أحد) (ابن كثير ٦٦٥١٤)

وهذه السورة على قصرها تقرر أعظم المبادئ وهو أحدية الخالق الذي أنشأ من العدم ولم ينشئ أحد غيره ، فلا يستحق أحد العبادة إلا هو ، ولما كان سواه لا يفيد في دفع ضرر أو جلب خير فلا ينبغي ولا يجوز أن يسأل غيره ولا يستحق ذلك ، وتلك الحقيقة اعترف بها أعتى عتاة الكفر الذين تجبروا في الأرض وتكبروا بل ادعى أنه رب الناس فقال فيما يرويه عنه القرآن في قوله تعالى : (فحشر فنادى * فقال أنا ربكم الأعلى)(سورة النازعات ٣٢ ، ٤٢) حتى وإن ادعى أنه لا يعلم إلا غيره قال تعالى (وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحا لعلي أطلع إلى إله موسى وإني لأظنه من الكاذبين)(سورة القصص ٨٣) بل بلغ به الكبر والعناد أن يتهدد النبي الذي دعاه إلى التوحيد لينقذه من الهلاك في الدنيا ومن النار في الآخرة فقال فيما يرويه عنه القرآن في قوله تعالى:(قال لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين)(سورة الشعراء ٩٢٠) ورغم هذا العناد والتكبر والافتراء بل قل والتبجح أمام الله فلم يستطع أن ينكر هذه الحقيقة حين أدركه الغرق جزاء بما فعل فقال فيما يرويه عنه القرآن في قوله تعالى : (وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين)(سورة يونس ٠٩) فرد الله عليه إيمانه لأنه إيمان الذي تأكد له هلاكه وليس إيمانا نابعا عن فكر وروية وبحث عن الحقيقة قال تعالى : (الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين * فاليوم نجيك ببندك لتكون لمن خلفك آية وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون)(سورة يونس ١٩ ، ٢٩)

والأحدية التي تركزت عليها سورة الإخلاص أدق في التعبير من الواحد ؛ فالواحد يمكن أن يكون له ثان أما الأحد فلا ثاني له .

والأحدية في التصور الإسلامي هي: عقيدة في الضمير ، تفسير للوجود ، منهج للحياة، فهي التي تجعل الفرد رقيقا على نفسه ، يحفظها من كيد الشيطان ، ويحصنها من إغراء الملذات ، وسياج يمنعها من الانزلاق في مستنقع النزوات ؛ فهو يرعى الله في كل حركة وسكنة ، ولا يخشى غيره لعلمه بعجز غير الله ، إذن هو لا يحتاج في أداء واجبه إلى رقيب يراقبه ، وهو يطلب حقه لا يتجاوزَه ، ويحفظ حق غيره بلا سلطان يردعه .

ثم إنها تفسير للوجود ؛ فالمسلم بهذه العقيدة يرى ما في الكون حوله إما نعمة من الله ، فيستخدمها على الوجه اللائق بمهمته في الخلافة في الأرض ، وإما محتاج منه إلى رعاية فيقوم بمهمته طلبا للأجر من الله ، فالإنسان في هذا الوجود أخ في الإنسانية له حقوقه التي يربعاها المؤمن بهذه العقيدة ، والحيوان والطير وغيره من ذوات الكبد الرطب ، له حقوق رعايتها هي رعاية لهذه العقيدة ، وسبب للأجر ، وإهمال هذه الحقوق هو تعطيل لهذه العقيدة ، وسبب في الوزر، وها مبلغ القرآن الكريم يؤكد ذلك في حديثه (عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئرا فنزل فيها فشرب ثم خرج فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش فقال الرجل لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ مني فنزل البئر فملأ خفه ماء ثم أمسكه بفيه حتى رقى فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له قالوا يا رسول الله وإن لنا في هذه البهائم لأجرا فقال

في كل كبد رطبة أجر) (صحيح مسلم ٤/١٦٧١ ح.ر: ٤٤٢٢ ، صحيح البخاري ٢/ ٧٨٠ ، صحيح ابن حبان ٢/ ١٠٣)

بل إن الله ليغفر الكبيرة برحمة الحيوان (عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم غفر لامرأة مومسة مرت بكلب على رأس ركي يلهث قال كاد يقتله العطش فنزعت خفها فأوثقته بخمارها فنزعت له من الماء فغفر لها بذلك) (صحيح البخاري ٣/ ٦٠٢١ ح.ر: ٣٤١٣)

وعكس ذلك من صلى وصام وعمل من الخيرات لكنه آذى حيوانا فعقابه النار (عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت جوعا فدخلت فيها النار قال فقال والله أعلم لا أنت أطعمتها ولا سقيتها حين حبستها ولا أنت أرسلتها فأكلت من خشاش الأرض) (صحيح البخاري ٢/ ٤٣٨ ح.ر: ٦٣٢٢ ، صحيح مسلم ٢/ ٢٢٦ ، ٤/ ٠٦٧١)

بل إن هذه العقيدة لتسمو بصاحبها سموا لم تدرکه ولم تقترب منه حضارة ولا مدنية من : (الحضارات التي يدعون لها الفضيلة ، إنها تجعل الوجود كله يسبح بحمد الله قال تعالى يسبح لله ما في السموات وما في الأرض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير) (التغابن: ١) ومن شواهد ذلك أيضا الآيات التالية: (الجمعة : ١) و (الحشر: ٤٢) هذه الآيات تؤكد أن كل شيء في السموات والأرض يسبح بحمد الله ؛ فهو بهذا المعنى شريك للإنسان المؤمن في التسبيح بكل ما تمليه هذه الشراكة من محبة ومودة وثقة وتعاون وألفة ، وهو زميل له في المهمة السامية ، إذن فغايتهما واحدة ، وطريقهما إلى الله واحد ، ومحبوتهما أحد ؛ فلن يكون هناك مبرر لتنافر أو شحناء أو ضغينة .

فإن كان غير المؤمن عبد بعض مخلوقات الله إما خوفا أو طمعا فإن المؤمن يرى كل ما يمكن أن يخافه البشر من ظواهر أو كواكب أو غيرها يراها تسبح بحمد الله تعالى ، فما هو الرعد الذي يرعب كثيرا من بني آدم ها هو في التصور القرآني يسبح بحمد الله قال تعالى : (ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال) (الرعد : ٣١)

وإن كان الإنسان لا يفهم لغة الطير أو الحيوان فإن ربهم يخبر أنها جميعا تسبح بحمد الله ، وهو عليم بفعلهم ، خبير بحالهم ، قال تعالى : (ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون) (النور : ١٤)

ويفصل القرآن القول في هذا الجانب فيخبر أن التسبيح لا يشمل الإنسان أو الحيوان فقط بل إنه لا يوجد شيء إلا يسبح بحمد الله تعالى ، حتى ولو لم يفهم الإنسان هذا التسبيح قال تعالى : (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا) (الإسراء : ٤٤) هكذا تقرر الآية ما من شيء إلا يسبح بحمد الله تعالى ، كل شيء بشمولية هذه الكلمة من كائن حي أو جماد ، فهو مسبح

بحمد الله ؛ ولذلك فهو عبد الله ، ومخلوق من مخلوقاته ، فلماذا يخشاه المؤمن ؟ ولماذا يعبده؟ مادام مأمورا بأمر الله ، لا يملك نفعا أو ضرا .

و الأحدية في التصور الإسلامي هي منهج للحياة ، به يحيا المؤمن وعلى أساسه يتصرف ، فهو لا يخشى مخلوقا على شيء مما يمكن أن يراه غير المؤمن واقعا في سلطان البشر ؛ فهو حر مختار ، ليس بحاجة إلى نفاق رؤسائه ، ولا يطلب رزقه من غير الله فهو يعلم أن ذلك يناقض عقيدة الأحدية قال تعالى: (قل أغير الله أتخذ وليا فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين) (الأنعام : ٤١) ومن أدلة ذلك الآيات : (يونس : ١٣) و (الملك : ١٢) و (النمل : ٤٦) ، و(سبأ : ٤٢) و (فاطر ٣) بل إن أحب الخلق إلى الذي لا ترد دعوته من الله مأمور من الخالق أن يعلن أنه لا يستطيع هو أن يجلب لنفسه نفعا أو يدفع عنها ضرا ، بل إن الأمر كله لله تعالى وحده ، وأن علمه محدود بما أراد الله أن يعلمه إياه ، ولو كان يعلم الغيب لكان حاز كثيرا من الخير لنفسه ، ولكنه مجرد بشير للمؤمنين بنعيم الله ، ونذير للمشركين والكفار والعصاة من عذابه ، قال تعالى: (قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون) (الأعراف : ٨٨١) . إذن فالمؤمن في هذه العقيدة لا يخضع لسلطان البشر ، فهو حر طليق بكل ما تعنيه كلمة الحرية من ضمانات ، فلن يصيبه ضرر أو نفع سواء أ كان صغيرا أم كبيرا إلا ما كتبه الله عليه ، والله رب الناس جميعا ، الرحمن الذي يشمل برحمته البار والفاجر والمؤمن والكافر ، فعلمام يكون القلق ، ومم يكون الخوف ، فما أجمل هذه الحرية في ضوء عقيدة الأحدية، قال تعالى: (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون) (التوبة : ١٥)

وهذه الحرية التي تعطيها هذه العقيدة ليس معناها أنه يتناقض مع زملائه ورؤسائه ومحيطه بل معناها أنه يبحث جاهدا عن طريق التوافق مع هذا المحيط الذي هو مطالب وفق هذه العقيدة أن يتعايش ويتوافق معه ، ولكن هذا التوافق والتعايش لا يكون فيه تنازل عن دين ، أو موافقة في معصية ، فهذا الحد الفاصل بين من أطاع الله ومن عصاه ، لذلك كان أصحاب رسول الله الذين رباهم القرآن الكريم يعرفون هذا الحد ؛ فيوافقون المؤمن ويخالفون الفاجر في أفعاله ويظهرون هذه المخالفة ، كل ذلك في عزة المؤمن المعترف بدينه وعقيدته ، وبهذا المنهج سار الصحابة كما علمهم الرسول الكريم ، (عن ميمون بن أبي شبيب قال صعصعة لابن أخيه إني كنت أحب إلى أبيك منك فأنت أحب إلي من أبي إذا لقيت المؤمن فخالطه وإذا لقيت الفاجر فخالفه) (مصنف ابن أبي شيبة ٥ / ٣٩٢ ح. ر: ٩١٢٦٢) . ونجد أيضا ما قاله عبد الله بن مسعود : (خالطوا الناس وزايلوهم وصافحوهم ودينكم لا تكلمونه) (المصدر السابق ٥ / ٣٩٢) بهذه الدقة (لا تكلمونه) مجرد كلم ، أو خدش فيما يخص الدين والعقيدة فلا ، وإنك لتقف وقفة إجلال وتعظيم لهذه العقيدة حينما تعلم ما كان يفعل الكفار بعبد الله بن مسعود والمسلمين جميعا من أذى وضرب وإهانة ، ثم تجد مثل هذا الرقي في التعامل والتعايش ، فيأمر بالمخالطة بكل ما تعنيه من علاقات اجتماعية ، والمصافحة بكل ما تدل عليه من المودة ، ما لو فعله في عصرنا عالم لوصل الحال ببعض من يدعون العلم إلى

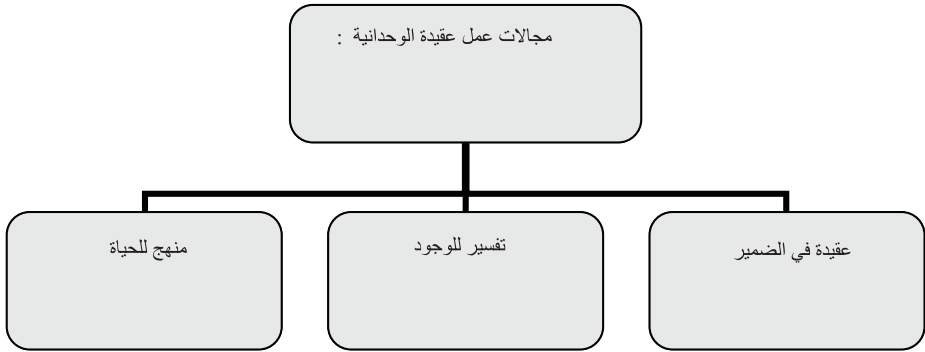
تكفيره ، بل إنك ليشئت عجبك حين يستطيع الجمع بين النقيضين ، فيجمال ، ويخالط ويصافح وهذا من حسن المعاشرة ، لكنه لا يتنازل عن شيء في عقيدته ودينه ، كل هذا يفعله بأسلوب راق يجبر الكافر على احترام هذه العقيدة لمجرد أنها أخرجت مثل هؤلاء الرجال .

ومحيط المؤمن هذا هو الناس كل الناس ، على اختلاف ألوانهم وأعراقهم ، وعلى تنوع أديانهم ومذاهبهم ومخالطة الناس والصبر على أذاهم يرفع المؤمن درجة نحو الخيرية عن المؤمن الذي لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (المؤمن الذي خالط الناس ويصبر على أذاهم أفضل من الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم) (المصدر السابق ٥ / ٣٩٢ ح. ر : ٠٢٢٦٢) وهو حين يفعل ذلك لا يشعر بأنه أعلى من الناس درجة فيتكبر عليهم أو يعجب بنفسه بل يحب الناس كل الناس ويتمنى لهم الخير ، وإذا أخبره أحد ولو في الحرب بأنه أسلم فعليه قبول الظاهر وترك النوايا لله يحاسب عليها ، وعليه أن يدرك جيدا أن ما هو عليه من الإيمان ليس بسعيه هو أو بذكاء منه ، وليس مخولا بهذا الإيمان أن يتحكم في حياة الناس ؛ فقد كان هو مثلهم فأنعم الله عليه بالإيمان ، فلا يفضل ولا يدل بنفسه على غيره بنعمة الله ، بل عليه أن يشكر هذه النعمة ، ويقتضي شكره أن يحرص على هداية الآخرين بمودة ورحمة ، لا أن يصفهم الكفر ويحاربهم لمجرد أنه يختلف معهم في العقيدة ، فالناس كل الناس عيال الله ، والله ربهم ورب العالمين ، الرحمن في الدنيا الرحيم في الآخرة ، فينبغي أن يتراحم الناس برحمة الله التي وضعها فيهم ، والمؤمن في هذا الجانب عليه أن لا يفكر في عرض دنياي فما عند الله خير وأبقى ، قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا إن الله كان بما تعملون خبيرا) (النساء : ٤٩) وإن كانت الآية نزلت في حادثة معينة ، وهدفت تربية جيل الصحابة فهذا لا يلغي عموم لفظها وإن كان السبب مخصوصا ؛ فهي تخاطب المؤمنين على مدى العصور والأزمان . بل إن القرآن ليربي تربية أعلى مما يمكن أن يتخيله بشر ؛ فهو يؤكد أن بعض أهل الكتاب يتمنون عودة المسلمين كفارا ، ويطلب إلى المؤمنين العفو ، ولا يقف عنده بل يدعوهم إلى الصفح ، والصفح معناه نسيان الإساءة ، ويعدهم في مقابل ذلك بأن الله ناصرهم لا محالة فما عليكم إلا الصبر ، قال تعالى : (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير) (البقرة : ٩٠١) وإن قيل إن الآية منسوخة بآية القتال فإن القرآن في المرحلة التي نتحدث عن بناء العقيدة فيها كان يهدف من وراء هذا إلى تربية الفرد المسلم وهذه مرحلة من مراحل هذه التربية ، وهذا من الحكم التي نفهمها من النسخ في القرآن الكريم .

بل يستمر القرآن في تربية الفرد المسلم على أنه يؤدي كل ما يؤديه الله ، لا يطلب به ود أحد ولا يمنعه بسبب الضرر الواقع عليه ممن أحسن إليه ، مهما كان هذا الضرر ، قال تعالى : (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم) (النور ٢٢) فهذه الآية نزلت تخاطب أبا بكر الصديق ومن شابعه على الحق من المؤمنين ، إذ كانوا قد أقسموا ألا

يصل منهم خير إلى مسطح الذي كانت أمه بنت خالة أبي بكر وكان أبو بكر ينفق عليه ، فلما اعتدى مسطح على أعلى ما يمتلك الصديق وبنته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنهما كان من الطبيعي جدا أن يمنع أبو بكر ومن يحبه ما يقدمونه لمثل هذا الرجل ، ولكن القرآن يربي هذه التربية التي تعلق على الأحقاد ، ويربط كل شيء يقوم به المؤمن بطاعة الله ، فيكون التعامل مع الله لا مع البشر ، ويكون العطاء لله لا لغيره ، وتسمو هذه التربية بهذا الجبل وبالمؤمنين بصفة عامة فتطلب إليهم أن يعفوا ويصفحوا فإن ذلك سبب في عفو الله ومغفرته ، وتسأل الآية (ألا تحبون أن يغفر الله لكم) فيكون الرد سريعا في خضوع وتذلل لله تعالى فيرد الصديق : بلى يا ربنا نحب أن تغفر لنا (العجاب في بيان الأسباب ١ / ٦٧٥ ، صحيح البخاري (الجزء الخاص في التفسير) ٤ / ٤٧٧١ : ٧٧٧١ ، تفسير ابن كثير ٣ / ٠٧٢ : ٣٧٢ ، تفسير الطبري ٨١ / ٥٩ ، ٢٠١)

و الأحدية في التصور الإسلامي هي أحدية فاعلة وليست خاملة وهذا الشكل التوضيحي يبين مجالات عمل قيده الوجدانية (في ظلال القرآن ٦ / ٢٠٠٤):



شكل توضيحي رقم (٢)

وهي عقيدة لا تقبل المساومة ، ولا تقدم التنازلات عن ثوابتها مهما كان الثمن المعروف ، فالتوايت لا جدال حولها ولا مفاوضة أو مقايضة فيها ، وها هو القرآن في مكة يفضح محاولات الكفار المستميتة والمستمرة لفتنة الرسول عن بعض ما أنزل الله إليه مقابل بعض التنازلات منهم أو دخولهم في الإيمان ، وقد تنوعت أساليبهم في محاولات الفتنة والإغواء فمنها أنهم عرضوا عليه أن يعبدوا الله مقابل أن يترك الرسول التنديد بالهتيم ، ومنها أنه ساومه بعضهم أن يجعل لهم أرضهم حراما كالبيت الحرام الذي حرمه الله تعالى في مقابل إسلامهم ، ومنها طلب بعض الكبراء أن يجعل لهم مجلسا غير مجلس الفقراء ؛ لأنه لا يليق - في ظنهم - أن يجلس السادة إلى جوار الخدم والعبيد أو عامة الناس فينبغي أن يرى الناس فضل السادة ويعرفوا مكانتهم . ويحمل القرآن حملته عليهم مبينا أن كل هذا المكر باء بالفشل لأن الله مؤيد رسوله ومناصره ولم ولن يتركه لهؤلاء الحمقى ينحرفون به عن هدي الله ؛ فإله يعصمه من مثل هذه الانزلاقات لأنها لو حدثت ستكون الطامة الكبرى ،

وسيحل غضب الله بدلا من رحمته ، ولا يليق بنبي مرسل فضلا عن أن يكون خاتم الرسل لا يليق به أن يسقط في مثل هذا المستنقع الجاهلي في أفكاره وأفعاله، ولذلك فإن الله عصمه من ذلك ، بعد أن فكر - وهو يجتهد لمصلحة الدعوة - في أن يركن إلى أحد الحلول الوسط ؛ لأنه لا يرى فيها خسارة لدينه (ابن كثير ٤٥١٣، القرطبي ٤٥١٣) فيقول الله تعالى : (وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتفترى علينا غيره وإذا لاتخذوك خليلا * ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا * إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا) (سورة الإسراء ٣٧ : ٥٧)

بل إن القرآن لا يقبل مجرد مجاملة في تصرف يومي إذا وجهت هذه المجاملة لكافر على حساب المؤمن ، ويعاتب الرسول الذي كان يسعى لخبر الدعوة ونصرتها ولا يهدف في ذلك إلى هدف شخصي أو مطمع دنيوي ، أو غرض قبلي ؛ وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوما يخاطب بعض عظماء قريش وقد طمع في إسلامه فبينما هو يخاطبه ويناجيه إذ أقبل ابن أم مكتوم وكان ممن أسلم قديما فجعل يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم من شيء ويلح عليه وود النبي صلى الله عليه وسلم أن لو كف ساعته تلك ليتمكن من مخاطبة ذلك الرجل طمعا ورغبة في هدايته ، وعبس في وجه ابن أم مكتوم وأعرض عنه وأقبل على الآخر فأنزل الله تعالى : (عبس وتولى) (سورة عبس ١ : ١٠) يعاتب الله تعالى رسوله معاتبة علنية في كتابه الذي يتعبد بتلاوته ، فيقول له لقد كشرت وأشحت ، وتمنيت لو لم يأتك هذا الفقير الأعمى ، وما الذي يدريك لعل هذا الفقير الأعمى يمس قلبه الذكرى مما تقول ، أو يطهر نفسه بالنور الذي أنزل إليك ، فلعله خير من ذلك الكافر الذي تحاول جاهدا هدايته ، ولعله أثقل في ميزان الله من ذلك الكافر ، إنه لا يليق بك أبدا أن تعرض عن من قصدك يطلب الهدى والموعظة ، فتنشغل و تنتشغل بذلك الكافر عنه ، وهو الذي يعد نفسه غير محتاج لك ، ولست مطالباً بهدايته ، ولا محاسباً على غوايته ، ومن هنا أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم أن لا يخص بالإنذار أحدا بل يساوي فيه بين الشريف والضعيف والفقير والغني والسادة والضعيف والرجال والنساء والصغار والكبار ثم الله تعالى يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم وله الحكمة البالغة والحجة الدامغة. (ابن كثير ٨٢٥١٤ ، ٩٢٥ ، القرطبي ٧١١٠٢ : ٤٢١)

والله في هذه العقيدة التي بناها القرآن لا يقبل الشرك فهو وحده الذي يستحق العبادة دون سواه ولذلك تعجب الكفار حين طلب إليهم أن يقولوا لا إله إلا الله فقالوا فيما حكاه القرآن إلهًا واحدًا إن هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ (سورة ص: ٥) . فهم الكريم عنهم (أَجْعَلِ الْإِلَهَةَ وكل يعبد ما يريد. وهم لا لا يريدون توحيد الألوهية، بل يريدون أن تكون الإلهة متعددة ، يطبقون أن يسمعوا ذكر الله تعالى وحده فيضجرون وتضيق صدورهم وتشمئز قلوبهم ، أما إذا سمعوا الشرك فإنهم يفرحون وتتبسط أساريرهم توقعا للخير وهذا ما يحكيه القرآن ، وهذا عنهم في تعجب واستنكار في (سورة الزمر: ٥٤) . والله في هذه العقيدة لا شيء مثله شَيْءٌ (سورة الشورى: ١١)، وقوله تعالى: (وَلَمْ يَأْخُذْ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) أَنْدَادًا) (سورة كُفُورًا أَحَدٌ) (سورة الإخلاص : ٤) ، وقوله تعالى: (فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ يُكُنْ لَهُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) (سورة مريم: ٥٦)، (البقرة: ٢٢)، أي شبهاء ونظراء.

أي : مماثل يساميه سبحانه وتعالى، فالتمثيل والتشبيه منفيان عن الله عز وجل، وهذا ما لم يدعيه أحد غير الله ولم ينازع الله فيه فثبت أن غير الله عاجز محتاج فلا يستحق العبادة .

تناول القرآن هذا والله في هذه العقيدة لا شيء يعجزه وهذا إثبات لكمال قدرته ، وقد الموضوع في كثير من الآيات يهدف بها أن يغرس في نفس المؤمن أنه إذا كان الناس يتناصرون عليكم فإنكم منصورون ممن لا يعجز بل يفعل ما يريد قال تعالى : (إنما أمره إذا : ٢١) ومما يبين ذلك المعنى بشكل جلي أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) (سورة المائدة : ٤٤) . (سورة فاطر : (سورة الكهف : ٥٤) . :

يعجزها شيء ، إذا أراد شيئاً والقدير معناه: المبالغ في القدرة، فقدرته سبحانه وتعالى لا فإنما يقول له: كن فيكون ، فأين قوة الإنسان الضعيف الذي لا يستطيع أن يجلب لنفسه نفعاً أو يدفع عنها ضراً ؟ أين ما يزعمون من آله عاجزة ؟ إن كل هذه المخلوقات ليس لها إلا الإذعان لقدرة الله وسلطانه ؛ فأنى يخافها المسلم الموحد .

والله في هذه العقيدة يعلم كل صغيرة وكبيرة قال تعالى : (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً) (طه : ١١) ومن شواهد ذلك أيضا الآيات التالية : (الأنبياء : ٤) و (البقرة : ٧٧) و (التوبة : ٨٧) و (هود : ٥) و (النحل : ٣٢) بل يعلم الله ما تحمل كل أنثى من إنسان أو حيوان ، ويعلم ما يخرج من الأرحام وما يخلق فيها ، والله بعلمه وقدرته لا يترك الأمور في صغيرة أو كبيرة تمشي خبط عشواء بل يقدر كل شيء بقدره ، ويزنه بميزانه العدل ، فلا يطغى شيء ولا يزيد عما قدره الله ، ولا يقصر أو ينقص عن ذلك ، قال تعالى : (الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار) (الرعد : ٨) . بل إن علم الله يصل إلى كل ما يخفى على البشر ولو عن طريق الخلسة السريعة الخاطفة قال تعالى : (يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور) (غافر : ٩١) .

والآيات القرآنية في هذا الباب كثيرة لا يتسع المقام لعرضها والوقوف على أسرارها ، ولكن نؤكد هنا أن القرآن تناول هذا الجانب من العقيدة بحيث غرسه في ضمير المسلم فصار في الوعي واللاوعي يعلم هذه الحقيقة ويتحرك في ضوئها ، فهو يعلم أن الله مطلع عليه في كل حين ؛ فيعلم من يظلمه وسوف يرد حقه في الدنيا أو الآخرة ؛ فعلم الله ليس علماً سلبياً لا يتدخل صاحبه في شيء ولكنه يمهل ولا يهمل ، يملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته قال تعالى : (ولا يحسن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين) (آل عمران : ٨٧١) وقال : (فلا تعجل عليهم إنما نعد لهم عدا) (مريم : ٤٨) . و خلاصة القول تختمت به الآية الكريمة التي سنوردها ، إذ تخبرنا أن الله لا يغيب عنه مثل ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، فهو مطلع على كل شيء حافظ له قال تعالى : (وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين) (سبأ : ٣)

فإذا كانت هذه هي عقيدة المسلم التي يعتقدونها في ضميره ، ويفهم بها الوجود من حوله ،

ويحيا بها كمنهج يسلكه ، فإنها بلا شك سوف تنتج فردا يعيش في مجتمعه بسلام ووفق ، وسيكون عضوا نافعاً لا لأهله أو جيرانه أو بلده فقط بل سيكون نافعاً للمجتمع الإنساني كله ، على تنوعه في العرق أو اللون أو الدين أو المذهب .

استراتيجية القرآن في بناء هذه العقيدة

لقد اتبع القرآن الكريم مناهج متعددة في بناء هذه العقيدة نقف منها عند ثلاثة نراها الأساسية في هذا البناء القرآني للعقيدة وهي :

منهج الحوار والحجة :

فالقرآن لا يقبل التقليد في أمر العقيدة ، وكثيراً ما عاب على الكفار تقليدهم ، ووجههم إلى استخدام عقلمهم والتفكير ؛ فهم محاسبون على تصرفاتهم ولن ينفعمهم تقليدهم ، قال تعالى: (وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) (الزخرف : ٣٢). ومن شواهد ذلك أيضاً الآيات التالية : (المائدة : ٤٠١) و (الأعراف : ٨٢) و (الأنبياء : ٣٥) و (لقمان : ٢) و (البقرة : ٠٧١). كل هذه الآيات تعيب على المشركين والكفار تقليده آباءهم دون علم أو تفكير وتدعوهم إلى التفكير وعرض عقائدهم على عقولهم .

وينبع القرآن أسلوباً فريداً في مناقشة العقائد الباطلة والدعوة إلى عقيدة الأحدية ، فيدعو إلى التفكير في خلق السموات والأرض هل يستطيع أحد غير الله خلقهم ؟ ، أو هل ادعى أحد أنه خلقهم ؟ وقد أخبر الله أنه خلقهم فلما لم يقم من يدعي ذلك ثبت دليل العقل والمنطق أن خالقهم هو الله وحده ، ولكن المشركين يسوون بين من خلق ومن لم يخلق .

ثم تناقش الآيات قضية خلق الأرض وما جعل الله فيها من نعم وأسرار بعضها عرفها الناس وبعضها لم يعرفوه حتى الآن ، وكل هذه النعم والآيات شهيد على أن الله لا إله غيره ، ثم يسأل سؤالاً يقرر به حقيقة لا يستطيع عاقل أن ينكرها إذا ما فكر في هذه الآيات الكونية من حوله ، خصوصاً في ضوء مكتشفات العلم الحديث التي لو أردنا الوقوف أمامها لطلنا بنا الحديث ، ولكننا نشير إشارة سريعة إلى أن دلالة هذه الآيات كلما تقدم العلم كلما فهمها الناس ، وكلما فكر فيها العلماء كلما ازداد المؤمن إيماناً ، وآمن بعقيدة الأحدية من لم يكن يعرفها ، فالدلالات العلمية الثابتة والتي شهد بصدقها غير المسلمين تؤكد ، أن القرآن كتاب الله الخالد تنزيل من حكيم حميد ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . (زغلول النجار ٢٠٠٢) يوليو السنة ١-٦٢١ : العدد بجريدة الأهرام المصرية

والآيات الكريمة وهي تناقش قضية خلق الأرض بالشكل الذي هي عليه ترشد الناس إلى الطريق العلمي للوصول إلى الخالق تعالى إذ لو فكر أي عاقل في الماء الذي ينبت الله به ما لا يعد من أنواع المحاصيل والزرع والفواكه بأنواعها لعلم دون عناء أن كل هذا إنما هو بفضل الله ونعمته ، ولو فكر في الأرض وحركتها التي أشار القرآن إليها في حديثه

عن الجبال وهي تمر مر السحاب ، قال تعالى: (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء إنه خبير بما تفلون) (النمل : ٨٨)، وحديثه عن مهمتها في تثبيت الأرض وجعلها ثابتة غير مضطربة ولا مختلة فسوف يصل إلى التوحيد وحده دونما مشقة . ولو فكر في البحر وما فيه من أسرار ودلالات على قدرة الله ، وكيف حجز بقدرته طبقات البحر الواحد من الاختلاط بعضها ببعض رغم ما تحاوله الأمواج ، وكذلك منع بحكمة وقدرة البحر من الاختلاط بآخر وجعل بينهما حاجزا لا يتجاوزاه لوصل بسهولة ويسر إلى عقيدة لا إله إلا الله (زغلول النجار المقال السابق)، ولذلك عقبنا الآيات بالسؤال (أله مع الله؟) وتختتم بحقيقة جهل الكافرين (بل أكثرهم لا يعلمون) فلو علموا لقبوا بالحق والعدل وهو التوحيد .

قال تعالى: (أمن خلق السماوات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبأنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنتبوا شجرها أله مع الله بل هم قوم يعدلون* أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا أله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون* أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أله مع الله قليلا ما تذكرون* أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته أله مع الله تعالى الله عما يشركون* أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)(النمل : ٥٦ : ٤٦). ثم نتناقش الآيات أمرا فطريا في بني الإنسان ، فهم حينما يضطرون أو تنزل بهم نازلة لا يلجؤون لأحد غير الله تعالى ، يطلبون عونه ويستمدون مدده ، ويستصرونه ، ويجعلهم خلفاء الأرض ، وهذه نعمة أخرى يمتن الله بها على خلقه ، ولكن بني البشر قليلا ما يتذكرون ، ويستمر الحوار بالدلالات العقلية للوصول إلى الله وهو دليل الهداية ، فتتساءل من الذي يهديكم في ظلمات البر والبحر بما أهداكم من نجوم تنير الطريق وتعين على تحديد الاتجاهات فيسهل الوصول إلى المقصد ، فهل يمكن أن يدعي عاقل وجود إله غير الله تعالى؟ وإنك لترى حرص القرآن على هداية الناس باستخدام هذا الحوار فيثير في النفس الإنسانية مجموعة من الأسئلة التي إن فكر فيها عاقل فسيصل إلى الله ، فمن يبدأ الخلق ثم يعيده؟ ومن يرزقكم من السماء والأرض؟ أله مع الله؟ ، فإن ادعى باطلا أي مدع أن غير الله فعل ذلك فعليه أن يأتي بالدليل الساطع والبرهان القاطع وكل ذلك يحتاج إلى تفكير وبحث للوصول إلى الحق ، وهذا هو ما يرمي إليه القرآن ، في حوار هادئ يحترم عقل المخاطبين ، بل ويدعوهم إلى التفكير ، بل ويعلن في كثير من آياته أنه يمتدح الذين يفكرون قال تعالى:(وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون)(الجمعة: ٣١) ومن الآيات الدالة على ذلك:(النحل:٤٤) و(الأنعام:٩٩) و(البقرة:٤٦١) و(الحج:٦٤) و(العنكبوت: ٣٦) و (الجمعة: ٥) و(الرعد:٤) . ويعيب القرآن على الذين لا يستخدمون عقولهم في التفكير قال تعالى: (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا)(الفرقان: ٤٤)

وحوار القرآن في هذا الجانب حوار ينبغي أن يقف عليه كل من يتصدى لأمر الدعوة أو التعليم ، فهو منهج راق في الأسلوب ، لا يقبل الغليظ من القول في الحوار ، بل لا يعتمد

الحسن المقبول منها ولكنه يحصر أساليب الحوار والنقاش في الأحسن ، الأحسن فقط ، قال تعالى: (وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان ينزغ بينهم إن الشيطان كان للإنسان عدوا مبينا) (الإسراء : ٣٥) وجددير بنا أن نقف عند تعبير القرآن (وقل لعبادي) فاللفظ عام في كل عبد من عباد الله والخلق جميعا عباد له ؛ فيكون قول التي هي أحسن لعباد الله جميعا دون تفريق أو تمييز ، قال تعالى: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون)) (العنكبوت : ٦٤) وهذه الآية وإن قبل إنها نسخت بأية السيف فهي تبقى ضمن مرحلة التربية القرآنية للفرد المؤمن ليكون نموذجا حضاريا إنسانيا في تصرفاته ، فهو نموذج يحتذى في مواجهة النموذج الجاهلي القبيح .

وهو منهج يبحث على نقاط الالتقاء فهو يجمع ولا يشتت والآية السابقة دليل على ذلك ، وكذلك (آل عمران : ٤٦). وهو لا يقطع الطريق إلى الإيمان أمام من يناقشه بل يفتحه ، فلا يتعصب في دعوته مدلا بعلوه وفضله ، بل يدعوهم إلى الإيمان ونبذ كل مظاهر الشرك ، فإن أبوا فيطلب شهادتهم بأن من يتبعون القرآن هم المسلمون . وهو يحترس عند حديثه عن الأفعال السيئة لبعض أهل الكتاب فلا يترك فرصة للتعميم فهو منهج خاطئ في مقدماته خاطئ في نتائجه قال تعالى: (ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون)) (آل عمران : ٣١١). وهو منهج بعيد كل البعد عن السب أو الشتم يأباه ويمنعه ؛ فهو مع علمه ببطلان عقيدة المشركين ، وتأكده من عدم جدوى من يدعوهم من دون الله يرفض أن يسبهم أحد من المؤمنين ، ويخبرهم أن الحكمة من ذلك هي عدم إعطاء الجهلاء حجة أو مسوغا ليسبوا الله دون علم (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون)) (الأنعام ٨٠١).

وهو مع ذلك قوي الحجة قوي البرهان يلجم المعارضين ، ويأتي بالدلائل القاطع على بطلان ما يدعون ، قال تعالى: (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين)) (البقرة ٨٥٢) والآية تناقش قضية الألوهية مع من يدعيها ظلما وعدوانا في حوار هادئ يبين فيه أن الله هو الذي يحيي ويميت ، ولكن النمرود يتمادى في غيه وظلمه فيأتي برجلين يأمر بقتلهما ثم يعفو عن أحدهما ويأمر بقتل الآخر ثم يدعي لنفسه ما ليس لها يدعي أنه يحيي ويميت ، وهنا لا يناقشه إبراهيم في أنه لم يحيي ولم يميت ولكنه يأتي بما يخرس الخصم ويبين عجزه فيقول: (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) وعندها يظهر عجز المدعي بالباطل ما ليس له، وتؤكد بعد المناظرة أن الذي يحيي ويميت هو الذي يأتي بالشمس من المشرق ، وهو صاحب الكون المدبر لأموره المسير لكوأكبه ، فلا يستحق أحد أن يعبد من دونه (ابن كثير ٤١٣١ ، القرطبي ٤٨٢ ١٣ : ٦٨٢).

وهو منهج عملي يسهل تطبيقه والعمل به ، فهي هو إبراهيم أراد أن يعلم قومه التوحيد بشكل عملي فوقف يفكر بصوت عال وهو يدعوهم إلى التفكير للوصول إلى الحق ، قال

تعالى: (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين * فلما رأى القمر.....الآيات) (الأنعام : ٦٧ : ٩٧) وهذه الآيات تبين منهجا فريدا في التفكير المنطقي السليم الذي يصل بصاحبه إلى الحق ، فحينما يناقش إبراهيم عقيدة قومه في عبادة الأوثان من دون الله ، وعبادة الكواكب وهي من مخلوقات الله ، فانقل بين الكواكب يناقش قدرتها وحدودها واحدة تلو الأخرى حتى وصل إلى النتيجة الحتمية للتفكير المنطقي السليم وهي أن كل هذه الكواكب لا تملك لنفسها نفعا أو ضرا ولا تملك شيئا لغيرها كذلك ، إذن فلا يصح عبادتها ، بل ينبغي أن يتوجه الإنسان بالعبادة إلى الله وحده لا شريك له ، وبهذا المنطق يصل إبراهيم إلى الحقيقة التي لا جدال فيها ، ويدعو إليها قومه ، ويعلن استمساكه واستعصامه بها ويبتدأ من كل ألوان الشرك وأهله (القرطبي ٢٥١٢ ، ابن كثير ٢٥١٢).

ويروي لنا القرآن موقفا آخر لإبراهيم عليه السلام يوجه به الدرس إلى من يتلقى القرآن الكريم ، وفي هذا الموقف يعرض الإيمان بطريقة حسية ملموسة ، فلا يدع في القلب ريبا ولا في النفس تردد أو حيرة قال تعالى: (وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم)(البقرة : ٠٦٢) منهج استعراض دلائل القدرة:

وهذا المنهج القرآني يقرره القرآن الكريم نفسه ، ويعلن الهدف منه صراحة دون حاجة إلى تفكير أو تفسير ، قال تعالى: (سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) (فصلت : ٣٥) فالآية واضحة تقرر كتاب الكون المفتوح بما فيه من آيات تدل على الخالق الأحد الحق ، وليس كتاب الكون فحسب بل إن الإنسان نفسه مليء بالآيات الدالة على خالقه سبحانه وتعالى ، وتؤكد الآيات أن الهدف الرئيس من ذلك هو أن يتأكد الناس أن الله وحده هو الحق وما عداه من آلهة مدعاة باطل لا أساس له من الصحة .

يتبع القرآن الكريم أسلوبا يستطيع مخاطبه في كل زمان أن يصل إلى فهم يوصله إلى الحق ، فالقرآن كتاب هداية للعالمين ، ومع تسليمنا بأنه ليس كتابا في العلوم الطبيعية ، ولسنا مطالبين بالبحث عن رابط بين القرآن والعلم ، فإننا نجد في القرآن العديد من الإشارات إلى الآيات الكونية التي وقف عليها العلماء وتأكدوا من صحتها لا يختلف في ذلك مسلمهم عن غير المسلم ، وهو مع ذلك يصل عن طريق نفس الآيات بعقل البدوي البسيط إلى حقيقة التوحيد ، ومثال على ذلك حديث القرآن الكريم عن خلق السماء وفي تشجيع الإنسان علي التفكير والتدبر في خلق السماوات والأرض .

يقول ربنا تعالي: (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب* الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلي جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار) (آل عمران:٠٩١-١٩١).

يؤكد القرآن الكريم علي ما في السماوات والأرض من أدلة الخلق والإفناء والبعث، وكذلك يؤكد علي ما في السماوات والأرض من الأدلة، التي تنطق بطلاقة القدرة الإلهية في خلقهما وإبداعهما، كما تنطق بحتمية إنفائهما، وإعادة خلقهما من جديد في صورة غير التي نراها فيها اليوم، و يؤكد القرآن الكريم علي أن الله تعالي هو خالق السماوات والأرض وخالق كل شيء، وذلك في عدد كثير من الآيات التي منها قوله تعالي: (وهو الذي خلق السماوات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير) (الأنعام: ٣٧). وقد أكد القرآن الكريم هذه المعاني في آيات كثيرة منها: (العنكبوت: ٤٤) و(الروم: ٨ و ٢٢) و(التغابن: ٣) و(الزمر: ٥) و(غافر: ٧٥) و(الدخان: ٨٣ و ٩٣) و(الشوري: ٩٢).

وقد جاءت مادة خلق بمشتقاتها في القرآن الكريم مائتين وإحدى وستين (١٦٢) مرة، لتأكيد أن عملية الخلق هي عملية خاصة بالله (تعالى) وحده، لا يشاركه فيها أحد، ولا ينازعه عليها أحد، ولا يقدر عليها أحد غيره إلا بإذنه، كذلك وردت لفظة السماء في القرآن الكريم بالإنفراد والجمع في ثلاثمائة وعشر (١٠١٣) مواضع، منها مائة وعشرون (١٠٢١) مرة بصيغة الإفراد (السماء)، ومائة وتسعون (١٠٩١) مرة بصيغة الجمع (السماوات) معرفة وغير معرفة، كما وردت لفظة الأرض بمشتقاتها في أربع مائة وواحد وستين (١٦٤) موضعا وذلك في مقامات كثيرة تؤكد أن الله (تعالى) هو خالق السماوات والأرض، وخالق كل - ١٢ مايو - شيء ، (مقال أ. د. زغلول النجار بجريدة الأهرام المصرية العدد: ٥٢١ : ١٠٠٢). من مثل قوله تعالي: (ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو علي كل شيء وكيل) (الأنعام : ٢٠١). وقوله تعالي: (إنا كل شيء خلقناه بقدر) (القمر: ٩٤) وقد أفاض القرآن الكريم في عرضه لدلائل القدرة لحسم قضيتي الخلق والبعث بنسبتهما إلي الله تعالي وحده، وذلك لأن هاتين القضيتين كانتا من أصعب القضايا التي خاض فيها الجاحدون والمنشككون بغير علم ولا هدي عبر التاريخ، ولا يزالون يستخدمون هذا الجحود والإنكار في معارضة قضية الإيمان بالله الخالق البارئ المصور، ويرد عليهم القرآن الكريم بقول الحق : (أمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون) (النحل: ٧١). ويكرر القرآن التأكيد علي هذا المعنى فالعديد من الآيات منها: (الطور: ٥٣ و ٦٣) و(يونس: ٤٣) (العنكبوت: ٩١، ٩٢) وكل هذه الآيات إنما تأخذ بيد الإنسان للوصول إلى الله تعالي خالق كل شيء ومليكه . لتبقي هذه الومضة القرآنية الباهرة مع غيرها من الآيات القرآنية، شهادة صدق بأن القرآن الكريم كلام الله، وأن سيدنا ونبينا محمدا (صلي الله عليه وسلم) كان موصولا بالوحي، معلما من قبل خالق السماوات والأرض، وأن القرآن الكريم هو معجزته الخالدة إلى قيام الساعة. (زغلول النجار المقال السابق)

ومن دلالات القدرة التي وفاها القرآن الكريم في هذا الاتجاه دور الجبال في إرساء الأرض وجعلها صالحة للسكنى والإعمار ، (والجبال أرساها * متاعا لكم ولأنعامكم) (النازعات : ٢٣، ٣٣) هاتان الآيتان الكريمتان وردتا في مطلع الثلث الأخير من سورة النازعات، وهي سورة مكية، تعني - كغيرها من سور القرآن المكي - بقضية العقيدة في المقام الأول ، والعقيدة هي أساس الدين، وهي من القضايا الغيبية غيبة مطلقة ، ولذلك فالإنسان محتاج

فيها دوماً إلي بيان من الله ، بيانا ربانياً خالصاً لا يداخله أدنى قدر من التصورات البشرية وهل خلق الإنسان أشد إنجازاً من خلق السماء التي بناها بدقة فائقة وإحكام يعجز البشر - رغم تقدمهم العلمي عن إدراك الكثير من حقائقه ، وكلما اكتشف العلماء اكتشافاً ، أو أدركوا حقيقة من حقائق هذا الإبداع علموا أنهم يجهلون الكثير ، وأن علمهم لا يساوي ذرة من علم الخالق المبدع ، وهم في ذلك يستوي مؤمنهم وغير المؤمن ، وهل خلق الإنسان أشد إنجازاً من دحو الأرض، وإخراج كل من مائها ومرعاها من داخلها؟ وهل هذا المخلوق الضعيف أشد خلقاً من إرساء الجبال علي سطح الأرض، وإرساء الأرض بالجبال كي لا تميد ولا تضطرب بسكانها تحقيقاً لسلامة العيش عليها؟ وهذه التساؤلات يوردها القرآن الكريم لعل منكري البعث من الطغاة والمتجبرين في الأرض أن يجدوا فيها ما يمكن أن يعينهم علي إدراك شيء من مظاهر القدرة الإلهية المبدعة في الكون والتي تؤكد علي حقيقة الخلق كما تؤكد علي إمكانية البعث بل علي ضرورته وحتميته .

منهج ضرب الأمثال

وبهذا المنهج يسلك القرآن أسلوباً جديداً في غرس العقيدة ، فهو يحاور العقل ويحرك الحس والعاطفة ، ويستخدم المخزون الثقافي المعروف لدى البشر ؛ ليقرب الصورة إلى ذهن المتلقي ، فيثور وجدانه ، ويفكر بعقله ، وينقاد لفطرتة فتهديه إلى الله ، كل ذلك يفعله القرآن في أسلوب يأسر القلوب ، ويقود صاحبها إلى الإيمان دون أن يدري ، لولا أن بعض المخاطبين ممن لم يرد الله هدايتهم ، يغلبه كبره أو تعصبه الأعمى لدين الأجداد ، أو يخشى ضياع دنياه سواء بضياع المنصب والجاه والوجاهة أو بضياع مصدر جلب المال لهم حسب اعتقادهم ، فهم سيفقدون ما يقدمه للآلهة المزعومة من الهدايا والقرابين ، فيقطعون علي أنفسهم الطريق إلى تنوق طعم الإيمان ، ولا يجدون وصفاً لما كانوا فيه من حالة روحانية توشك أن تصل بهم إلى النور لا يجدون سوى وصفها بالسحر قال تعالى: (وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب)(ص: ٤) و قال تعالى: (أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون إن هذا لساحر مبين)(يونس : ٢) و قال تعالى: (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قالوا ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم وقالوا ما هذا إلا إفك مفترى وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين)(سبأ: ٣٤) و قال تعالى: (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للحق لما جاءهم هذا سحر مبين)(الأحقاف : ٧) و قال تعالى: (ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وإنا به كافرون)(الزخرف : ٠٣) والآيات في هذا الصدد كثيرة ولا مجال لسردها ، ولكن يجدر بنا أن نقرر ما استقرأناه من القرآن الكريم في هذا الخصوص ، فإنه يوضح لنا أن منهج الكفار تجاه الرسل واحد وهو الكفر واتهام الأنبياء بالسحر ، ونستنتج من ذلك أن الخطاب الإلهي في مجمله يتفق في أسلوبه الأخاذ الذي يجذب النفس نحو الإيمان في حالة روحية لا يصل إليها إلا من قدم الخير فشرح الله صدره للإيمان ، قال تعالى: (كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون)(الذاريات : ٢٥) . وهكذا فإن القرآن الكريم يتبع خطى واضحة ومعالم مرسومة لبناء هذه الشخصية المؤمنة ، لتكون صالحة في نفسها ، مفيدة لغيرها ، مصلحة ما حولها ، وهي

في كل ذلك تعبد ربها .

الخاتمة

لقد أوضحت هذه الدراسة أهمية التخطيط الاستراتيجي لمستقبلنا ، وأوضحت كذلك أن الإسلام وكتابه الخالد القرآن الكريم يوليان هذا الأمر اهتماما عظيما ؛ فقد رأينا القرآن يربي الإنسان تربية مخطط لها من قبل من ؛ فمع أنه تعالى غني عن الأخذ بالأسباب لا مواضع متعددة فإنه تعالى يدبر يحتاج إلى التخطيط وهو ما نص علي القرآن صراحة في لدعوته الأسباب الكفيلة بإنجاحها ، ويكيد أعداؤه لدينه فيكيد كيذا يفسد كيدهم ويجعله عقبا لا جدوى له ولا ثمر . وقد حاولت الدراسة الوقوف على أسباب نزول القرآن الكريم منجما ، والحكمة الكامنة وراءه ، كما تعرضت لمناهج القرآن في بناء الفرد والمجتمع ، وخلصت إلى أن القرآن لم يكن يتخبط في مراحل نزوله بين ناسخ ومنسوخ بل كان ينزل وفق خطة مرسومة من لدن حكيم خبير ، ولأننا نحن أحوج إلى التخطيط والتدبير وتطوير الخطط لتوافق الأحداث والأزمان ؛ فقد أوصت الدراسة بإعادة النظر في الدرس القرآني لنستتبر به في دربنا لإعمار الدنيا وإصلاح الآخرة .

المراجع :

- ١- ابن أبي شيبة الكوفي محمد بن أبي شيبة الطبعة الأولى تحقيق كمال يوسف الحوت ، الرياض ١٤٠٩ هـ .
- ٢- ابن حبان محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبُد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي، المسند الصحيح الطبعة الثانية تحقيق سيد الأرنؤاطي بيروت ١٤١٤هـ .
- ٣- ابن رشد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الاندلسي، أبو الوليد: الفيلسوف بداية المجتهد ونهاية المقتصد الطبعة الأولى ، تحقيق طه عبدالرؤف سعد القاهرة ١٩٨٩ م .
- ٤- ابن كثير القرشي عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر البصري ثم الدمشقي ، تفسير ابن كثير بدون تحقيق بيروت ١٤٠١هـ .
- ٥- ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفرقي، لسان العرب بيروت بدون تاريخ .
- ٦- أبو السعود العمادي ، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم بيروت بدون تاريخ .
- ٧- أبو زهرة التعاون الاجتماعي في الإسلام إسطنبول ١٩٩٣ م .
- ٨- أبو عَوَانة الأسفراييني محمد أبو عَوَانة ، تحقيق أيمن الدمشقي بيروت ١٩٩٨ م .
- ٩- أسد محمد رسالة القرآن الترجمة التركية ، جاهد كويتاك و أحمد أرتورك .
- ١٠- الألويسي أبو الفضل ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ، بيروت بدون تاريخ .
- ١١- البخاري أبو عبد الله صحيح البخاري الطبعة الثالثة، تحقيق مصطفى الديب بيروت ١٤٠٧ هـ .
- ١٢- البغوي أبو أحمد معالم التنزيل ، الطبعة الثانية بيروت ١٤٠٧ هـ البيضاوي ، تفسير البيضاوي ، تحقيق عبد القادر حسوني . بيروت ١٤١٦ هـ .
- ١٣- الجوهري إسماعيل بن محمد ، الصحاح مصر بدون تاريخ. الجوزي ، عبد الرحمن ، زاد المسير الطبعة الثالثة بيروت ١٤٠٤ هـ .
- ١٤- البيهقي ، أبو بكر سنن البيهقي الكبرى ، تحقيق عبد القادر عطا مكة ١٤١٤ هـ .

- ١٥- الترمذی، أبو عیسی محمد بن عیسی بن سؤرة بن موسی بن الضحاک، سنن الترمذی تحقیق محمد شاکر بیروت بدون تاریخ .
- ١٦- الثعالبی محمد بن مخلوف الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن ، بیروت بدون تاریخ .
- ١٧- الحسینی محب الدین محمد مرتضی ، تاج العروس بیروت ١٩٩٤ .
- ١٩- الدارمی أبو محمد سنن الدارمی ، الطبع الأولى ، تحقیق فواز الزمرلی و خالد العلیمی بیروت ١٤٠٧هـ .
- ٢٠- الرازی فخر الدین مفاتیح الغیب الطبعة الأولى بدون تحقیق بیروت ١٩٩٠ م .
- ٢١- الزحلی ، أ. د وهبة بن مصطفى ، الفقه الإسلامي دمشق بدون تاریخ .
- ٢٢- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن شداد بن عمرو، الأزدي سنن أبي داود تحقیق محيي الدين عبد الحميد ، مصر بدون تاریخ .
- ٢٣- الشيبوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، تفسير الجلالين ، الطبعة الأولى القاهرة بدون تاریخ .
- ٢٤- الصابوني محمد علي ، صفوة التفاسير ، دار سعادت ، إسطنبول بدون تاریخ .
- ٥٢- الصنعاني عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري ، تفسير القرآن تحقیق مصطفى مسلم الطبعة الأولى الرياض ، ١٤١٠ هـ .
- ٦٢- الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب ، أبو جعفر ، جامع البيان في تأويل القرآن ، بيروت ٥٠٤١ هـ .
- ٧٢- الفيروزآبادي محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر ، أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي ، القاموس المحيط، مصر ٣١٩١ م .
- ٨٢- القرطبي أبو عبد الله تفسیر القرطبي ، تحقیق أحمد البردوني القاهرة ٢٧٣١هـ .
- ٩٢- النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، أبو جعفر معاني القرآن الكریم تحقیق محمد علي الصابوني مكة ٩٠٤١هـ .
- ٠٣- النسفي عبد الله بن أحمد بن محمود ، أبو البركات تفسیر النسفي بدون تاریخ .
- ١٣- الواحدی علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدی، النيسابوري، الشافعي (أبو الحسن) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز الطبعة الأولى ، تحقیق صفوان عدنان الداودي بیروت - دمشق ٥١٤١ هـ .
- ٢٣- تشاغ آلتاي نشأت تاریخ العرب قبل الإسلام أنقرة ١٧٩١ م .
- ٣٣- دوغرو ل عمر رضا تاریخ أديان الأرض الطبعة الثانية إسطنبول ٣٥٩١ م .
- ٤٣- قطب سيد ، في ظلال القرآن الطبعة الرابعة والعشرون القاهرة ٥٩٩١ م .
- ٥٣- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري الجامع الصحيح تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي ، بیروت بدون تاریخ .
- ٦٣- هارون عمر فاروق ، نظرة النصارى للإسلام الطبعة الأولى إسطنبول ٣٩٩١ .
- ٧٣- سابق سيد فقه السنة الطبعة الثالثة القاهرة ٢١٤١هـ .

MİLASLI DR. İSMAIL HAKKI'NIN ESERLERİNDE HİRİSTİYANLIK

Resul ÇATALBAŞ*

Öz

Dr. İsmail Hakkı (1870-1938), Muğla'nın Milas ilçesinde doğmuştur. İlköğrenimini burada tamamladıktan sonra İstanbul'da tıp eğitimi almış ve değişik resmi görevlerde bulunmuştur. Tıp Doktoru olmasına rağmen yaşadığı dönemde yapılan dini birçok tartışmaya katılmış ve eserler kaleme almıştır. Milaslı'nın Anglikan Kilisesi'nin sorularına cevap olarak yazdığı '*Hakikat-i İslam*' eseri, '*Hiristiyanlık ve Müslümanlık*' adlı karşılaştırmalı çalışması ve '*Kuran'a Göre Hz. İsa'nın Babası*' adlı eseri ile Türkiye'de Dinler Tarihi alanında yapılan çalışmalara katkı sağlamıştır.

Anahtar Kavramlar: Milaslı, Dr. İsmail Hakkı, Hakikat-i İslam, Anglikan Kilisesi, Hristiyanlık, Dinler Tarihi.

Abstract

Christianity in the Works of Milaslı Dr. İsmail Hakkı

Dr. İsmail Hakkı (1870-1938) was born in the town of Milas, Muğla. After graduating from the primary school in Milas, he trained in medicine in İstanbul and he has served in various official tasks. Although he was a doctor of medicine, he participated in many religious discussion and wrote many works in his period. He has contributed to the field of history of religions in Turkey with the works written in response to questions from the Anglican Church '*Hakikat-i İslam (Truth of Islam)*', a comparative study on '*Hiristiyanlık ve Müslümanlık (Christianity and Islam)*' and the work '*Kuran'a Göre Hz. İsa'nın Babası (Father of Jesus According to Qur'an)*'.

Key Words: Milaslı, Dr. İsmail Hakkı, Hakikat-i İslam, Anglican Church, Christianity, History of Religion.

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; irresul@gmail.com

Giriş

Dr. İsmail Hakkı, 1870 yılında Muğla'nın Milas İlçesinde dünyaya gelmiştir. Tıp Fakültesi'ni 1888'de İstanbul'da bitirmiştir. İlk resmi görevi belediye hekimliğidir. Kısa dönem iskân müdürlüğü de yapmıştır. Şam tıbbiyesinde, genel patoloji ve Fransızca öğretmeni olarak görev yapmış sonrasında buranın müdürü olmuştur. İnebolu Frengi Hastanesi hekimliği, Beyrut sıhhiye müfettişliği, Batı Anadolu Sıhhiye Müfettişliği ve Çanakkale sıhhiye müdürlüğü gibi muhtelif görevleri olmuştur. Daha sonra "Milaslı" soyadını almıştır. Bitlis sıhhiye müdürlüğünden 1929 yılında emekli olmuştur. Bundan sonra Milaslı, bilim dünyamıza tıp, din ve dil alanlarında önemli eserler kazandırmış ve 1938 yılında İstanbul'da ölmüştür (Türk Ansiklopedisi), (Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi).

Milaslı, eserlerinde öncelikle dönemin popüler tartışma konuları arasında yer alan "Müslümanların Avrupalılardan geri kalması" meselesine değinmiştir. Geri kalışın sebebini bizatihi dinin (İslam'ın) kendisi olarak görenlere karşı çıkmıştır. O, başka milletlerin ileri gitmediğini, bilakis Müslümanların geri kaldığını belirtmiştir (Milaslı 1919e: 86-87). Hatta Avrupalıların ilerlemesini, Endülüs'teki İslam medreselerinde Avrupa'dan gelen Hıristiyan talebelerin ilim öğrenip uyanmalarına, Haçlı seferleri ile de bu uyanışın kuvvet bulmasına ve matbaanın icadına bağlayarak, Batı'nın Müslümanlar sayesinde ilerlemiş olduğunu iddia etmiştir (Milaslı 1919d: 56-59), (Milaslı 1946: 3). Milaslı "*Kuran'ın ilk emrinin "oku" olduğunu ve birçok ayetleri ilim tahsilini amir olduğundan okuyup yazmak uğrunda büyük himmetlerde bulunan ilk Müslümanlar o vakit cehalet içinde bulunan Hıristiyanları mağlup etmişlerdir.*" demiştir. Ona göre İslam'ın muktezası ilmüirfan, adlühisan, intizam ve umrandır. Her türlü terakkinin mebdei budur. Batılı düşünürler, dinlerindeki akla ve mantığa uymayan sözler sebebiyle dinlerine inanamaz olmuşlardır. Bu durum ülkemizde münevver geçinen taklitçilere sirayet etmiş ve "bu asırda dinle ileri gidilmiyor" demelerine sebep olmuştur. Ancak ona göre bu iddia da bulunanlar İslam dininin hakikatini anlayamamış, gafil insanlardır (Milaslı 1946: 4). Milaslı, geri kalmamızın sebebi olarak; ahlak, içtihat kapısının kapalı olması, ulemanın dini yanlış anlaması, kadınların tesettürlü olması ve kadere iman gibi sebeplerin gösterilmesine karşı çıkmıştır (1919f: 101-104). Ona göre İslam dünyasının geri kalmasını sadece Türklere yüklemek de yanlışır. Geri kalmanın bir başka sebebi, halkın ve buna paralel olarak başa gelen hükümetlerin de bozulmasıdır (Milaslı 1919e: 87-88).

Milaslı'nın üzerinde durduğu konulardan birisi de çağdaşlaşmadır. Çağdaşlığın hayattan din ve ahlaki çıkarmak demek olmadığını, asıl çağdaşlığın dinini, ahlakını, gelenek ve göreneklerini muhafaza etmek, İslam'ı tam yaşamak ve çağın ilerlemiş milletlerinin tekniğini almakla mümkün olacağını söylemiştir. Çağdaşlık tabirinin, “*Halkı yanılmak ve herkese güya bu zamanda adam yerine konmamız için biz Müslümanların mutlaka dini devletten ayırmamız, dini hiçbir işe karıştırmamamız daha doğrusu bütün bütün atmamız lazım geleceği fikri vermek için kurulmuş bir hile.*” olarak kullanıldığını söylemektedir (Milaslı 1919a: 168-171). Çağdaş milletler, dini hayattan çıkarmamış, aksine resmi ve gayri resmi hayatı dine bağlamışlardır. Başta İngiltere olmak üzere ülkemizdeki Avrupalı, Amerikalı, Katolik ve Protestan gruplar buna en güzel örnektir (Milaslı 1919b: 191-193).

Dini alandaki tartışmalarla beraber Tanzimat'tan itibaren gerek dil ve gerekse imla konusunda da tartışmalar yapılmıştır. Milaslı'nın dil konusu ile ilgilenmesinin sebebi Müslümanların geri kalmasını yazı meselesine bağlamasındandır. Milaslı, büyük bir filozofun: “bana mükemmel bir elifba verin, ben de size mükemmel bir medeniyet vereyim” dediğini belirterek, milletimizin terakkisini alfabeye bağlı olduğunu söylemiştir (1919g: 119-122). Milaslı bu çerçevede herkesi okur-yazar yapmanın çarelerini aramıştır.

Osmanlı devletinin son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış bir bilim adamı olan Milaslı'nın eserleri, bu dönemlerde yapılan tartışmaların canlı şahididir. Makalede Milaslı'nın eserlerinde Hıristiyanlık konusu incelenmektedir. Böylelikle yakın tarihimizde yaşanan dini tartışmalar ve Milaslı'nın dinler tarihi çalışmalarına katkılarını ortaya koymak mümkün olabilecektir.

1. Milaslı Dr. İsmail Hakkı'nın Yayımlanmış Eserlerinde Hıristiyanlık

Milaslı'nın Hıristiyanlık konusunda öne çıkan 3 kitabı bulunmaktadır. Başta Anglikan¹ Kilisesi'nin sorularına cevap olarak yazdığı “*Hakikat-i İslam*”, karşılaştırmalı çalışması “*Hıristiyanlık ve Müslümanlık*” ve “*Kuran'a Göre Hz. İsa'nın Babası*” adlı kitaplarında ve farklı eserlerinde Hıristiyanların inançlarına değinmiştir.

1 Türkçeye “Anglikan” olarak geçen “Anglican” kelimesi Latince İngiliz anlamına gelen “Anglicanus” kelimesinden gelmektedir. Bu bağlamda Anglikan Kilisesi tabiri İngiltere Kilisesi ile aynı anlama gelmektedir. (Wand 1961: xiii).

Milaslı'nın bu alandaki eserlerinden ilki olan *Hakikat-i İslam*'ı 1925 yılında yayımlamıştır. Bu eserin içeriğinde, İngilizler'in İstanbul'u işgalinden sonra İngiltere'deki Dinler Külliyesi Cemiyeti'nin Yazı İşleri Müdürü Mr. Arthur Bouthwood'un gönderdiği mektupta yer alan sorulara verilen cevaplar yer almaktadır. Bouthwood'un Anglikan Kilisesi adına Şeyhülislamlık makamına gönderdiği bu mektupta;

1-Hz. Peygamberin dini nedir?

2-Bu din fikir ve hayata neler bahsediyor?

3-Zamanımızın çeşitli sıkıntılarını nasıl tedavi ediyor?

4-Dünyayı gerek daha iyi, gerek daha fena bir surette değiştiren siyasi ve manevi güçlere ne diyor?

Soruları yer almakta ve bu sorulara asıl dini geleneklere riayet etmek koşuluyla ilk önce 30 bin kelimeyle cevap istenmiş daha sonra bu cevabın 50 bin kelimeye kadar çıkarılabileceği belirtilmiştir. Dönemin Şeyhülislamı Haydarizade İbrahim Efendi de en önemli ilmi kurul olan Dar'ul Hikmeti'l İslamiye heyetine soruları cevaplaması için havale etmiştir (İzmirli 1995: XLV-XLVI). Kurulda yer almayan Milaslı, sorulara herhangi bir resmi görevlendirme olmaksızın, çevresindekilerin telkiniyle cevap yazmıştır (1925-27: 2). Osmanlıca olan bu eser, İstanbul'da Hilal Matbaası tarafından 221 sayfa olarak basılmıştır.

Milaslı, *Hakikat-i İslam* eserinde Anglikan Kilisesi'nin sorularını ayet-i kerimeler, hadis-i şerifler ve İslam âlimlerinin görüşlerinden örnekler vererek cevaplandırmıştır. Eserde Tevrat ve İncil'den alıntılar da yapılmıştır. Eserin çoğunluğu birinci sorunun cevabına ayrılmıştır. Milaslı, "Hz. Peygamberin dini nedir?" sorusuna cevap olarak İslam dininin tarifini yapmış ve gayesini açıklayarak cevap vermeye başlamıştır. Milaslı, Peygamber efendimizin (SAV) getirmiş olduğu dinin, her yerde ve her zamanda, her sınıf ve tabakadan bütün insanlara şamil, insanın fitratına uygun inanç ve ibadetleri içeren, insanlar arası ilişkileri en güzel şekilde düzenleyen ilahi bir din olduğunu söylemiştir (1925-27: 3). İnsanlığın selametini esas maksat yapan bu din, hem dünya hem de ahiret saadetini temin etmek gayesindedir. İslam'ın esaslarını öğrenmek için Peygamberimizin sünnetine müracaat etmek gerekir. İslam'ın iman ve amel üzerine kurulduğunu ifade eden Milaslı, Kuran, sünnet, icma ve kıyas kavramlarını ve dindeki yerlerini açıklamaktadır. İlk inen ayetleri bir tohuma benzetmekte ve nasıl ki küçük bir tohum büyük bir ağaç oluyorsa,

onun gibi İslam'ın da ilk ayetler üzerine bina edildiğini vurgulamaktadır. İslam'ın ilk emrinin “oku” olduğunu ve dinen öğrenmenin farz olduğunu belirterek Kuran'dan örnekler vermekte, dinin, ilim ve ihlâs gibi konulardaki prensiplerini anlatmaktadır. Burada Fatiha ve Bakara surelerinin ilk ayetleri hakkında izahlarda bulunmaktadır. Daha sonra imanın şartlarını, ibadetleri ve İslam'ın şartlarını ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Kuran'ın mucizeleri, Hz. İsa ve Hz. Âdem hakkındaki görüşlerini ifade etmektedir. Milaslı, şefaatin hak olduğunu ve insanın bir fiil işlemeye iten niyetinden mesul olduğunu belirtmiştir. Daha sonra ibadetlerin en önemlisi olarak gördüğü namaz üzerinde durmuş ve namaz çeşitlerini açıklamıştır. Nefsin tezkiyesi ve derecelerine de değinmiştir. Milaslı, rızıklardan infak başlığı altında zekât ve sadaka üzerinde durmaktadır. Zekâtın farz oluşu, zekât verilecek kişiler ve zekâtın verileceği mallar hakkında bilgiler vermektedir. Daha sonra oruç ve hac ibadetlerini anlatmaktadır (Milaslı 1925-27: 8-98). Bununla birlikte dünya ve ahiret işlerinin yolunda gitmesi, âlemin nizamının muhafazası için gerekli beş esas (zaruret-i hamse) bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar nefsin, aklın, neslin, malın ve dinin korunmasıdır diyerek bu esasları ayet ve hadisler çerçevesinde detaylı olarak açıklamaktadır. İslam dini nefsin muhafazası konusunda insan hayatına önem vermekte ve bir insanı öldürmeyi tüm insanları öldürmek gibi görmektedir. Burada köleliğe de değinmektedir. Milaslı, aklın korunması ile ilgili olarak “Din akıldır, akıl dindir.” sözünü örnek vermekte ve aklı, insanın temeli olarak görmektedir. Nesebi muhafaza konusunda, nikâh, aile hayatı ve çocukların yetiştirilmesi üzerinde durmaktadır. Boşanma ve çok evlilik ile ilgili hususlara değinmektedir. Malın korunması konusunda, Kuran'da mal ve servetin “hayr” kelimesi ile ifade edildiğini söyleyen Milaslı, “Salih mal, salih adam için ne iyidir.” hadisini örnek vermektedir. Zenginlik ve fakirlik kavramları üzerinde durarak zenginliğin Müslüman için daha hayırlı olduğunu belirtmektedir. Son olarak dinin korunmasının imanın, vicdanın ve ruhun korunması anlamlarına geldiğini söylemektedir. Vazifelerin ehline verilmesi, adalet ve hâkimiyet-i millîye kavramlarının açıklaması ile birinci sorunun cevabını tamamlamaktadır (Milaslı 1925-27: 98-162).

Milaslı “Bu din fikir ve hayata ne bahşetmiştir?” şeklindeki ikinci soruya cevap olarak, İslam'ın fikir hayatına kazandırdıklarını anlamak için, ilk ortaya çıktığı zamanlardaki dünyanın durumuna bakmak gerekir demiştir. Cahiliye toplumunda kız çocuklarını diri diri toprağa gömen ve puta tapan insanların İslam ile birlikte salih birer insan haline gelmesi, bu dinin sosyal hayata neler bahşettiğinin en güzel örneğidir (Milaslı 1925-27: 163). Milaslı, daha

sonra bu soruya “İslam, fikre istiklal ve özgürlük, sıhhat ve selamet, ulviyet ve metanet, hayata nur ve marifet, tesanüd ve müşareket, nizam ve emniyet, müsavvat ve hürriyet, adalet ve hâkimiyet hâsılı madde ve manayı birleştiren nezih ve salim, tatlı ve mutmain medeni bir hayat tarzı sunmaktadır” cevabını vermektedir. Ayrıca Milaşlı, vahiy ve keramet kelimeleri üzerinde durmakta, tasavvufi bakış açısıyla tarihten örnekler vermekte, Kuran’ın geçmiş kavimlerden misaller getirdiğini bunlardan ibret alınması gerektiğini belirtmektedir (1925-27: 163-178).

“İslam dini zamanımızın (mazahim-i mütenevvasına) çeşitli sıkıntılarını nasıl (çarefzas oluyor) tedavi ediyor?” şeklindeki üçüncü soruya Milaşlı, İslam’daki ibadet ve emirlerin toplumda meydana getirdiği güzel sonuçları anlatarak cevaplandırmıştır. Dünyada sıkıntının her zaman var olduğunu ve olacağını ancak bugünkü sıkıntıların fazla ihtişam arzusundan geldiğini belirtmiştir. İslam’ın iktisada dair prensiplerini öne çıkartarak; dinimizin herkese istediği gibi yemek, içmek, giyinmek ve süslenmek hakkını verdiğini ancak israfı yasakladığını ifade etmiştir. İslam’ın faizi yasakladığını buna karşılık yardımlaşma, zekât ve sadaka gibi mali yükümlülüklerin toplumda anlaşmazlıkları önleyerek barış ve kardeşliği sağladığını söylemiştir (Milaşlı 1925-27: 179-183).

“Dünyayı daha iyi veya daha kötü (teglip eden) bir surette değiştiren (ruhi) manevi ve siyasi (kuvve için) güçlere ne diyor?” şeklindeki dördüncü soruya Milaşlı, insanların değişik ırklardan olmasının İslam’a zarar vermediğini, Arap, Türk, İngiliz ve diğer milletlerden hiçbirisinin ırklarından dolayı büyütülmeyeceğini, esas büyüklüğün takvada olduğunu vurgulayarak cevaplandırmıştır. Milaşlı, “İslam dini, insanları en güzel şekilde idare etme esaslarını tespit ederek ortaya koymuş, meydana gelebilecek aksaklıkları da göz önünde bulundurarak, onlara karşı en adil çareleri düşünmüş ve bunları uygulamaya koymuştur” demektedir. Milaşlı, İslam’ın yönetim tarzını ve uygulamalarını izah etmekte ve Peygamberimizin (SAV) Medine’deki Evs ve Hazrec kabileleri arasında var olan düşmanlığı, Ensar-Muhacir kardeşliği ile ortadan kaldırmasını bu konudaki en önemli örnek olarak zikretmektedir. Milaşlı, İslam’ın Müslüman ve gayrimüslim herkesin vicdan ve ibadet hürriyetini savunduğunu, bu yönüyle dinin, adalet, şefkat ve güzel muameleyi esas aldığını vurgulamıştır. En cahil kavimlere karşı vaaz ve nasihatle, irşad ve ikna ile davranılacağını belirten İslam, neden cihada izin veriyor? sorusuna karşılık Milaşlı, cihadın savaş olarak anlaşılması gerektiğini, haksız

yere kimseye savaş açılmayacağını, sadece savunma ve fitne çıkarıcı toplumlara karşı cihat yapılabileceğini söylemektedir (1925-27: 184-217). Milaslı, Anglikan (İngiliz) Kilisesi'nin sorularına cevap verdikten sonra gayet mühim bir sual başlığı ile İslam âleminin günümüzde niçin fakr-u zaruret içerisinde olduğunu ve Müslümanların neden geri kaldığını araştırmaktadır. Bunun sebebinin diğer eserlerinde olduğu gibi dinimiz değil, Müslümanların kendisi olduğunu savunmaktadır (Milaslı 1925-27: 217-221).

Milaslı, Tevhid-i Efkâr gazetesinin 7 Şubat 1922 tarihli 29 numaralı nüshasında yayımlanan "Haml-i Meryem" adlı yazısının Türk, Arap, Acem ve muhtelif milletlerden birçok ilim erbabının beğenisini kazandığını, bununla beraber birçok tenkide (Bektaş 2006) de maruz kaldığını belirtmiştir (Milaslı 1934: 3). Bunun üzerine Milaslı, uzun çalışmalar yapmış ve tenkitlere cevap verdiği *Kur'an'a Göre Hazreti İsanın Babası* adlı Türkçe kitabını 88 sayfa olarak 1934 yılında yayımlamıştır.

Milaslı, İslam ulemasından duyduğu Hz. İsa'nın Cebrail'in üflemesi ile mucizevî olarak babasız dünyaya gelmiş olduğu fikrine inanmamıştır. O, Hz. İsa'nın herkes gibi insan bir anadan ve babadan doğduğunu, bununla beraber herkes gibi öldüğünü savunmuştur. Bunu değişik sohbetlerinde söylemiş ancak herhangi bir şey yazmamıştır. Bir gün bindiği vapurda Tevhid-i Efkâr gazetesinde "Miladî İsa" yazısı gözüne çarpmış ve daha fazla bilgi almak için gazetenin idarehanesine gitmiştir. Gazetede Ömer Rıza ve Mehmet Ali Ayni Bey arasında konu ile ilgili "Milad-ı İsa" bahsinin cereyan ettiğini öğrenmiştir. Bundan sonra Milaslı makaleyi yazmaya karar vermiştir (1934: 3-7).

Eserin ilk bölümünde Tevhid-i Efkâr'daki Haml-i Meryem yazısı bulunmaktadır. Milaslı, Hz. İsa'nın babasının olup olmadığı meselesinin asıl dine dâhil bir konu olmadığını belirterek konuyu açıklamaya başlamıştır (1934: 8). Milaslı, Meryem suresinin 16-30. ayetlerini zikrettikten sonra "*bu ayetlerde sarîh olarak görünen şeyin Allah'ın ruhunun Meryem'e bir oğlan ihsan edilmesi için "beşeri sevi" yani "mükemmel bir insan" halinde gönderilmiş ve Meryem ondan hamile kalmıştır. Eğer "beşeri sevi"deki ruhullahın ne olduğunu anlayabilirsek mesele oldukça hallolur.*" demektedir. Secde suresinin 7-9.'u ayetlerine; "O Allah ki her yarattığını güzel yarattı ve insanın yaratılmasına çamurdan başladı. Sonra neslini sülaleden mai mehiynden yaptı. Sonra onu tesviye (seviyei matlubeye isal) etti ve o insana kendi ruhundan nefhetti." şeklinde meal verdikten sonra "*İnsan birden değil tekâmül geçirerek meydana gelmiştir. Ve her seviyesi tam insanda ruhullah vardır. Acaba her seviyesi*

yükselmiş insanda bulunan bu ruhu ilahi nedir?” sorusunu sormuştur. Bu konuda Milaşlı, Kadıy, Fahreddin Razi, Ebüssuud Nimetullahi Nehcavani, Muhiiddini Arabî tefsirlerine ve daha başkalarına müracaat ettiğini ancak kendi anladığından ziyade “rabbanilik” kelimesine rast geldiğini söylemektedir. Milaşlı, “Hz. Meryem’e gönderilen Resul marifeti külliye-i ilahiyeye nail olmuş bir zatı kâmindir.” sonucuna varmaktadır (1934: 9-12). Bundan sonra Milaşlı, Hz. Meryem ile ilgili ayetleri yorumlamaya başlamış ve “Hz. Meryem’i istemediği bir kişiyle evlendirmek istemişler olacak ki kaçmış, saklanmış ve Allah onun saklı bulunduğu yere kendisinde ruhullah bulunan bir resul göndermiş ve Meryem Allah’ın emri ile o resulden hamile kalmış ve ruhullah bu suretle Hz. İsa’ya intikal etmiş.” demiştir. Yani ayette geçen “ruhullah” kelimesinden maksadın Cebrail değil, kendisinde hikmet ve ruhullah bulunan bir resul olduğunu iddia etmiştir.

Milashlı bundan sonra Mahfil mecmuasının 22. ve 23. sayılarında “Haml-i Meryem” yazısına cevap mahiyetinde yazılan makalelerdeki eleştirilere cevap vermiştir. Mahfil’de Hz. İsa’nın babasız dünyaya geldiğine dair Kuran’da rahat olduğu ifadesine karşılık, Milashlı, Kuran’da biz İsa’yı babasız yarattık tarzında sarih bir ifadenin bulunmamasını delil göstermiştir. Mahfil’de şimdiye kadar İslam mezheplerinden hiçbirisinin böyle bir iddiasının olmadığı ifadesine ise “Onların beyanlarının olmaması aleyhime delil olamaz. Çünkü Kuran öyle bir kitaptır ki kıyamete kadar yeni yeni mucizeleri zahir olacak.” şeklinde cevaplandırmıştır. Hz. İsa’ya kelime denmesini, Allah’ın emirlerini tebliğe memur şanlı bir peygamber olmasına bağlamaktadır. “Allahtan bir ruhtur siz “ruh” kelimesini melek manasına alıyorsunuz. Bu manaya göre Hz. Meryem’e çocuk yapmak için gelen ruhullah resul melek, Meryem’e nefh olunan ruhullah keza melek, Hz. İsa kendisi ruhullah o da melek, matlup seviyeye getirilmiş her insana nefh olunan ruhullah yine melek yani bunların hepsi melek olmak lazım gelir.” diyerek bunun mantıki açıdan doğru olmadığını söylemektedir. Milashlı, Kuran’da Cebrail için hiçbir zaman “ruhullah” tabirinin kullanılmadığını bunun yerine “Ruhul Kudüs, Ruhül Emin” dendiğini söylemektedir. Milashlı, kendisinden tarihi delil getirmesini isteyenlere karşı, tarihi olarak Hz. İsa’nın babası değil kendi hakkında dahi kesin bilgi olmadığını, sonradan yazılmış zayıf rivayetler olduğunu söylemekte ve bu konuda Kuran’a dayanarak akıl ve fenne uyan manasına müracaat ettiğini belirtmektedir. Ruh kelimesinin sözlüklerdeki bir manasının “peygamberlik mertebesi” yani Allah’ı bilmenin yüksek mertebesi demek olduğundan kendi verdiği mananın bu tanıma uyduğunu söylemektedir. Milashlı, Kuran’ın ayetlerine yine

Kuran'dan akıl ve fenne uygun manalar çıkarmanın makbul ve lazım olduğunu belirtmektedir (1934: 17-22). Milaşlı, muarızlarının mademki Hz. İsa'nın babası varmış neden ismi zikredilmemiş de annesine nispetle "Meryem oğlu" denmiş, bu durum babasının olmadığına delildir demelerine karşılık, tarihçi Ernest Renan'ın İsa'nın babası (veya üvey babası) Yusuf, erkenden vefat ettiğinden, daima annesi ile yaşadığı sebebiyledir görüşüne katıldığını belirtmektedir. Bunun yanında eğer Kuran'da böyle bir açıklama olsaydı, zaten bu konuda bir tartışma yaşanmazdı, bilakis Kuran'da Allah, biz Hz. İsa'yı babasız yarattık diye sarahaten belirtmediği için bu yorumu yapmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Milaşlı, Kuran'da Hz. İsa'nın babası hakkında herhangi bir sarih ifadenin kullanılmamasını Hıristiyanların Müslümanlaştırılması ve onlardan gelecek faydalara bağlamaktadır. Nitekim Necaşi ülkesine hicret eden Müslümanlara Hıristiyanlık hakkında sorular sormuş ve Hz. İsa hakkında söylenenler onu memnun etmiştir. Milaşlı, Hz. İsa'nın babasız olması meselesinin ilim sahiplerine ispatının mümkün olmadığını ve onların Kuran'ın doğruluğundan şüphe duymalarına neden olabileceğini söylemiştir. Ayrıca misyonerlerin bunu kullanarak sizde bizim gibi İsa'nın Tanrı olduğuna inanıyorsunuz diyerek memleket evlatlarını kandırmalarından kaygı duymuştur (Milaşlı 1934: 23-30). Milaşlı, iman ve tevhide gelebilecek zararların kaldırılması için bu yorum üzerinde ısrarla durmaktadır.

Milaşlı, Kuran'da Hz. İsa'nın insan bir babası olduğunun belirtildiğini yazmıştır. Aradan uzun bir süre geçtikten sonra Hz. Meryem'e gelen resulün Hz. Yahya olduğu hakkında tasavvufçuların beyanları olduğunu öğrenmiştir. Bundan sonra Hz. İsa'nın babası Hz. Yahya mı? diye soran Milaşlı, Hz. Yahya hakkında Kuran'ın "hasur" (Al-i İmran 39) kelimesini kullandığını, bazılarının bundan Hz. Yahya'nın hiçbir kadına mukarın olmadığı manasını çıkardığını, ancak ehl-i tasavvufun bu kelimeyi Hz. Yahya'nın izdivacının sadece Hz. İsa'nın babası olmasına münhasır kaldığı manasını verdiklerini söylemektedir. Ardından Hz. İsa'nın babasının Hz. Yahya olabilmesini yaş farkından hareketle izah etmeye çalışmaktadır. Milaşlı, Kuran'da (Al-i İmran 37-41) ve İncillerde geçen ifadelerde (Luka 1:5-44, Matta 2:13-23, 3:2,13, 4:12,17, 14:1-20, Yuhanna 8:16-19,38) Yahya'nın Hz. İsa'dan daha büyük yaşta olduğunun açıkça ortaya çıktığını belirtmekte ve Yahya'nın Hz. İsa'nın babası olmasına mani bir delilin olmadığı sonucuna varmaktadır (1934: 31-47).

Milaslı, eserinin sonraki bölümünde Al-i İmran suresinin 7. ayetinde geçen muhkem ve müteşabih kavramlarını konu edinerek, müteşabih ayetlerin gelecekte gerçekleşecek fenni keşifler olduğunu ve bu ayetlerin manalarını tam anlamıyla bilmenin Allah'a ait olduğunu ifade etmektedir (1934: 54-56). Sülale ve mehiyn kelimelerinin anlamları üzerinde de duran Milaslı, insanın çamurdan yaratıldıktan sonra neslinin sülale ve “maı mehiyn”den devam etmesinin fenni ilimle münasebetini açıklamaktadır (1934: 57-60). Melek ve Cebrail kelimelerine dair Milaslı, Kuran’da Hz. Meryem’in hamile edilmesi için gelen resulün Melek olduğuna dair hiçbir kelime mevcut olmadığı halde ulemanın onun Cebrail olduğunu söylemelerini Luka 1:26-29 ifadelerine dayandırmaktadır. Ayrıca Yuhanna 14:26 ve 15:26’da Allah tarafından ileride gönderilecek olan tesellici (consolateur) diye tavsif olunan insan hakkında “ruhulkudus” tabirinin kullanıldığını, bu kelimenin Rumca Parakletos olup kendisinden manevi imdat istenen zat anlamında Hz. Muhammed’e işaret ettiğini belirtmiştir. Kuran’ın ruhun mahiyetini bilemeyeceğimizi dile getirdiğini kaydeden Milaslı, daha sonra ruhu “hayata medar olan şey” olarak tanımlamaktadır. Bütün kâinatta cansız cisimlerde hatta ateşte bile ruhun bulunduğunu söylemekte, bitki ve hayvanlardan örnekler vererek görüşlerini açıklamaya çalışmaktadır. İnsanın hiçbir zaman Allah olamayacağını, ancak ruhullahı mazhar bir Rabbani olacağını söylemektedir (Milaslı 1934: 60-88).

Milaslı’nın üçüncü eseri karşılaştırmalı bir çalışmadır. *Hıristiyanlık ve Müslümanlık* adlı bu eser, 133 sayfa olarak 1935 yılında Türkçe yayımlanmıştır. Eserin baş kısmında Hz. Ali’nin “Akıl dindir ve din akıldır. Eğer akıl dini idrak edemezse, akıl değildir; ve eğer din, akıl çevresinden uzak kalırsa din değildir.” sözü yer almaktadır. Milaslı, esere Al-i İmran 64. ayette: “Ey ehli kitap, sizinle aramızda müsavi olan kelimeye geliniz; yalnız Allah’a kulluk edelim ve ona hiç bir şeyi ortak tutmayalım. Ve bazımız, bazımızı Allah’dan başka Rabler ittihaz etmesin de. Eğer dinlemezlerse, bizim Müslümanlar olduğumuza şahitler olunuz deyiniz.” ayeti ile başlamaktadır. Bundan sonra İslam’ın Hz. İsa’nın getirdiği dini, bütün peygamberlerin dinleri gibi hak bildiğini, Eski Ahit ve Yeni Ahit kitaplarının asılları üzerine olmadığını, bu kitaplara sonradan eksiklik ve fazlalık yapılmış olduğunu bildirdiğini ve sonradan yapılan eklemelerin düzeltilmesi icap edenleri düzelttiğini söylemektedir (Milaslı 1935: 3). Hz. Muhammed döneminde bu hakikati anlamayan büyük bir Hıristiyan zümre olmasına rağmen, Necaşi’nin Müslüman olması, Kudüs ve Mısır’ın fethinde bazı Rum hükümeti erkânının Müslümanlara yardımları gibi örnekler İslam’ın hakikatinin anlaşıldığının göstergesidir. Zamanımız

akıl, muhakeme, ilim ve fen zamanı olduğu için bu hakikat daha da anlaşılacak ve Hıristiyanlardan Müslüman olanlar daha da artacaktır (Milaslı 1935: 4).

Misyonerler, ebedi azaba mahkûm gördükleri Türkleri ve sair milletleri Hıristiyanlaştırmak için çalışmaktadır. Türkiye’de özellikle Protestanlar ve Katolikler misyonerlik konusunda öndedir. Onlar, Türkiye’de yaşayan Hıristiyanların çoğunluğunu teşkil eden Ortodoksları mezheplerine çevirme konusunda muvaffak olmuşlardır. Ancak Müslümanları Hıristiyanlaştırmak konusunda başarılı olamamışlardır. Bu yönde çalışmalarını artırmışlardır. Bible House tarafından 1931’de neşredilen “Garbda Dua” kitabı bu maksatla yazılmıştır. Kitaptan alıntılar yapan Milaslı, onların iddialarını çürütmektedir. Örneğin kitabının üçüncü sayfasında: “Yirminci asırda yedinci asrın dinini muhafaza etmek istersek, neticenin şayanı kabul olmayacağı tabiidir.” denilerek Türkleri Hıristiyanlaştırmak maksadını açıklayan kişilere karşı Milaslı, “Onlar kendi dinlerinin Hz. Muhammed’in dininden altı, yedi asır daha eski bir din olduğunu unutuyorlar mı?” diyerek cevaplandırmaktadır. Ayrıca yine kitabın dördüncü sayfasından alıntı yapan Milaslı, “Garp medeniyeti ile alakadar olan her Türk’ün İsa’ya yabancı kalamayacağı” ifadesine karşılık “Bu iddia hiçbir vakit İsa’nın öğretileri ile örtüşmemektedir. Çünkü İsa’nın, fakirlik, dünyaya rağbet etmeme, hiçbir şey için yarını düşünmeme, yüzünün bir tarafına vurana öbür tarafını çevirme ve çamaşırını almak isteyene abanı da verme gibi sözleri Garp Medeniyeti’nin temellerine tamamen zıttır.” demektedir. Milaslı, Müslüman Türklerin, misyonerlerin iddialarına ve çalışmalarına karşı dikkatli olmalarını tavsiye ederken daha önceki eserlerinde de söylediği iddiasını burada da tekrarlayarak batı medeniyetinin iyi yönlerinin İslam’dan kaynaklandığını belirtmektedir. Misyonerler başka milletlerin içlerine okullar ve hastaneler ile girmeyi başarmışlardır. Onların okullarına ve hastanelerine gidenlerde sempati oluşması normaldir, ancak bundan korkulmamalıdır. Zira Şarl Mismar’in dediği gibi “Hıristiyanların ilimsizleri, Müslümanların ilimlileri dindar olur.” Bu çerçevede Hıristiyan mekteplerine gidip ilim öğrenenler, eğer ailelerinin yanlış yönlendirmeleri olmazsa daha dindar olacaklardır (Milaslı 1935: 5-13). Bundan sonra Milaslı, Ankebut suresinin 46. ayetinde: “Ehl-i kitap ile en güzel şekilde mücadele ediniz...” ayetinden hareketle Hıristiyanların inanç ve öğretilerini 11 maddede ele almaktadır. Burada teslis, İsa-Mesih’in ve Kutsal Ruh’un Tanrılığı, üç Tanrı yerine tek bir Tanrı kabulü ve Oğul ile Kutsal Ruh’un müsaviliği, ilk günah, vaftiz, vahyin Yuhanna kitabı ile tamamlanmış ve Mesih tekrar dünyaya dönene kadar başka

Allah kelamı olamayacağına iman, Evharistiya sakramentine iman, Tanrının altı gün çalışıp yedinci gün dinlendiğine iman, Mesih'in geleceğini beklemek, Mesih geldikten sonra ölümün kalkacağı, ona inananların kurtuluşa ereceklerine iman ve kendi dinlerinden olmayanlarla evlenmemek şeklinde sıralanmaktadır (Milaslı 1935: 14-18). Milaslı, Hıristiyanların ahlak kaidelerinin; komşuyu kendin gibi sevmek, Baba-Allah'tan her şeyi istemek, onu sevmek ve vermezse evladının kötülüğünü istemeyeceğini düşünerek mutlu olmak, İsa'nın yaptıklarını taklit ederek tüm dünya arzularını terk, açgözlülüğü bırakmak, dünya zenginliğini sevmemek ve fakirlere saygı göstermek ve insanın Allah'a benzemeye çalışarak her şeyi sevmek, hatta düşmanları için iyilik istemek" olduğunu belirtmektedir (1935: 19). Milaslı, Hıristiyanların en önemli dualarının İsa'nın öğrettiği Matta 6: 9-13: "Bunun için siz şöyle dua edin: 'Göklerdeki Babamız, Adın kutsal kılınsın. Egemenliğin gelsin. Gökte olduğu gibi, yeryüzünde de Senin istediğin olsun. Bugün bize gündelik ekmeğimizi ver. Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi, Sen de bizim suçlarımızı bağışla. Ayartılmamıza izin verme. Bizi kötü olandan kurtar. Çünkü egemenlik, güç ve yücelik Sonsuzlara dek senindir! Âmin.'" ve en önemli ibadetlerinin ise evharistiya olduğunu söylemektedir (1935: 20-21).

Milaslı, eski ulemanın Eski ve Yeni Ahit'in okunmasını her Müslüman için caiz görmediğini, ancak günümüzde akıl ve fen ilerlediği için bunları almakta, hatta paralar toplayıp her Müslüman'ın evine ulaştırmakta herhangi bir sakınca olmadığını iddia etmektedir. İncillerdeki tahrifleri akıl ve mantık sahibi herkesin rahatlıkla anlayabileceğini söylemektedir. Örnek olarak da Markos İncili'nin 5. babında geçen "Bir adamdaki pis ruhların domuzlara geçmesi" olayını ve Luka 3:21-38'de zikredilen "İsa'nın soyu ile diğer İncillerdeki soyun birbirini tutmamasını" göstermektedir. Bundan sonra Milaslı, Hıristiyanların iman ve itikatları üzerine genel bir değerlendirme yaparak, bunların akla uygun olmadığını ve ne surette Hıristiyan inançlarına girdiğini açıklamaktadır. Hıristiyan öğretilerinin İslam'ın ruhuna ters olduğunu, onların inandığı Hz. İsa'nın ölüp-dirilmesi, Tanrı kabul edilmesi, teslis ve ilk günah gibi yanlış inançların doğru hallerinin Kuran'da zikredildiğini belirtmektedir. Bundan sonra Milaslı, ahlaki öğretiler konusunda İslamiyet ve Hıristiyanlık arasında benzerlikler olduğuna dikkati çekmekte, komşu hakkına önem konusunu buna örnek vermektedir (1935: 23-52).

Milaslı, Hz. İsa'nın hayatı hakkında bilgilerin çok az olduğunu bu yüzden onu örnek almanın doğru olmayacağını savunmaktadır. Buna karşılık

peygamberimizin hayatı tamamıyla yazılmış ve O, güzel ahlakı tamamlamak için gönderilmiştir. Bu yüzden Müslümanlar peygamberimizin ahlakı ile ahlaklanmalıdır (Milaslı 1935: 53-59).

Dua ve ibadetler konusunda Müslümanların Hıristiyanlardan daha üstün olduğunu söyledikten sonra Milaslı, misyonerlerin bugün “Hıristiyanlıkta çağdaş din fikirleri” adı altında yapmak istedikleri yenilikleri, duaları ve ibadetleri İslam’da bulabileceklerini söylemektedir (1935: 64-67). Milaslı, “misyonerlere hitabım” başlığı altında misyonerlerin akli, mantığı, kalbi ve ruhu tatmin edecek bir kitapla insanların karşısına çıkması gerektiğini söylemektedir. “*Türkler akl-ı selim insanlardır, kendi hak dinlerini bırakıp ta tahrif edilmiş bir dine inanmayacaklardır.*” diyen Milaslı, batıların insanların Hıristiyan olarak kalabilmeleri için değişik tedbirlere başvurduklarını söylemektedir. Bunlardan bazıları; asli günah inancını hep taze tutmak, Noel eğlenceleri düzenlemek, vaftiz yapmak ve bu surette günahahtan kurtulmanın mümkün olduğunu söylemek, kilisede müzikli ve eğlenceli ibadetler düzenlemek, ruhani otoriteye önem vermek ve Hıristiyan öğretisini basınyayın ve sanat yoluyla herkese ulaştırmaktır (Milaslı 1935: 68-78).

Milaslı, şimdi dinimiz hakkında söylenmiş bazı sözlere cevap verelim diyerek; “Allah’ın ruhu ve Allah’ın kelimesi ne demektir? Ve Hz. İsa yaratılmış (mahlûk) değil midir?” sorusuna cevap vermektedir. Bu konuda sekizinci asırda yaşamış Hıristiyan azizi Jean Damascane’nin Müslümanların Hz. İsa’yı gayrı mahlûk kabul ettikleri söylemine karşılık, Müslümanların Hz. İsa’yı bir peygamber kabul ettiğini, Allah’ın ruhu ve kelimesi demekle onlar gibi şirk ifade etmediklerini açıklamaktadır. İslamiyet’in ve Hıristiyanlığın Allah inancı, vahiy inancı konusunda aynı düşünmediklerini ifade etmektedir. Bundan sonra Milaslı, “*Al-i İmran 55. ayette belirtildiği üzere Hz. İsa asılmamıştır. O, tabii bir ölümle ölmüştür. Hıristiyanların çarmıh konusundaki inançları yanlıştır.*” demektir (1935: 79-90). Bundan sonra Milaslı, Emile Dermenghem (1892-1971) adlı Fransız oryantalistin “Hz. Muhammed’in hayatı” adlı 1929’da basılmış kitabını okuduğunu söylemektedir. Eserde Hz. Muhammed’in kendine peygamberlik gelmezden önce Hıristiyanlık ve Musevilik hakkında bilgi sahibi kişilerle görüştüğünü, ancak bu kadarcık görüşmeyle Kuran-ı Kerim’in meydana getirilemeyeceğini söyleyerek, Hz. Muhammed’in vahye mazhar olduğunu, Kuran ile Hıristiyanlık arasında zıtlık olmadığını söylediğini aktarmaktadır. Dermenghem’in Müslümanlar “İsa’nın kurban olduğu” inancını anlamıyorlar iddiasına, “kurban” inancının gerçek

haliyle İslam'da mevcut olduğunu söylemiştir. Buna delil olarak Kadir suresini “kadr günü” olarak tefsir etmiş ve ehl-i beyte yapılan zulümleri örnek göstermiştir (Milaslı 1935: 91-102). Dermenghem'in eserinde “İslam dini Allah'ın birliği üzerinde, Hıristiyanlık ise aşkı üzerinde durur.” demesine karşılık Milaslı, İslam'ın bir manasının da *sevgi* ve peygamberimizin bir isminin de *habibullah* olduğunu ve hadislerde geçen ifadelerden ve Mevlana, Yunus Emre gibi tasavvufçulardan örnekler vererek ispatlamaktadır (1935: 103-116). Milaslı, Hıristiyanların cennette maddi ve şehvani lezzetler olduğunu bildiren Kuran ayetlerine Markos 12:25'de geçen “İnsanlar ölümden dirilince ne evlenir, ne evlendirilir, göklerdeki melekler gibidirler.” ifadesini delil getirerek itiraz etmelerine karşı çıkmakta ve yine İncil'de geçen ifadelerden bu iddiayı çürütmektedir. Hıristiyanlık hakkında yazılmış “Din nedir?” kitabında İslam dininin Allah inancını yanlış anlatmalarına karşılık Milaslı, İslam'ın korkunç bir Allah tasavvuruna sahip olmadığını; Kuran'ın besmele ile başlaması ve Allah'ın 99 isminden 93'ünün lütuf ve ihsana ait olmasını delil göstererek cevap vermektedir (1935: 117-120). Milaslı, Hıristiyanların “İslam dininde şeriate, kanunlara kutsiyet verilmiş ve onlar, dinden sayılmış olduklarından değişmez itikat edilmişlerdir. Hâlbuki kanunlar dünyanın hallerine göre değişmelidir. Öyle bir itikat, terakkiye manidir. Nitekim Müslümanların terakki edemelerinin sebebi budur. Hz. İsa ise şeriat bırakmadan kaçınmış, yalnız din ve fazilet öğretmekle iktifa etmiştir. Bu suretle din ile hükümet ve dünya işlerini ayırmış olduğundan Hıristiyanlar, kanun yapma konusunda serbest kalmış ve terakkilerine başlıca bu hizmet etmiştir.” iddiasına karşılık Ebu Hanife'nin “Din değişmez, şeriat değişir.” sözü gereğince zamanın ve mekânın değişmesiyle ahkâmın da değişeceğini söylemiştir. Müellefe-i gulüp, kısas ve hırsızın elinin kesilmesi gibi değişik örneklerle konuyu açıklamıştır (Milaslı 1935: 121-127). Bundan sonra Milaslı, Hz. İsa'nın şeriate ve hükme ait emirlerine İncillerden örnekler vermektedir. Matta 5:39'da “Her kim yanağına vurursa, öteki yanağını çevir.” emrini hıfzı nefis, Matta 5:40'daki “...Abanızı da verin” hıfzı mal ve Luka 16:18'de belirtilen; “Karisını boşayan ve başkasıyla evlenen her adam zina eder.” değerlendirmelerini hıfzı nesep zaruretine ait hükümler olarak zikretmektedir. Terakki etme konusunda önceki iddialarını yenileyen Milaslı, Müslümanların Hz. İsa'dan, onun da Müslümanlardan hoşnut olacağını, Hıristiyanların Hz. İsa'nın hoşlanmayacağı inançlarından vazgeçmeleri gerektiğini belirterek eserini bitirmektedir (1935: 127-133).

Milaslı'nın Hıristiyanlık konusuna temas ettiği eserlerini ve kısmen çeşitli görüşlerini yazmış olduk. Şimdi de söz konusu çalışmalarındaki görüşlerine ayrıntılı olarak yer vereceğiz.

2. Milaslı Dr. İsmail Hakkı'nın Hıristiyanlık İle İlgili Görüşleri

Milaslı, görev yaptığı Beyrut ve Şam'da Hıristiyanlarla tanışmıştır. Ayrıca Hıristiyan misyonerlerle de görüşmüş ve onların çalışmalarından haberdar olmuştur. Hatta İstanbul'da bulunan Genç Hıristiyanlar Cemiyeti'nde (YMCA) bir konferans vermiştir (Milaslı 1946: 31-33). Böylelikle Hıristiyanlar hakkında geniş bilgi sahibi olmuştur.

Milaslı, Hıristiyanların inanç esaslarını şartsız kabul ettiklerini, akıl, fen ve tabiat kanunlarına uyup uymadıklarını önemsemediklerini, buna karşılık Müslümanların İsrâ suresi 36. ve Kaf suresi 37. ayetlerde belirtildiği üzere kalp ve ruhla beraber akıllı ve muhakemeyi kullanarak hareket ettiklerini belirtmektedir (1935: 22). Hıristiyan öğretilerinin İslâm'ın ruhuna ters olduğunu, onların inandığı Hz. İsa'nın ölüp-dirilmesi, Tanrı kabul edilmesi, teslis ve ilk günah gibi yanlış inançlarının doğru hallerinin Kuran'da zikredildiğini belirtmektedir (Milaslı 1935: 28-48). Ona göre zamanımız akıl, muhakeme, ilim ve fen zamanı olduğu için bu hakikat daha da anlaşılacak ve Hıristiyanlardan Müslüman olanlar daha da artacaktır (Milaslı 1935: 4). Milaslı, Allah ve vahiy inançları konusunda Müslümanlar ile Hıristiyanlığın aynı düşünmediklerini ifade etmektedir (1935: 82-85). Bugün yaşanan buhranlardan insanlığı kurtaracak, yegâne şey Hz. Muhammed'in dinidir. Bunun için Müslümanlar, İslâm dininin insanın hakiki fitratına uygun olduğunu ve Kuran'ın akılselime ve tabiat kanunlarına asla aykırı olmadığını bütün âleme bildirmelidir (Milaslı 1946: 7-8). Milaslı, Hıristiyanların bazılarının Kuran ve Hz. Muhammed (SAV) hakkında doğruyu görmeye başladığını, bunun en önemli delilinin Amerikalı Protestan misyonerlerin yazdığı "Garpta Dua" adlı eserde Fatıha'nın Türkçesini dua olarak kabul etmelerini örnek göstermektedir (1946: 30-33).

Milaslı'nın eserlerinde üzerinde durduğu konulardan birisi de İncillerin tahrif edilmesidir (1946: 5). O, İncillerdeki tahrifleri akıl ve mantık sahibi herkesin rahatlıkla anlayabileceğini söylemektedir. Örnek olarak da Markos 5. babda geçen; "bir deliden bir lejyon (6 bin) pis ruh çıkarıp civarda otlayan iki bin domuza sokması" olayını, Luka 3:21-38'de zikredilen "İsa'nın soyu ile diğer İncillerdeki soyun birbirini tutmamasını, İsa'nın ölüp dirilmesi ve babasının sağına oturması gibi akla uymayan hadiseleri" göstermektedir (Mi-

laslı 1935: 23-27), (Milaslı 1946: 5). Ona göre Eski Ahit ve Yeni Ahit kitapları asılları üzerine değildir. Bu kitaplara sonradan ekleme ve çıkarmalar yapılmıştır. Kuran sonradan yapılan eklemelerin düzeltilmesi icap edenleri düzeltmektedir (Milaslı 1935: 3).

Milaslı, Hz. Meryem'in daima bakire olarak kaldığı hakkında meşartuni-layhanın umumi kanaatleri olduğunu ancak Matta 13:55-57 ve Markos 6:3'te belirtildiği üzere başka çocuklarının olduğunu söylemiştir (1934: 48). Meryem suresi 20. ayette geçen "ve bana beşer dokunmadı" ifadesini "gebelik yapmaktan evvel" şeklinde yorumlamaktadır (Milaslı 1934: 19).

Milaslı, İslam ulemasından duyduğu Hz. İsa'nın Cebrail'in üflemesi ile mucizevî olarak babasız dünyaya gelmiş olduğuna inanmamıştır. O, Hz. İsa'nın herkes gibi insan bir anadan ve babadan normal yollardan doğmuş ve herkes gibi ölmüş olduğu fikrine sahiptir (1935: 37). Milaslı, Hz. İsa'nın babasının Hz. Yahya olabileceğini savunmaktadır. Hz. Yahya hakkında Kuran'ın "hasur" (Al-i İmran 39) kelimesini kullandığını, bazıların bundan Hz. Yahya'nın hiçbir kadına mukarin olmadığı manasını çıkardığını, ancak ehl-i tasavvufun bu kelimeyi Hz. Yahya'nın izdivacının sadece Hz. İsa'nın babası olmasına münhasır kaldığı manasını verdiklerini söylemektedir (Milaslı 1934: 31-32). Milaslı, Hz. İsa'nın beşikte konuşması hadisesini: "*Hz. İsa beşik çocuğu olarak zikredilmiş olduğuna göre iki yaşından büyük olmadığı istidlal olunabilir. Çocukların bu yaştan önce konuşmaya başladıkları maldur. Fakat onun söylediği sözleri söylemesi harikuladedir.*" diyerek farklı bir yorum getirmiştir (1934: 13-14). Milaslı, Hz. İsa'nın vefatı konusunda da ref edilmesinin vefatına mani olmadığını söylemiştir. Al-i İmran 55. ayette belirtildiği üzere Hz. İsa asılmamıştır. O, tabii bir ölümle ölmüştür. Hıristiyanların çarmıh konusundaki inançları yanlıştır (Milaslı 1935: 86-89). İsa ölüp dirilmemiş, böyle gösterilmiş ve bunun da Nisa 156. ayette geçen ifadeleri tasdik ettiğini belirtmiştir (Milaslı 1946: 6). Maide 117. ayeti vefatına delil gösteren Milaslı, Hz. İsa'nın dünyaya tekrar gelip haksızlıkları kaldıracağına dair rivayetin asıl manasını ise; "Hz. İsa'nın tebliğ ettiği tevhid dinini zayi etmiş olan Hıristiyanlar, bir gün gelecek ilim ve fen kuvvetleri ile hakikati anlayarak tevhide rücu ve bu surette dini İslam'ı tasdik ve kabul edecekler" şeklinde yorumlamıştır (1934: 15-16). Milaslı, Kuran'da Hz. İsa'nın durumunun Hz. Âdem'e benzetilmesi (Al-i İmran 59) meselesini babasız değil de, Allah'ın oğlu yakıştırmasının yanlışlığı ve Hz. İsa'nın Hz. Âdem gibi haki olup kendisine ulûhiyet nispet edilmeyeceğini ifade için geçtiğini iddia et-

mektedir (1934: 51-52). Şimdiye kadar Hz. İsa'yı babasız dünyaya gelmiş bilerek vefat eden Müslümanların durumları hakkında sorulan suale Milaslı, bu konuya inancın zarurat-ı diniyeden olmadığını belirtmiştir (1934: 86). Milaslı, İsa'nın "kurban" olarak tüm Hıristiyanları cehennemden kurtarmış olduğu inancını reddetmekte, bozulmayan Hıristiyanlığın İslam'dan başka bir şey olmadığını söylemektedir (1946: 7). Milaslı, bu konuda ilginç bir yorum yaparak asıl "kurban" inancının İslam'da olduğunu iddia etmektedir. Buna delil olarak Kadir suresini "kadr günü" olarak tefsir etmiş ve ehl-i beyte yapılan zulümleri örnek göstermiştir (Milaslı 1935: 96-102). Hz. İsa'nın krallığı ikinci gelişinde olacaktır, şeklindeki Hıristiyan inancına karşılık Milaslı, peygamberler, mutlaka hükümet ve kanunlar (şeriat) yapmışlardır. Matta 10:34-35'te İsa'nın "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın. Barış değil kılıç getirmeye geldim... Ayrılık sokmaya geldim.", Matta 22:15-21'de "Kayser'e ait olanları kaysere ve Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin." ve Vali Platosun karşısında Kral olduğunu söylemesinin bunun delili olduğunu belirtmektedir (Milaslı 1935: 60-63). Milaslı, "Hz. İsa ise şeriat bırakmadan kaçınmış, yalnız din ve fazilet öğretmekle iktifa etmiştir. Bu suretle din ile hükümet ve dünya işlerini ayırmış olduğundan Hıristiyanlar, kanun yapma konusunda serbest kalmış ve terakkilerine başlıca bu hizmet etmiştir." iddiasına karşı çıkmıştır (1935: 121).

Milaslı, biz Hıristiyan'ız diyenlerin azap çekmesine sebep olacak şeyin, Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed'in geleceğini ve ona iman etmelerini söylemiş olmasına rağmen, onların bunu saklamaları ve İslam dininin hak olduğunu kabule yanaşmamalarından dolayı olduğunu söylemiştir (1946: 9).

Milaslı, dinimizin Müslümanlara muhabbetçe en yakın olanların Hıristiyanlar olduğunu belirttiğini, bu sebeple Müslümanların ehl-i kitap sayılan Hıristiyanlara ve Yahudilere karşı insanîyetli, şefkatli ve hamiyetperver davranışlarını, onları kendilerinden daha müreffeh yaşattıklarını söylemektedir. Ancak onlar, İzmir'in işgalinde Yunanlıların yaptıkları gibi Müslümanlara karşı zalimce davranmışlardır. Müslümanlar şunu iyi bilmelidir ki Allah dini mübini ve müslimini kıyamete kadar muhafaza edecektir. Onlar ne kadar öldürürse öldürsünler Müslümanlar çoğalacak ve kuvvet bulacaktır" (Milaslı 1919c: 20-22).

Milaslı, ehli kitabın kestiklerinin yenmesi meselesine farklı bir yorum getirmektedir. Bu konuda Maide suresinin 3. ayetini tefsir ederek özellikle "tezkiye" kelimesinin anlamı üzerinde durmuştur. Ayette geçen ifadelerden

hangi etlerin yenilip, hangilerinin yenilemeyeceğine değinmiştir (Milaslı 1933: 4-8). Domuz etinin haramlığını ispat ettikten sonra tıbbi açıdan zararları üzerinde durmuştur. Ancak teknolojinin gelişmesi ile ölmüş hayvanın, kanın ve domuz etinin tezkiye edilerek kullanılabilceğini iddia etmiş ve Kuran'dan ayetler ışığında görüşlerini desteklemeye çalışmıştır (Milaslı 1933: 16-20). Bununla beraber Levililer 11. ve 17. bölümlerden alıntılar yaparak, etlerin yenilip yenilemeyeceği hususunda Tevrat ve Kuran'ın emirlerinin aynı olmadığını söylemektedir. Buradan da Yahudilerin helal saydığı ile Müslümanların helal saydığı aynı olmadığını vurgulamıştır. Milaslı, Japonların ilmin ve fennin emirlerine göre hareket ederek etlerin ve sair yiyeceklerin sıhhi şartlarına riayet etmekte olduklarından Kuran'ın emrettiği tezkiiyeyi yaptıklarını savunmaktadır (1933: 23-25). Buradan da ehli kitabın kestığı yeniyorsa, ilim ve fennin kıstaslarına riayet eden milletlerin kestikleri hayli hayli yenir sonucuna varmaktadır.

Sonuç

Milaslı'nın Hıristiyanlığı konu edindiği eserlerine bir bütün olarak bakıldığında, onun Hıristiyanlığın akli olmadığını buna karşılık İslam'ın inanç ve öğretilerinin akla uygun olduğunu vurgulayarak İslam'ın hak din olduğunu ispata çalıştığı görülmektedir.

Milaslı'nın tartışmalara sebep olan en önemli görüşü; Hz. İsa'nın insan bir baba ile annenin birlikteliği sonucu normal yollarla dünyaya geldiği iddiasıdır. Milaslı, ayrıca Hz. İsa'nın beşikte konuşmasını, ref olmasını ve tekrar dünyaya dönmesini (nüzul-u İsa meselesi) yorumlamış, Hz. İsa'nın beşikte yaş büyük olduğu için konuştuğunu, onun herkes gibi öldüğünü ve nüzul-u İsa meselesinin Hıristiyanların ilim ve fen ile tevhid inancına dönerek İslam'ı kabul edecekleri manasına geldiğini söylemiştir. Milaslı'nın bu konudaki temel kaygısı meselenin ilim sahiplerine ispatının zor olması ve bu sebeple Kuran'dan şüpheye yol açabileceği düşüncesidir. Ayrıca misyonerlerin bunu kullanarak Hz. İsa konusunda "siz de bizim gibi düşünüyorsunuz" diyerek genç nesli aldatarak dine ve tevhide zarar vermeleridir.

Milaslı, değişik Hıristiyan gruplarla temas kurmuştur. Hatta Amerikan Board'a bağlı misyonerlik faaliyetleri yürüten Genç Hıristiyanlar Cemiyeti'nin (YMCA) İstanbul'daki şubesinde konferans vermiştir. Burada onların eserlerini incelemiş ve iddialarından haberdar olmuştur. Bundan sonra Milaslı, Ankebut suresinin 46. ayetinin "Ehl-i kitapla en güzel şekilde mücadele edin." emrinden hareketle onlarla mücadeleye girişmiş ve Hıristiyanların

teslis, ilk günah, evharistiya sakramenti gibi inançlarının akıl ve fenle uyuşmadığını, İncillerin tahrif edildiklerini örneklendirmiş ve gerçek Hıristiyanlığın İslam olduğunu savunmuştur. Yaptığı çalışmalar ile Türkiye'deki dinler tarihi çalışmalarına katkı sağlayan Milaslı, Cumhuriyet döneminin ilk reddiye yazarlarından birisi olmuştur.

Kaynaklar

- Bektaş, Ekrem (2006). “Muhammed Hilmi ve “Hz. İsa Aleyhi's-Selam'ın Babası Var Mı?” Adlı Eseri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Y.11, S.15: 145-157
- İzmirli, İsmail Hakkı (1995). *Anglikan Kilisesine Cevap*. Sad. Fahri Unan, Ankara: TDV Yay.
- Milaslı, İsmail Hakkı (1919a). “Din ve Asrılık”. *Sebilürreşad* C. 16, S. 408-409: 168-171
- Milaslı, İsmail Hakkı (1919b). “İçkilerin Amerika'da Resmi Memnuiyeti Acaba Hangisi Asrılık”. *Sebilürreşad* C. 16, S. 410-411: 191-193
- Milaslı, İsmail Hakkı (1919c). “Hukukumuzu Muhafaza İçin Nasıl Çalışmalıyız”. *Sebilürreşad* C. 16, S. 417-418: 20-22
- Milaslı, İsmail Hakkı (1919d). “Müslümanlar Neden Geri Kaldılar ve Niçin İlerleyemiyorlar?”. *Sebilürreşad* C. 17, S. 423-424: 56-59
- Milaslı, İsmail Hakkı (1919e). “Başka Milletler Ne İçin Terakki Ediyorlar, Biz Ne İçin Edemiyoruz?”. *Sebilürreşad* C. 17, S. 427-428: 86-88
- Milaslı, İsmail Hakkı (1919f). “Geri Kalmaklığımızın Sebebi Dinimiz midir? Usulsüzlük müdür? Daha Başka Bir şey midir?”. *Sebilürreşad* C. 17, S. 429-430: 101-104
- Milaslı, İsmail Hakkı (1919g). “Milletlerin Terakkisinde Elifbanın Hissesi”. *Sebilürreşad* C. 17, S. 431-432: 119-122
- Milaslı, İsmail Hakkı (1925-1927). *Hakikat-i İslam*. İstanbul: Hilal Matbaası.
- Milaslı, İsmail Hakkı (1933). *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.
- Milaslı, İsmail Hakkı (1934). *Kur'ana Göre Hazreti İsanın Babası*. İstanbul: Ankara Matbaası.
- Milaslı, İsmail Hakkı (1935). *Hıristiyanlık ve Müslimanlık*. İstanbul: Türkiye Matbaası.
- Milaslı, İsmail Hakkı (1936). *Kadir Gecesinde Doğru Manası Nedir ve Asıl Sevabı Nereden Geliyor?*. İstanbul: Reklam Basımevi.
- Milaslı, İsmail Hakkı (1946). *Dinimizi Bilelim ve Bildirelim*. Ankara: Yeni Cezzevi Basımevi.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi (1986), C. 13, İstanbul: Gelişim Yay.

- Türk Ansiklopedisi (1976), C. 24, Ankara: MEB.
- Wand, J. W. C. (1961). Anglicanism in History and Today. London: Weidenfeld and Nicolson.

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 yayınlandığı 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.