



*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## **JOURNAL OF ANALYTIC DIVINITY**

Journal of Analytic Divinity dergisi, senede iki defa yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. JAD'de yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Journal of Analytic Divinity'ye aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

### **TARANDIĞIMIZ İNDEKSLER**

Google Scholar (Kabul/Accepted: 17.12.2017); İSAM (Kabul/Accepted: 18.12.2017); INTERNATIONAL INSTITUTE OF ORGANIZED RESEARCH (I2OR) (Kabul/Accepted: 22.12.2017); İdeal Online (Kabul/Accepted: 22.12.2017); COSMOS IF (Kabul/Accepted: 28.12.2017); Türk Eğitim İndeksi (Kabul/Accepted: 19.12.2017); Research Bib (Kabul/Accepted: 19.12.2017); DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 20/12/2017); Academia (Kabul/Accepted: 18/12/2017); Scholar Impact (Kabul/Accepted: 29/12/2017); Journal Factor (Kabul/Accepted: 30/12/2017); International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF) (Kabul/Accepted: 31/12/2017); Index Copernicus (Kabul/Accepted: 02/01/2018); Root Indexing (Kabul/Accepted. 02.01.2018); Academic Keys (Kabul/Accepted: 03/01/2018); JIFACTOR (Kabul/Accepted: 09.01.2018); EURO PUB (Kabul/Accepted: 01.01.2018); Bielefeld Academic Search Engine (BASE) (Kabul/Accepted: 06.01.2018); JGATE (Kabul/Accepted: 18.01.2018); Scientific Indexing Services (Kabul/Accepted: 28.01.2018), Cite Factor (Kabul/Accepted: 25.05.2018), ROAD (Kabul/Accepted: 30.01.2018), EZB Elektronische Zeitschriftenbibliothek (Kabul/Accepted: 23.12.2018), DOJI (Kabul/Accepted: 25.03.2018), DOAJ (Kabul/Accepted, 30.04.2019)



*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

**Sahibi ve Baş Editör/Owner and Chief Editor**

Özcan GÜNGÖR

**Editör/Editor**

Mehmet Emin SARIKAYA

**Editör Yardımcıları/Assistant Editors**

Mehmet ATA AZ

Rukiye Aysun İNAN

Tuğba ÖZEN

Halil İbrahim DOĞAN

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Asım YAPICI Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Yakup CİVELEK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

**Danışma Kurulu/Board of Advisory**

Prof. Dr. Abdurrahman KURT Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmad RAFIQ Sunan Kalijaga State University (Endonezya)

Prof. Dr. Ali Osman KURT Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Andrea SZİGETİ Gal Ferenc College (Macaristan)



*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

- Prof. Dr. Celalettin ÇELİK Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Dosay KENJETAY Gumilev Eurasian National Uni (Kazakistan)  
Prof. Dr. Eyüp ŞİMŞEK Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Fazlı POLAT Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Felix KÖRNER Pontificia Università Gregoriana (İtalya)  
Prof. Dr. Frank GRIFFEL Yale University (ABD)  
Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Heidi HADSELL President of Hartford Seminary (ABD)  
Prof. Dr. İshak ÖZGEL Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Kemal POLAT Amasya Üniversitesi  
Prof. Dr. Kımbat KARATIŞKANNOVA A. Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)  
Prof. Dr. Labidi BOUABDALLAH Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Prof. Dr. Marcel SİGRİST EBAF École Biblique of Jerusalem (İsrail)  
Prof. Dr. Mohamed M. EL-GAMMAL Hamad bin Khalifa Uni. (Katar)  
Prof. Dr. Murat DEMİRKOL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Prof. Dr. Sami KILIÇ Fırat Üniversitesi  
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Fatima ZOHRA Aouati University of Sharjah (Bir. Arap E.)  
Doç. Dr. Harun ŞAHİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Doç. Dr. Jamal J. ELİAS University of Pennsylvania (ABD)  
Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)  
Doç. Dr. Yasin YILMAZ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Doç. Dr. Zekiye DEMİR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Dr. A. Ulrich PAFFTRAH Goethe Universität (Almanya)  
Dr. Öğr. Üyesi Ferhat GÖKÇE Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)  
Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahit ASUTAY Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi



*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİRCİ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYDEMİR Ankara Hacıbayram Üniversitesi

### **3 (2) Sayı Hakemleri/Issue Referees**

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK Kars Kafkas Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet C. Şahin Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa MACİT Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Nasi ASLAN Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Nejla GÜNAY Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer YILMAZ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Arif SARI Gazi Üniversitesi

Doç. Dr. Behlül Tokur Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Harun ŞAHİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU Hitit Üniversitesi

Doç. Dr. Sefer YAVUZ Kocaeli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üy Abdullah HACİBEKİROĞLU A. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Elif KARA Bartın Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Kenan ÖZÇELİK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi M. Akif CEYHAN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi M. Ali K. ARAZ Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahit ASUTAY Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mebrure Doğan Afyon Kocatepe Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi M. Akif CEYHAN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Necmi KARSLI Karadeniz Teknik Üniversitesi



*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## EDİTÖRDEN

Journal of Analytic Divinity dergimiz 3. Cilt ve 2. sayısı ile siz değerli okuyucuları ile buluşuyor. Dergimizin bu sayısı 6 makale, 2 çeviri ve 5 kitap kritiği olmak üzere 13 adet kıymetli çalışmadan oluşmaktadır.

Mustafa Salih EDİS' in "Kerrâmiyye'nin Kelâmî ve Fıkhî Meselelere Yaklaşımı" isimli çalışması Kerrâmiyye'nin kelâmî ve fıkhî meseleler hakkındaki görüşlerini ayrıntılı olarak incelemektedir. Arş. Gör. Mustafa CAN' ın "H. 25 Şaban 1189/ M. 21 Ekim 1775 Tarihli Mihmandar Masraf Defteri Üzerine Bir Değerlendirme" isimli makalesi Osmanlı mihmandar geleneği hakkında önemli bilgiler içermektedir. Yusuf YARALIOĞLU' nun " Dini Sosyalleşme Sürecinde Dini Eğitim Kurumları ve Suriyeli Sığınmacılar 'Kilis Örneği' " adlı araştırması Suriyeli sığınmacıların, dini eğitim kurumlarının göç sonrası farklı bir toplum içerisinde nasıl bir değişim süreci izlediği üzerinde durmaktadır. Arş. Gör. Nurdan YAĞLI' nın " Gaziler ve Yakınlarının Manevi Bakım İhtiyaçlarının Belirlenmesine Yönelik Nitel Bir Araştırma" isimli makalesi gaziler ve yakınlarının, gazi olma ve bundan sonraki hayatlarına devam etme noktasında ne tür manevi bakım ihtiyaçlarının olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Dr. Öğr. Üy. Aydın KUDAT ve Öğr. Gör. Amir BARADAY' ın " Kur'anı Kerim ve Hz. Peygamber'in Hadislerindeki Nefsânî Hitâp" adlı incelemesi insanoglunun bütün çeşitleriyle nefsanî boyutunu tasvir eden söz konusu hitaba ışık tutmayı amaçlar. Alan MAAROUF' un " Iraklı Şairlerin 20. Yüzyıl Başlarında Batılı Güçlerin Arap Topraklarını İşgali Karşısındaki Tutumu" isimli Arapça olarak hazırladığı çalışması 20. Yüzyıl başlarında Arap ülkelerine gerçekleştirilen batı işgali ve Iraklı şairlerin işgale karşı tutumlarını konu alır. Büşra ORTAKAYA "Kur'an'da Yeniden Sosyalleşme" adlı makalesinde yeniden sosyalleşme kavramının Kur'ani izdüşümlerine projeksiyon tutma amacındadır.

Nico Stehr ve Alexander Ruser' a ait olan "Teknisyenler, Danışmanlar ve Anlam Üretenler Olarak Sosyal Bilimciler" başlığıyla Arş Gör. Mehmet Emin SARIKAYA' nın İngilizceden Türkçeye çevirdiği makale sosyal bilim bilgisinin toplumun yapısındaki rolü hakkında, temel bilimsel yaklaşımlardan üç başlık halinde bahsetmektedir. S. Bänziger, J. Janssen ve P. Scheepers'e ait olan " Seküler Bir Toplumda Dua: Dua Uygulamaları ve Türleri Üzerine Ampirik Bir Araştırma" başlığı ile Fatma KIRMAN tarafından İngilizceden, Türkçeye çevrilen makale Hollandalıların dua uygulamalarına odaklanmaktadır.

Doç. Dr. Behlül TOKUR, Jonathan LIVINGSTON' ın "Martı"; Arş. Gör. Hüseyin Şıra, Ahmet KARATAŞ' ın " Son Hâfız-ı Kütüblerden Şâir Bekir Sıdkı Sencer"; Şeyma MONİS, Lev TOLSTOY'un "İtiraflarım"; Hümeýra Ahsen



*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
[www.andcenter.org](http://www.andcenter.org)

DOĞAN, José SARAMAGO'nun "Körlük"; Mahamadou KETİA, Yusuf Hattâr MUHAMMED'in " El- Mevsû'atu'l- Yusufiyyetu fî Beyâni Edilleti's- Sûfiyyeti" anılan her biri çok değerli olan eserleri bu sayımızda kritik etmişlerdir.

Dergimizin bu sayısının ilim camiamıza, özellikle İlahiyat Fakültesi hoca ve öğrencilerine faydalı olmasını temenni ediyoruz.

Mehmet E. SARIKAYA

Sayı Editörü



*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### MAKALELER

#### **KERRÂMIYYE'NİN KELÂMÎ VE FIKHÎ MESELELERE YAKLAŞIMI**

#### **KERRAMIYE'S APPROACH TO THE THEOLOGY AND FIKHÎ ISSUES**

Mustafa Salih EDİS

**1-23**

#### **H. 25 ŞABAN 1189 / M. 21 EKİM 1775 TARİHLİ MİHMANDAR MASRAF DEFTERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

#### **AN EVALUATION ON THE MİHMANDAR COST BOOK OF H. 25 ŞABAN 1189 / AD. OCTOBER 1775**

Mustafa CAN

**24-43**

#### **DİNİ SOSYALLEŞME SÜRECİNDE DİNİ EĞİTİM KURUMLARI VE SURİYELİ SİĞINMACILAR 'KİLİS ÖRNEĞİ'**

#### **RELIGIOUS EDUCATION INSTITUTIONS AND SYRIAN ASYLUM SEEKER IN THE PROCESS OF RELIGIOUS SOCIALIZATION 'KİLİS EXAMPLE'**

Yusuf YARALIOĞLU

**44-66**



*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

**GAZİLER VE YAKINLARININ  
MANEVİ BAKIM İHTİYAÇLARININ BELİRLENMESİNE YÖNELİK  
NİTEL BİR ARAŞTIRMA**

**A QUALITATIVE RESEARCH ON  
GAZIANS AND THEIR RELATIONS  
FOR THE DETERMINATION OF NURSING CARE NEEDS**

Nurdan YAĞLI & Öznur ÖZDOĞAN

**67-100**

**KUR'AN-I KERİM VE HZ. PEYGAMBER'İN HADİSLERİNDEKİ  
NEFSÂNÎ HİTÂP**

**PSYCHOLOGICAL CALLING TO PERSONALITY OF HUMAN  
BEINGS IN THE QUR'AN AND HADITHS**

Aydın KUDAT & Amir BARADAY

**101-122**

موقف الشعراء العراقيين من احتلال الغرب للوطن العربي بداية القرن العشرين

**IRAKLI ŞAİRLERİN 20. YÜZYIL BAŞLARINDA BATILI GÜÇLERİN ARAP  
TOPRAKLARINI İŞGALİ KARŞISINDAKİ TUTUMU**

Alan Maarouf SALIH

**123-146**





*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## **KUR'AN'DA YENİDEN DİNİ SOSYALLEŞME**

### **RELIGIOUS RESOCIALIZATION IN THE QUR'AN**

Büşra ORTAKAYA

**147-164**

### **ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS**

#### **SEKÜLER BİR TOPLUMDA DUA:**

#### **Dua Uygulamaları ve Türleri Üzerine Ampirik Bir Araştırma**

Yazarlar: S. BÄNZIGER, & J. JANSSEN & P. SCHEEPERS

Çeviren: Fatma KIRMAN

**165-176**

#### **TEKNİSYENLER, DANIŞMANLAR VE ANLAM ÜRETENLER OLARAK SOSYAL BİLİMCİLER**

Yazarlar: N. STEHR& A. RUSER

Çeviren: Mehmet Emin SARIKAYA

**177-195**



*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## **KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEW**

**AHMET KARATAŞ, SON HÂFİZ-I KÜTÜBLERDEN ŞÂİR BEKİR  
SIDKI SENCER, KONYA: KİTAP ARASI YAYINLARI, 1. BASKI, 2018,  
320 SAYFA**

Hüseyin ŞIRA

**196-203**

**YUSUF HATTÂR MUHAMMED, EL-MEVSÛ'ATU'1-YÛSUFİYYETU FÎ  
BEYÂNİ EDİLLETİ'S-SÛFİYYETİ, DIMAŞK: MATBAATI'N-NEZR 2.BASKI,  
1999, 733 SAYFA.**

Mahamadou KEITA

**204-210**

**MARTI JONATHAN LİVİNGSTON/ORİJİNAL ADI: JONATHAN  
LİVİNGSTON SEAGULL, RİCHARD BACH, ÇEVİREN: KADER AY/ ASLI  
TÛRKMEN, İSTANBUL: EPSİLON YAYINEVİ, 2018, 147 SAYFA.**

Behlül TOKUR

**211-219**

**LEV TOLSTOY, İTİRAFLARIM, ÇEVİRİ: İHSAN ÖZEMİR,  
İSTANBUL: LACİVERT YAYINLARI, 2. BASKI, 2017, 96 SAYFA**

Şeyma MONİS

**220-234**



*Journal of Analytic Divinity*

*International Refereed Journal*

*Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019.*

*ISSN:2602-3792*

*ANKARA-TURKEY.*



Analytic Divinity Center  
[www.andcenter.org](http://www.andcenter.org)

**KÖRLÜK (BLINDNESS), José SARAMAGO, ÇEVİREN: IŞIK  
ERGÜDEN, İSTANBUL: KIRMIZI KEDİ YAYINEVİ, 12. BASKI, 2019, 331  
SAYFA.**

Hümevra Ahsen DOĞAN

**235-245**



*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.1-23.  
Geliş tarihi: Ekim 2019  
Kabul tarihi: Kasım 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## KERRÂMIYYE'NİN KELÂMÎ VE FIKHÎ MESELELERE YAKLAŞIMI\*

Mustafa Salih EDİS\*\*

### ÖZET

Bu makale; Horasan bölgesinde teşekkül ederek İslâm'ın yayılmasını kendine bir görev telakki eden zühd menşeli Kerrâmiyye'nin kelâmî ve fikhî meseleler hakkındaki görüşlerini serdetmektedir. İbadet ve taatle meşgul oldukları bilinen Kerrâmî önderlerin görüşlerini ortaya koyarken temel motivasyonlarının dini insanlar için kolay kılarak İslamiyet'in yayılışına katkı sağlamak olduğu bilinmektedir. Ancak teorik ve pratik hayata ilişkin ortaya koydukları bu görüşler sebebiyle kimi zaman müstakil bir mezhep hüviyetinde değerlendirilirken kimi zaman da farklı mezheplerin alt kolu olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Şia ile mücadelesi ve Hanefî düşünceyle paralellik arz eden bazı görüşleri sebebiyle birtakım müelliflerce Ehl-i Sünnet addedilmiştir. Bununla beraber özellikle muamelat alanında ortaya koydukları görüşleriyle ise Ehl-i Sünnet düşüncesinden ayrılarak bid'at fırkalardan birisi kabul edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kerrâmiyye, Muhammed b. Kerrâm, Kelam, İtikad ve Fıkıh.

\* Bu makale, "Kerrâmî Zühd Hareketi" başlıklı basılmamış yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

\*\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, eposta: mustafasalihedis@gmail.com

orcid: 0000-0029-7260-495

**KERRAMIYE'S APPROACH TO THE THEOLOGY AND FIKHÎ ISSUES****ABSTRACT**

Karramiyya movement has ascetic basis and it is formed in region of Khorasan. This article reveals remarks of Karramiyya on issues of theology and fiqh. Leaders of the Karrami who known to be engaged in worship and obedience, main motivations are contribute to the spread of Islam by making religion easier for people. However, due to these views about theoretical and practical life, it is sometimes evaluated as an independent sect and sometimes as a sub-branch of different sects. As a matter of fact, because of his struggle with Shia and some of his views which are in parallel with Hanafî thought, some authors considered Ahl al-Sunnah. Nonetheless, they are particularly distinguished by their views in the field of practice they were separated from the idea of Ahl al-Sunnah and was accepted as one of the ahl al-bid'ah.

**Keywords:** Karramiyya, Muhammad b. Karram, Theology, Belief and Fiqh.



## GİRİŞ

İslamiyet'in hayata nüfuz etmesi motivasyonu ile hareket eden Kerrâmî düşüncenin teşekkülünde Horasan bölgesinin sosyal, siyasal, dini, tasavvufi, mezhepsel ve kültürel dokusu önemli bir rol oynamaktadır. Bölgede değişen siyasi ve ticari yapının yanında sûfi hareketleri tarafından benimsenen kelâmî ve fıkhî öğretilerin çeşitlilik arz etmesi, bazı zamanlar bu çeşitliliğin çatışmasıyla birlikte dini ve mezhepsel gelişmelerin artmasına sebep olmuştur. (Knysh, 2008, ss.87-88; Yılmaz, 2017, s.77) Kerrâmîler de Sünnî müdavimliği ile başladığı bu çatışma içerisinde dini ve siyasi görüşlerin evrilmesine orantılı ihtiyaca hasil olan pratik ve uygulanabilirliği kolay görüşler geliştirmiştir. Müsamahakâr ve hoşgörülü tutumlarının yaşamlarında bazı önemli evrelere de yansımıştır. Zühd hareketi ile başlayan Kerrâmiyye'nin tasavvufi olarak bu tutumları oldukça kayda değerdir ancak ilerleyen süreçte itikadi ve fıkhî konuları da ele almalarıyla birlikte bu tutumları şer-i çizginin asli sınırlarından kaydırılması endişesinden dolayı Kerrâmiyye eleştirilmiş ve reddiyeye tabi tutulmuştur.

Söylemlerindeki cüretkâr tutumlarında esasında masum temellere dayandığını göz önünde bulundurmak, Kerrâmiyye'ye mensup insanların düşünce dünyasını anlamak için oldukça önem arz etmektedir. Nitekim omurgasız ve değer yargılarından yoksun, sınırı her insanın kendine göre usulsüz hareket ederek çizebileceği bir yapı da değildir. Maksatlarının ise kendilerine ait saha oluşturup istismar edecekleri ya da bazı görüşleri ihmal ederek kendi nefislerine uygun bir din anlayışı türetmek olmadığı da söylenebilir. Elbette büyük bir kitleye sahip Kerrâmiyye'nin erke sahip olmasıyla birlikte içinden istismara başlayanlar ya da mezhebi menfaatleri için maskeleştirenlerin bulunması muhtemeldir. Ancak tamamıyla usulsüz ve maksatsız dini doktrinleri rahat yaşamlarına alet eden bir grup da değildir. Bunu ise Mürcîî köklere sahip, fıkhîta ise Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) görüşlerinden beslenen Sünnî bir gelenek içinde yer alan Kerrâmiyye'nin Şii'lerle sert mücadeleleri (Sayrafîni, 1994, s.22; Alimoğlu Sürmeli, 2018, s.96) ve tasavvufi düşüncede ortaya koyduğu fikirler ile tespit edebilmek kısmen mümkündür. Örneğin; bölgenin ticari yapısına bir refleks niteliğinde ihtiyaç dışı malın biriktirilmesine karşı "tahrîmu'l-mekâsıb" (kar için çalışma yasağı) görüşünü geliştirmişlerdir. (Malamud, 2005, s.541) Bu görüş ile onlar daha fazla kazanmak için sahtekârlığa başvurulması ve helal-harama riayet edilmemesi gibi durumların önüne geçmeye çalışmışlardır. Buna mukabil Horasan'ın parametrelerinden birisi olan tevekkül, insanların rızık endişesinden sıyrılarak benimsemelerini hedeflemişlerdir. Çalışmanın tevekküle aykırı olmadığını ise yaşamını süt satarak idame etmesi ile ortaya koyan Kerrâmiyye'nin kurucusu kabul edilen Muhammed b. Kerrâm (ö.255/869) (Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Edis, 2018, ss.39-47) Allah'a tevekkül ederek bir mağarada çalışmaksızın rızık teminini

sağlayabileceğini de tecrübe etmiştir. (en-Nisâbüri, e-sayfa 59a-61a; Aydın, 2016,s.153; Sarıkaya, 2017, s.92) Dinde müsamahakâr görüşleri yüzünden memleketinden sürgün cezasına çarptırılan İbn Kerrâm'ın, yirmi bin takipçisi olmasına karşın hiçbir ayaklanmaya yeltenmemesi onun tevekkül konusunda Allah'a tam teslimiyeti vurguladığına örneklik teşkil etmektedir.(Sem'ânî, 1962, c.XI, ss.62-63)

Kerrâmîler yukarıda bahsedilen motivasyonla dini hayatın kolay benimsenebilmesi ve uygulanabilmesi için birtakım itikâdî ve fikhî görüşler ortaya koymuşlardır. Onların, Sünnî çerçeve dışında dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve bazı mütekellimunun ameli de izafe ettiği iman anlayışı hakkında imanî dil ile ikrardan ibaret saymalarının altında yatan saik gayr-i Müslimlerin dini kolay benimsemelerini sağlamaktır. (Eş'arî, s.144; İbn Hacer, c.VII, s.462) Bunun yanı sıra onlar, Allah ile elest bezmi ile müşahade dolayısıyla bir kişinin dinden dönmediği müddetçe iman etmiş olduğu görüşünü savunmuşlardır. (Doğan, s.226) Nitekim ortaya koymuş oldukları bu görüş de imanın kolay benimsenmesine yöneliktir. Ancak imanla ilgili görüşleri müsamahakâr addedilen ve eleştirilen Kerrâmîler, muhaliflerince Mürcie'nin bir alt kolu olarak kabul edilmişlerdir. Muhammed b. Kerrâm'ın imanın artıp eksilmesi konusunda Mürcie ile izomorf telakkileri Ebû Hanîfe'nin taraftarlarını da yanına çekmesi Kerrâmîye'nin Mürcie ile ilişkilendirilmesine olanak sağlamıştır. (Zysow, ss.583-583; Melchert, 2018, s.365) Nitekim Allah'ın cismaniliğini, arşta bir mekâna haiz olduğunu, eli, yüzü gibi uzuvlarının olduğunu ileri sürdükleri tezlerinden ötürü Mücessime'nin bir kolu şeklinde de nitelendirilmişlerdir. (Pezdevî, 1994, ss.30-31; İbnü'l-Cevzî, 1992, s.76) Yine Allah'ın sıfatlarının O'ndan bağımsız bir şekilde var olduğu düşüncesi dolayısıyla ise Sıfatiye ile birlikte anılmışlardır. (Şehristânî, 1968, s.108) Kerrâmîler'in fikhî konularda ise temelde Ebû Hanîfe'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Ancak zaman içerisinde yine bölgenin şartları doğrultusunda kendi fikhî görüşlerini de ortaya koymuşlardır. Fikhî görüşleri değerlendirildiğinde insanlar için dinin yaşanmasını kolaylaştıracak; güneş doğarken namaz kılınabileceği, bazı pislikler dışında necasetin necis sayılmayacağı, ölünün yıkanmasının değil defninin gerekli olduğu, binek üzerinde farz namazın kılınabileceği gibi görüşler geliştirdiği saptanmaktadır. (Bağdâdî, s. 196; Mukaddesî, 2015, s.58) Bu durum ise dini ritüellerin halk tarafından kolaylıkla kabul edilerek uygulanmasını sağlamıştır.

Teşekkül etmeye başladığı hicri üçüncü asırda siyasete mesafeli duran ilmi ve amelî faaliyetleri ile varlığından söz ettiren Kerrâmîler, hicri dördüncü asrın son çeyreği ve beşinci asrın başında Gazneli Devleti'nin Horasan'ı fethetmesinin akabinde, aktif siyasete katılmıştır. Stratejik bir



şekilde coğrafyada kalıcılığı yakalamak isteyen Gazneliler, Kerrâmîler'i destekleyerek gerek Kerrâmîler'in bölgede ayrı bir güç unsuru halini almasını sağlamış, gerekse toprak bütünlüğünü muhafaza etmek adına kayda değer kalabalığı ardına almıştır. (Malamud, ss. 545-546) Bu durum Kerrâmîler'den bazı temsilcilerin reis ünvanı ile anılmasını sağlamış, onları yargı konusunda söz sahibi yapmıştır. Hangâh sayılarını artırıp hedef aldıkları Şîilerle mücadelelerinde Kerrâmî propagandalarını hızlandırmalarını sağlamıştır. Ancak zamanla başlangıçta benimsedikleri samimi misyon ve vizyonun aksine hareket etmeleri, mezhep taasubiyeti ve muhalif mezheplerin reddiyelerini artırmasıyla Kerrâmiyye prestijini yitirmiştir. Farklı görüş sahiplerinin birbirlerini çeşitli ithamlarla suçlaması ve geriliminin artması ile de Gazneli Mahmud (ö.421/1030), Kerrâmî emirleri görevden almıştır. (Malamud, ss.546-547) Siyasî görevlerden men edilen Kerrâmîler'in İslâmı tebliğ etme misyonundan uzaklaşması, otoriteden uzak tutulması, Sünni gelenek içinde reddiyelere maruz kalması gibi nedenler halk nezdinde Kerrâmîlere duyulan güvenin iyice sarsılmasına neden olmuştur. Böylelikle etkisi zayıflayan Kerrâmiyye ile birlikte bölgede güç dengesi değişim göstermiştir. Kerrâmîler, hicri on üçüncü yüzyıl itibariyle Moğol istilasının yıkıcı etkisiyle bölgede varlığını tamamen yitirmiştir.

### 1. İtikâdî Görüşleri

Kerrâmiyye'ye ait erken dönem eserlerin çağımıza ulaşamaması diğer alanlarda olduğu gibi itikâdî görüşlerinin tespiti için de farklı kaynaklardan faydalanılmasına zemin hazırlamıştır. Fakat ana kaynakların eksikliği Kerrâmiyye mensuplarının fikrî noktada müstakil bir mezhep olup olmadığı hususunda birbirinden farklı görüşleri sürülmesine neden olmuştur. İtikâdî görüşlerine geçmeden önce kısaca değerlendirilecek olursa imanla ilgili telakkileri çerçevesinde Ehl-i Sünnet'in önde gelen temsilcilerinden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî başta olmak üzere Mâturîdî mezhebi müntesibi Hakîm es-Semerkandî (ö.342/953), Malatî ve Makdisî (ö.390/1000) tarafından Kerrâmiyye mezhebi Mürcie'nin bir kolu olarak ele alınmıştır. (el-Eş'arî, 2005, s.144; Hakîm es-Semerkandî, t.y., s.64; el-Malatî, 2007, s.130; el-Makdisî, t.y., ss.139-144) Bunun yanı sıra Allah'ın sıfatları hususunda belirttiği görüşleri de dikkate alan Makdisî, Kerrâmiyye'yi Müşebbihe grubunun içerisinde de değerlendirmiştir. Makdisî ile birlikte sıfatlar hususunu göz önüne alan Harizmî, Ebu'l-Meâli ve Ebû Temmâm gibi müellifler Kerrâmiyye mezhebini Müşebbihe'nin bir kolu addetmiştir. (Makdisî, ss.57,139-144; ebû'l-Meâli, 1957, XIX/1 s.34; Ebû Temmâm, 1998, ss.54-56) Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Kerrâmiyye'yi Mücessime grubu ile nitelendirmiştir. (Pezdevî, ss.30-31; İbnü'l-Cevzî, s.76) Şehristânî ise *el-Milel ve'l-Nihal* adlı eserinde sıfatları kabul etmelerinden dolayı Sıfatiyye arasında kabul ettiğini ifade etmiştir. (Şehristânî, s.108)



Mürchie, Sıfatiyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi gruplar ile adı zikredilen Kerrâmiyye mezhebi bu iddiaların aksine bazı müellifler tarafından ise müstakil bir mezhep olarak kabul edilmiştir. Bu görüşün savunucularından birisi Ehl-i Sünnet'in önemli kollarından Mâturîdîlik'in kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî'dir. Kerrâmiyye mezhebini özellikle imanla ilgili görüşlerinden dolayı müstakil bir mezhep olarak zikretmiştir. (Mâturîdî, 2001, ss.373-379) Abdülkâhir el-Bağdâdî, (Bağdâdî, 2008, s.190) Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî (el-İsferâyînî, 1983, s. 65) ve Fahreddîn er-Râzî (Fahreddîn er-Razî, 1986, ss. 87-88) gibi Eş'arî düşünürler de Mâturîdî ile aynı kanaattedirler.

Kerrâmiyye mezhebi üzerinde yukarıda bahsedilen tartışmalar bir kenara bırakılacak olursa genel olarak mezhebin fikrî yapısı Hanefî akâid sistemi dolayısı ile de Sünnî düşünceyle paralellik arz etmektedir. Kesin olarak bilinmemekle birlikte Kerrâmî olarak atfedilen Mâturîdî âlimlerinden Ebû'l-Muin en-Nesefî'nin dedesi Ebû Mutî' en-Nesefî *Kitâbü'r-Red* eserinde "cemaat" kavramını öne çıkarmak ve Kerrâmiyye mezhebini sapkın fırkalar arasında zikretmemekle Sünnî çerçeve içerisinde saydığı intibasını uyandırmaktadır. (Karadaş, 2007, s. 47) Aynı şekilde Şehristânî'nin mezhebin Ehl-i Sünnet'e intisabını beyan ettiği sözleri (Şehristânî, s. 108) ve Selefiyye'nin ikinci dönem temsilcisi İbn Teymiyye'nin de Kerrâmiyye'yi Ehl-i Sünnet'in içerisinde kabul etmesi bu görüşü güçlendirmektedir. (el-Hârânî, 1989, c.V, s.275)

### 1.1. Allah İnancı ve Sıfatları Meselesi

Kelam ilminin en tartışmalı konularından birisi olan ilahi sıfatlar meselesi üzerine Kerrâmîler tarafından da farklı görüşler ortaya konulmuştur. Öyle ki ortaya konulan bu görüşler onların müşebbihe ya da mücessime olarak kabul edilmesine varacak ithamlarla suçlanmalarına zemin hazırlamıştır. Her ne kadar Kerrâmiyye mezhebi birtakım iddialarla zemmedilmiş olsa da ana kaynakların eksikliği bize ulaşan görüşlerin mezhebe aidiyeti hususunda net bilgiler sunmayı zorlaştırmaktadır. Bu sebeple mezhebin itikâdî görüşleri daha çok muhaliflerinin yazdığı eleştiriler ya da farklı mezhep müelliflerinin verdiği bilgilerden elde edilmektedir. Eş'arîlerin Mürchie'ye olan muhalefetleri sebebiyle Kerrâmiyye taraftarlarını dışlaması ve sert eleştirileri (Karadaş, s.50) Mâturîdî kaynakları Eş'arî kaynaklara nispeten daha güvenilir kılmaktadır. (Aydın, 2011, s.83) Nitekim mezhebin Hanefî düşünce sistemine yakınlığı düşünülecek olursa Mâturîdî kaynaklar daha sağlam bilgiler elde edilmesi için zemin oluşturacaktır.

Kaynaklarda Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın *Kitâbu' Azâbi'l-Kabr* isimli yapıtında Allah'ı Zât'ın ve Cevher'in birliği ile tanımladığı yer almaktadır. (Sem'ânî, c. XI, s. 64; Bağdâdî, s.



190; Şehristânî, s.108) Fakat Bağdâdî mezhebin taraftarlarının halktan çekindiği gerekçesiyle Allah'a cevher yerine cisim dediklerini nakletmektedir. (Bağdâdî, s. 190; Watt, 2001, s.357) Onlar bu görüşlerini Allah'ın diğer cisimlerden farklı bir cisim olduğu şeklinde açıklamışlardır. (ez-Zehbî,t.y. c.VI, s.314; Şehristânî, ss.108-110; Pezdevî, s.31) İlk dönemlerde kavram içeriklerinin netleşmediği göz önüne alındığında cisim ile cevher arasında kesin bir farkın oluşturulmadığı ve bu kelimelerin birbiri yerine kullanıldığı görülecektir. Nitekim Muhammed b. Kerrâm'ın yanında Ebû Hüseyin es-Sâlihî, (Karadaş, s.54) Mukâtil b. Süleyman ve Hişam b. Hakem (ö. 179/795) (Watt, s.357; es-Sâbûnî, 2016, s.44) de Allah'ı cevher yerine cisim ile nitelendirmiştir. (Pezdevî,ss. 30- 31) Şehristânî ise mezhep taraftarlarının cismi özü dolayısıyla kendinden var olan şekilde tanımladıklarını, Allah'ın Zât'ıyla kâim olduğu düşünüldüğünde bu tanıma ters düşmemesi gerekçesiyle cisim dediklerini belirtmektedir.(Şehristânî, ss.108-109) Mâturîdî âlimlerden Pezdevî'nin belirttiğine göre Kerrâmîler'in bir kısmı Allah'ın mevcûd olduğunu belirtmek için cisim kelimesini isim olarak belirtmişlerdir.(Pezdevî, s.31) Nitekim Adudüddin el-Îcî de Pezdevî ile aynı görüşü paylaşmakta ve Kerrâmîler'in cismi mevcud olan manasında kullandığına değinmiştir.(Altaş ,2017, s.350) Onlar böylelikle kendi kullandıkları cisim kelimesi ile Hanefî-Mâturîdî âlimlerin Allah için kullandıkları 'şey' kelimesi arasında benzerlik kurmaktadır.(Karadaş s.55) Nitekim onlara göre günümüzde Ehl-i Sünnet âlimleri olarak kabul edilen âlimler 'şey' kelimesini Allah'ın mevcûd olduğunu ifade etmek için isim olarak kullanmaktadırlar. Bu konu hakkında Seyyid Şerif el-Cürcânî Kerrâmîler'in 'mürekkep' ve 'mütahayyiz' varlıklar için kullanılan cisim kelimesini isim olarak kullanmalarının problem oluşturabileceğini fakat Allah'ın mevcûd ya da zatı ile kaim olduğu manasında kullanmalarının herhangi bir sakıncasının olmadığını ifade etmiştir. (Seyyid Şerif el-Cürcânî, 1841, c.III, s.21)

Kerrâmiyye'nin Allah'a cisim atfettiği görüşünü savunan Sâbûnî, aynı zamanda onların Allah'ın arş üzerinde mekân tuttuğu görüşünü benimsediklerini zikretmiştir. (es-Sâbûnî, s.44) Benzer bir görüşü Bağdâdî, İbnKerrâm'ın eserinde yer alan Allah'ın mekânının arş olduğu ve arşa dokunduğu şeklinde ifadelerin varlığını aktararak ifade etmiştir.(Mukaddesî, s.57; Bağdâdî, s. 190) Fakat İbn Kerrâm'ın çevresindekiler bunu arşa dokunma olarak değil 'karşılaşma' olarak kabul etmişlerdir. Allah'ı isim olarak cisim ile nitelendiren bir grup Kerrâmîler ise Allah'ın mekânının olmadığını (Pezdevî, s.44) fakat bir tarafta olmasının zorunlu olduğunu ve tarafların en şerefli ve en yükseğinin yukarısı olduğunu iddia etmişlerdir. (Şehristânî, ss.108-109; Pezdevî, s.44) Ebû İshak es-Saffâr (ö.534/1139) tarafından da ehl-i mücesime-i Horasan görülen Kerrâmiyye yine es-Saffâr tarafından dalalet ehl-i olarak nitelendirilmiştir. (Demir, 2017, s.242) Kerrâmiyye her ne kadar Allah'ı cisim ile nitelendirmiş olsa da cisme verdiği mana

bakımından müşebbihe ve mücessimededen ayrılmaktadır. Öyle ki Ebû'l-Mutî' en-Nesefî bu husus hakkında kişinin kendini vasıflandırdığı şeylerle teşbihten uzak olan Allah'ı vasıflandırmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. (Ebû'l-Mutî en-Nesefî, 1980, ss.253-254)

Kerrâmîler'in cisim ile ilgili ortaya koymuş olduğu düşünceleri onların ilahi sıfatlar meselesinde sunmuş oldukları fikri yapının temelini oluşturmaktadır. Kerrâmîler ilahi sıfatların Allah'ın Zâtı'nın dışında varlıklarını kabul etmişlerdir. (Karadaş, s.57) Çünkü onlara göre isim ile isimlendirilen şey (müsemma) birbirinden farklıdır. (es-Sâbûnî, s.61) Yani sıfatlar mevzuftan ayrıdır. Bu sebeple onlar da Allah'ın Zâtı ile sıfatlar arasında ayrıma gitmişlerdir. Bu ayrımı gözetmelerindeki en büyük sebep ise Allah'ın Zâtı ile sıfatlarının aynı kabul edilmesi durumunda sıfatların varlığını inkâr düşüncesinin oluşmasıdır. Bu noktada onlar Allah'ın Zâtı yerine saydıkları 'cisim'i kadîm saymış, ona atfedilen sıfatları ise hâdis saymışlardır. (Aydın, s. 64; Ayrıca İcî; Kerrâmîler'in sıfatları hâdis saydığını doğrudan belirtmemekle birlikte sıfatların kadîm olduğunu men ettiklerini ifade etmektedir. Bundan hareketle Kerrâmîler'in Allah'ın sıfatlarını hâdis saydığını söylenebilmektedir. (Detaylı bilgi için bkz. Altaş, s.401) Onların bu görüşleri ilahî sıfatları gerçeklikleri olmayan zihni varlıklar olarak kabul eden Muhyiddîn İbn Arabî ve ilahî fiili sıfatları hâdis sayan Mu'tezile-Eş'arîlik ile benzerlik göstermektedir. (Karadaş, s.57; Aydın, Kerrâmîyye, ss.64-65; Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s.247)

Kerrâmîler ilahî sıfatların sonradan olduğunu kabul etmekle birlikte hâdis olan birçok şeyin Allah'ın Zâtı ile kâim olduğu düşüncesinden hareketle onların da ezeli, ebedî ve kadîm olduklarını öne sürmüşlerdir. Onlara göre Allah, zatı ile kaim kabul edilen ezeli bir hayat ile hayy, ilmiyle âlim, kudretiyle kadir, meşîyetiyle dileyendir. O'nun mahlûkatın elinden, yüzünden, gözünden farklı olarak iki eli, yüzü, gözü vardır. (Şehristânî, ss.110-113)

Kerrâmîyye hayat, ilim, irâde gibi sıfatların kudret sıfatı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüştür. (Doğan, s.253) Bu nedenle Bağdâdî, Kerrâmîler'in Allah'ın her şeye güç yetiremeyeceği sadece kendi zatında ortaya çıkan bu havadisler üzerinde güç yetirebileceği görüşünü benimsediklerini aktarmıştır. (Bağdâdî, s. 193) Onlara göre âlemin cisim ve ârazları Allah'ın takdirinin dışında "ol" emri (Yâsin, 36,82) ile yaratılmışlardır. Nitekim Bağdâdî'ye göre bu görüşü daha önce Kerrâmîyye'nin dışında savunan başka bir grup da yoktur. (Bağdâdî, s.193) Kerrâmîler, Kudret sıfatından yola çıkarak ilahi irade ve meşîet arasında ayrıma gitmişlerdir. İrade sıfatı, Allah'ın ezeli ilminde dilediği şeyin vakti saati geldiğinde "ol" emri ile yaratılması anlamına gelmektedir.



Onlara göre irade yaratmaya taalluk eden bir sıfattır. Bundan dolayı da hâdis kabul edilmiştir. (Mukaddesî, s. 57) Allah'ın dilemesinden ibaret olan meşiet ise kadîm sayılmıştır. (Doğan, ss.254-255; Erdem, 1994, ss.80-81) Gazzâlî de *el-iktisâdve'l-İ'tikâd* isimli eserinde Kerrâmîler'in iradenin kadîm kabul edilmesi durumunda irade edilenin kadîmliğini gerektireceğini ileri sürdüklerini belirtmektedir. Çünkü onlara göre kudret ve irade sıfatları meydana geldiğinde ve engeller ortadan kalktığında, irade edilenin ortaya çıkması zorunludur. Böyle bir durumda irade ve kudretten dolayı bir gecikmenin olmayacağını düşünen Kerrâmîler'in irade sıfatını yaratılmış kabul ettiğini belirtmektedir. (Gazzâlî, 1994, s.133-135)

Kelam sıfatı da diğer sıfatlarda olduğu gibi kudret sıfatıyla ilişkilendirilmiştir. Allah'ın konuşma yani kelam sıfatını ezelde zatında barındırdığını kabul etmişlerdir. Bu sebeple de Allah'ın kelamını kadîm olarak belirtmişlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus Kerrâmîler, Kelam (konuşma) ve kavli (söz) arasında ayrıma gitmişlerdir. Kelam kadîm sayılmış, fakat kavli ise yaratılmamış olan hâdis şeklinde belirtilmiştir. (Pezdevî, s.78; Bağdâdî, s.192. Bu hususta İcî, Kerrâmîler'in kelamı birbirinden önce meydana gelen parçalardan tertip olması sebebiyle hâdis kabul ettiklerini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Altaş, s. 493) Bu düşünceden hareketle Kur'an'ı da "mahkî" ve "hikâye" olarak iki boyutlu ele almışlardır. Kur'an'ın "mahkî" boyutu Allah'ın kelamını, "hikâye" boyutu ise insanlara intikal etmesini içermektedir. (Karadaş, s.58) Netice itibariyle kavli kendisinden hâdis olan harfler olarak kabul eden Kerrâmiyye Kur'an'ı da bizlere iletilen hikâye olması sebebiyle hâdis saymıştır. Pezdevî'nin belirttiği "Allah gerçekten hâdis olan ve kendisinde kâim olan bir Kelam ile konuşandır" (Pezdevî, s.82) ifadesinden de anlaşılacağı üzere Kerrâmîler Mâtûrîdîler'in de yapmış olduğu "nefsî" ve "lafzî" ayrımına benzer bir ayrıma gitmişlerdir. Böylelikle onların nefsî kelamı Allah'ın Zâtı'nda kâim olan mana, lafzî kelamı insanlarda bulunan ses ve yazı olarak yorumlamaları gibi Kerrâmîler'in de kelam sıfatını zatında var olan mana, kavli ise ses ve yazıdan ibaret gördüklerini söylemek mümkündür. Ayrıca hâdis ve muhdes arasında ayrıma gitmelerinden ötürü de Kerrâmîler'in Kur'an'ı yaratılmamış hâdis kabul ettiklerini yani mahlûk olarak benimsemediklerini belirtmekte fayda vardır. (Karadaş, ss.58-59)

Kerrâmîler'in sıfatlarla ilgili görüşleri hususunda belirtilmesi gereken önemli noktalardan birisi de tıpkı Eş'ârî ve Mu'tezilî düşünürler gibi Allah'ın fiillerini hâdis kabul etmeleridir. Allah'ın yaratma yeteneğinin bir fiil zatında mevcut olduğunu bu gücü ile hâlık olduğunu savunmuşlardır. Aynı şekilde rızık verme gücü ile de râzıktır. (Doğan, s.259; Erdem, s.84) Kısaca belirtmek gerekirse Allah kendisinde bulundurduğu kudret sıfatı ile rızık verici ve yaratıcıdır. Fiile taalluk eden yaratma ve rızık verme sıfatları hâdis, fakat kendisiyle kâim olan kudret

sıfatının içerisinde yer almaları sebebiyle ise kadim kabul edilmişlerdir. Bu nokta-i nazardan ise Eş'arî ve Mu'tezile'den ayrılmaktadırlar. Çünkü onlar fiili sıfatları tamamen hâdis sayarken, Kerrâmîler bu sıfatları hâdis kabul etmekle birlikte Allah'ın Zâtı'yla kâim saymaktadırlar. (Karadaş, s.59)

## 1.2. İman

Kerrâmîler'in üzerinde önemle durduğu ve sistematik bir düşünce geliştirdiği diğer bir konu ise iman meselesi olmuştur. Bu konu hakkında ortaya konulan görüşler neticesinde farklı mezhepler ile arasında bağlantılar kurulmuş ve bunların yanı sıra diğer mezhep taraftarları tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Kerrâmîler imanı 'dil ile ikrar' şeklinde tanımlamışlardır. (Eş'ari, s.144; Bağdâdî, s.195; es-Sâbûnî, s.152; İbn Hacer, t.y., c. VII, s. 462) Bu tanımdan hareketle 'dil ile ikrar'ın dışında kalan 'kalp ile tasdik' ya da amellerin iman olmadığını savunduklarını söylemek mümkündür. Onların görüşlerini "*Allah'a ve bize gönderilene inandık, deyin*", (Bakara 2,136) "*Rabbimiz! İnandık, bizi de şahidlerden yaz...*" (Mâide 5,84-85) ayetlerinin ışığında temellendirdiği kabul edilmektedir. (Pezdevî, s.212) Kerrâmîler'in imanla ilgili görüşlerine detaylı bir şekilde ulaşma imkânı sağlanan Ebû'l-Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin eserinde ise 'imanın dil ile ikrar' olduğuna dair delil Hürmele b. Yezîd el-Ensârî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği "Peygamber dilinin bir tarafını tuttu ve 'iman buradadır', göğsünü işaret ederek de 'takva buradadır' dedi" hadisi gösterilmektedir. (Ebû'l-Mutî en-Nesefî, s.245)

İmanı sadece dil ile ikrardan ibaret gören Kerrâmîler, A'raf Sûresi 172. ayette "...Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' Onlar da: 'Evet (Rabbimizsin), şahit olduk' demişlerdi..." ilk yaratılıştaki vuku bulduğu aktarılan insan ile Allah arasındaki mîsak ile ilişkilendirmektedirler. Yaratılıştaki verilen bu sözün (belâ kavli) kişi din değiştirdiğinde (riddet) hükmünü kaybedeceğini, böyle bir durum gerçekleşmediği sürece kalıcı olduğunu iddia etmektedirler. (Bağdâdî, s.196; Aydın, s.94; Doğan, s.206) Bu sebeple onlara göre ilk yaratılıştaki her ruh tarafından gerçekleştirilen ikrarın kişi dinden dönmediği sürece yinelemesinin bir manası bulunmamaktadır. Kerrâmîler'in şehadet getiren bir kişinin iman şartlarından risâlet konusunda küfre inanması durumunda bile gerçek mü'min sayılabileceğini ileri sürdükleri söylenebilmektedir. (Bağdâdî, s.195; Mukaddesî, s.372)

İmanın söz olduğunu savunan Kerrâmîlere göre amel imanının bir şartı olmamasından dolayı imanda artma ya da eksilme söz konusu değildir. Hz. Peygamber'den nakledilen "İman sözdür, amel onun uygulamalarıdır." hadisi iman ve amelin birbirinden farklı şeyler olduğuna işaret etmektedir. (Ebû'l-Mutî en-Nesefî, s.149) Bu hususta



Kerrâmîler Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile paralellik arz eden fikirler ortaya koymaktadır. Ebû Hanîfe, imanın “dil ile ikrar, kalp ile tasdik” (Ebû Hanîfe, 2017, s.87) olduğunu belirtmekle birlikte amelin imanın bir parçası olmaması sebebiyle artması ya da eksilmesi durumunun mümkün olmayacağını açıklamaktadır. (Ebû Hanîfe, s.56) Bununla birlikte Kerrâmîlere göre iman ‘elest bezmi’nde herkese eşit olarak verilmekle birlikte herkesin içinde bulunan bir şeydir. (Doğan, s.226) Bu sebeple onlar imanın eksilmesinin ya da artmasının düşünülmemeyeceğini savunmaktadırlar.

İman konusunda değindikleri önemli konulardan bir tanesi de münâfıkların durumu meselesidir. Eş’arî kaynaklarda Kerrâmîler’in münâfıkları gerçek mü’min saydıkları yönünde iddialar yer almaktadır. Bu hususta en eski kaynaklardan birisi olan Ebû’l-Hasan el-Eş’arî’nin eserinde Kerrâmî Mezhebi müntesiplerinin Hz. Peygamber zamanındaki münâfıkları mü’min saydıkları yönündeki savları yer almaktadır. (Ebû’l-Hasan el-Eş’arî, s.144) Bunun bir örneği ise Bağdâdî’nin eserinde Kerrâmîler’in haklarında birçok ayetler bulunan münâfıkları gerçek birer mü’min saydığı, imanlarının ise Peygamber ve meleklerin imanı gibi olduğunu kabul ettiklerine dair öne sürdüğü tezde görülmektedir. (Bağdâdî, s.195) Fakat Kerrâmîler münâfıkları tam anlamıyla mü’min kabul etmemektedirler. Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, Kerrâmîler’in bu görüşlerini Hz. Peygamber’in münâfıklara İslâm hükümlerini uygulamasını temel alarak oluşturduklarına dikkat çekmektedir. (Pezdevî, s.213) Pezdevî ile benzer bir görüşü paylaşan Şehristânî’nin de belirttiği üzere onlar dünya ve ahiret hayatı arasında ayırım gözetmemektedirler. Onlara göre münâfık kişi dil ile ikrarda bulunduktan sonra bu dünyada mü’min ancak ahirette ise ebedi azab görecek kimsedir. (Şehristânî, s.113) Bir başka şekilde ifade edilecek olursa iman ‘dil ile ikrar’dan ibaret kabul eden Kerrâmîler zahire nispetle münâfıkları yaşadığımız âlemde mü’min kabul etmekte ve kâfir olduklarına dair haklarında birçok ayet olması gerekçesiyle de ahirette ebedi azaba uğrayacak kimseler olarak görmektedirler.

Bağdâdî’nin naklettiği üzere çocukların imanı hususunda Kerrâmîler kendi aralarında ihtilaf etmektedirler. Genel kabul gören görüşe göre kişi ister mü’minin çocuğu ister kâfirin çocuğu olarak doğsun, “elest bezmi”nde verdiği mîsak dolayısıyla mü’min olarak doğduğu kabul edilmektedir. Çocuk büyüüp buluşa erdiğinde ise ebeveynlerinin durumuna bakılmaktadır. Şayet ebeveynleri kâfir ise çocuğun kâfir, ebeveynlerinden biri mü’min diğeri kâfir ise çocuğun dinden dönmüş (mürted) olduğuna hükmedilmektedir. (Abdulkâhir el-Bağdâdî, 2016, s.294) Kerrâmîler bu görüşlerini “*O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, ‘İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın’ denilir.*” âyetinden hareketle ortaya koymaktadır. (Âl-i İmrân, 106)

Görüşleri aktarılan Kerrâmîler, Hanefî mezhebinin itikâd alanındaki temsilcisi ve *Kitabü't-Tevhîd* isimli çalışmanın müellifi Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî tarafından, Hanefîlerin iman tanımında yer alan “kalp ile tasdik” (Ebû Hanîfe, s.87) ilkesini ihmal etmelerinden dolayı eleştirilmektedir. (Mâtûrîdî, ss. 373-379) Yine Hanefî ve Mâtûrîdî geleneğin önemli temsilcilerinden Hakîm es-Semerkandî, Kerrâmîleri benimsemiş oldukları ‘iman, dil ile ikrardır’ ilkesinden hareketle Mürcie ile bağdaştırmakta ve her iki mezhebin bu konuda ileri sürdüğü görüşleri kritik etmektedir.(Hakîm es-Semerkandî, s.64) Her ne kadar çeşitli Sünnî kaynaklarda Kerrâmîler eleştirilmiş olsa da Kerrâmî Mezhebi müntesiplerinin iman düşüncelerinin temellerini Ebû Hanîfe’nin iman tanımından hareketle oluşturduklarını belirten görüşler de bulunmaktadır. Meselâ Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden İmam Şeybânî’nin (ö.189/805) *Kitâbü’s-Siyerî’l-Kebîr* adlı eserinde imanı ikrar düzeyinde tartıştığı bilinmektedir. (Karadaş, s.51) Nitekim bu hususta benzer görüşler Doğan ve Aydın tarafından da paylaşılmaktadır. Her ikisi de çalışmalarında Kerrâmîyye’nin Ebu Hanife’nin yolunu takip ettiğini kaleme almakta ve Kerrâmîler’in iman anlayışında temel hususlardan birisini oluşturan mîsak anlayışları ile Ebû Hanîfe’nin *Fıkhu’l-Ekber*’inde yer alan “elest bezmi”nde verilen sözün iman olarak açıklanması arasında bağlantı kurmaktadır.(Aydın,s.99; Doğan, ss.205-206; Ebû Hanîfe’nin görüşleri için bkz: Ebû Hanîfe, “Fıkhu’l-Ekber”, s. 54) Bunların yanı sıra iman tanımını hususunda Ebû Hanîfe’den ayrılan Kerrâmîler imanın artıp eksilmesinin söz konusu olmadığını savundukları tezleriyle ise ona yaklaşmaktadır.

### 1.3. Nübüvvet

Kerrâmîler nübüvvet ile ilgili fikri çerçevelerini iman nazariyeleri etrafında oluşturmuşlardır. İlk yaratılışta alınan söz ve kendisine verilen fitrat sebebiyle insanın dünyada sadece ikrâr etmesini yeterli gören iman anlayışları Kerrâmîler’in nübüvveti de ilk yaratılış düşüncesi üzerine temellendirmesine sebep olmuştur. Böylelikle Kerrâmîler risâletin belirlenen kişiye ilk yaratılışta görev olarak verildiğini iddia etmişlerdir. Bundan dolayı nübüvvetin insanın kazanımıyla elde edilemeyeceğini vurgulamışlardır. (Doğan, s.272.) Nübüvvet ve risâlet Kerrâmîler tarafından vahiy, mûcize ve ismet dışında Nebî ve Resûl’de doğuştan bulunan iki sıfat olarak nitelendirilmiştir. Bu iki sıfatı yaratılışta yerleştirdiği kişiyi risalet ve nübüvvet ile görevlendirmesi veya peygamber olarak göndermesi Allah’a vacip görülmüştür. (Bağdâdî, s.194)

Kerrâmîler, Nebî, Resûl ve Mürsel arasında ayrıma gitmişlerdir. Risâlet özelliğine doğuştan sahip olan kişiyi Resûl, risâleti yerine getirmek zorunda olan kişiyi ise Mürsel şeklinde tanımlamışlardır.



(Bağdâdî, s.194) Yaratılış itibariyle bu sıfat ile nitelendirilen Resûl'ün risâletten men edilmesi düşünülemezken Kerrâmîler'e göre Mürsel'in bu görevden azli mümkün kabul edilmiştir. Bu sebeple Hz. Muhammed'in ahirete intikali ile birlikte risâlet görevi sona erdiği için kabrinde Resûl olarak kalmıştır. (Doğan, s.271)

Nübüvvet meselesini Peygamberlerin mutlak masumluluğu, ismet, cihetinden de alan mezhep mensupları adaleti yok eden ve cezayı gerektiren günahlar çerçevesinde korunmuş olduklarını, fakat bunların dışındaki hafif günahlardan korunmadıklarını ifade etmişlerdir. (Bağdâdî, s.194) Bir kısım Kerrâmî Peygamberlerin tebliğ ederken hata yapabileceği görüşünü benimserken diğer bir kısmı ise bu görüşü reddetmiştir. (Bağdâdî, s.194)

Kerrâmîler, Peygamberliğini ilan eden Peygamber'e hiçbir delil sorulmaksızın tasdik edilmesi gerektiğini beyan etmişlerdir. (Bağdâdî, s. 194) Onlara göre Peygamberlerin mu'cizeye ihtiyaçları yoktur. Onların beyanları Peygamberlikleri için yeterli bir delildir. Mucize ile ilgili görüşleriyle Ehl-i Sünnet'ten uzaklaşan Kerrâmîler'in bu iddialarını Haricilerden etkilenerek oluşturabilmiş oldukları söylenebilir.

Son olarak Kerrâmîler, "kendisine Peygamberin çağrısının ulaşmadığı kimse aklın icaplarına uymalı ve Allah'ın yarattıklarına resûller gönderdiğine inanmalı" (Bağdâdî, s. 194) savını ileri sürerek, Peygamber gönderilmese de insan aklın ilkelerine göre hareket etmeli düşüncesini savunan Mu'tezile ve Mâturîdilere yaklaşmıştır. (Doğan, s.276) Ayrıca onlara göre Allah hikmetinin ve adaletinin gereği tek bir Peygamber ve şariat göndermemiş, birçok Peygamber göndermiştir. Çünkü aksi bir durumda Allah'ın hakim olması düşünülemeyecektir.(Bağdâdî, s. 194)

#### 1.4. Diğer İtikâdî Görüşleri

Eldeki verilerin yetersizliği sebebiyle müstakil başlıklar altında derinlemesine incelenmesi mümkün olmayan bazı itikadi görüşlerine bu başlık altında kısaca değinilecektir. Allah'ın Peygamber göndermesini zorunlu kabul eden Kerrâmîlere göre husn ve kubuh din gelmeden önce de akılla bilinebilmektedir. Bu sebeple de Allah'ın akılla bilinmesi zorunlu kabul edilmiştir. (Şehristânî, ss. 112-113) Bu görüşleri vasıtasıyla Mu'tezile'ye yaklaşan mezhep Mu'tezile'nin ortaya koyduğu salah, aslah ve lütuf gibi iddiaları reddetmesiyle de ondan uzaklaşmaktadır. Bu hususun akabinde imamet konusunda görüş geliştiren Kerrâmîler, imamın nass ya da tayin ile değil ümmetin icma ile seçilmesi gerektiğini savunmuşlardır.(Şehristânî, ss.111-113) Bu sebeple de iki imamın bulunmasını caiz görmüşlerdir. Nitekim onlar Hz. Ali ile Muaviye'nin aynı anda imam olduğunu ifade etmişlerdir.(Bağdâdî, s. 195) Ayrıca Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından Muaviye'nin savaşa yönelmesini onaylama, sessizliği ve sabrından ötürü ise Hz. Ali'yi suçlamaktadırlar.



(Şehristânî, s.113) Bu sebeple Muaviye'ye yönelik daha ılımlı, Hz. Ali'ye karşı ise mesafeli bir tutum sergilediklerini söylemek mümkündür.

Geliştirdikleri bir diğer sav ise kulların fiilleri hususundadır. Fiile zemin teşkil eden "istitaat" yani kudretin fiilden önce olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu istitaat, kişiye teklifin yapılabilmesinin bir şartı olarak görülmüştür. Kerrâmîler bu görüşleriyle yine Mu'tezile ile paralellik arz eden bir çizgi yakalamıştır. Fakat Nesefî istitaatin ikiye ayrıldığını ve bunlardan birisini oluşturan aletlerin sağlam olmasının (selametü'l-alat ve'l-esvâb ve'l-cevarih) kastedilmesi durumunda bir problemin olmadığını ifade etmektedir.(Sürmeli Alimoğlu, s.72) Nitekim bu istitaatin fiilden önce olduğuna dair bir uzlaşmazlık yoktur. Kerrâmîler ile Ehl-i Sünnet arasında ortaya çıkan farklılık ise diğer istitaatin yani hakiki anlamda fiile güç yetirilen istitaatin fiilden önce olduğu hususunda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Bağdâdî, Kerrâmî Mezhebi'nin ileri gelenlerinden bir grup velîlerin Peygamberlerden üstün olduğunu iddia ettiğini vurgulamaktadır. Onlara göre İbn Kerrâm, Abdullah b. Mes'ûd ve diğer birçok sahâbeden üstündür.(Bağdâdî, 2016, ss. 189-197)

Kerrâmiyye "azâbu'l-kabr" konusunda ise ölüye azab edeceği görüşünü savunmaktadır. (Sem'ânî, c. XI, s.64; Pezdevî, s.237) Muhammed b. Semmâk bu konuya dair kabirlere bakarak kişinin tahmin edemeyeceği iki şeye dikkat çekmektedir. Birincisi orada yatan gamlılar, ikincisi ise kabirdekilerin halleridir. Bu yüzden kabre girmeden kabrin akıldan çıkarılmaması gerektiğini öğütlemektedir. (Ebû'l-Leys Semerkandî, 1975, s.35) Bu ise kişinin kendisini sürekli muhasebe halini destekleyecek kabir azabına maruz kalmasının önüne geçecek önlemleri almasını sağlayacaktır. Süfyân-ı Sevrî kabri çok fazla anan kimsenin kabrinin cennet bahçesi olacağını, anmaktan gafil olanın ise cehennem çukurlarından bir çukur olacağından bahsetmektedir. (Ebû'l-Leys Semerkandî, s.35) Ayrıca Kerrâmîler'den kıyamette azabın ertelenmesi babında kul için iki musibet olacağına dair rivayetinde İbn Muaz ve Ebû'l-Muti ravi senesinde isimleri birlikte zikredilmiştir. (Hatîb el-Bağdâdî, 2000, s.61) Kerrâmiyye kabir azabının nasıl olacağı ve kimlere dair olacağı hakkında bazı eserlerde yer aldığı gibi işinde hile yapanlara, namazı erteleyenlere, nemime yapanlara (koğculuk/etrafa söz taşımak) (Ebû'l-Leys Semerkandî, s.37,38) ve temizliğine dikkat etmeyenlere (Erdoğan, 1978, s.84) gibi detayına inmeksizin, keyfiyeti hakkında nasıl azab edileceğini araştırmaksızın kabul etmektedir. (Pezdevî, s.237) Bu bağlamda Pezdevî "azab etme ayetlerle ve hadislerle sabittir. Bu konuda pek çok imamdan işittiğimiz hadisler vardır." rivayetiyle Kerrâmîler'in bu konudaki fikirlerini aktarmaktadır. (Pezdevî, s.237)

## 2. Fıkhî Görüşleri



Kerrâmiyye'nin fikhî görüşleri temelde iki bakış açısı üzerinden değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki fıkhîta Ebû Hanîfe'nin yolunu takip ettiği görüşüdür. Neş'et ettiği bölge itibariyle bu düşünce oldukça yerindedir. Kerrâmîler, Ebû Hanîfe'nin fikhîni tatbik ettiği Gur ve Sind dışında kendi fikhî görüşlerine tabî kalmışlardır.(İbn Dâî er-Râzî, 1945, ss.76, 90; Zysow,s. 584; Alimoğlu Sürmeli, s.82) Nitekim Kerrâmiyye'nin benimsediği fikhî düşüncenin temeli “Görüş (fıkıh) ancak Ebû Hanîfe'nin görüşüdür; dinde (kelâm) Muhammed b. Kerrâm'ın dinidir.” sözü ile ifade bulmuştur.( İcî, c. III, s. 715; Zerkeşî, c.II, s.288; ez-Zehebî, c.VI, s.315; el-Utbî, s.424; el-Keşmîrî, 2004, c.II, s.129; İbn Muhammed el-Hasenî, c.II, s.62; Ebû Şühbe, t.y., s.334; el-Bikâî, 2007, c.I, s.563) Bu söz Kerrâmiyye'nin fikhî konularda tabî olduğu İslâm düşüncesini ifade etmektedir. Ayrıca Muhammed b. Kerrâm'ın Ahmed b. Harb'in tesiri altında kalması da (Yâkût, c.VI, s.251) Kerrâmiyye'nin Hanefî ve Mürcîî isimleriyle anılmasında etkili olmuştur. Makdîsî de bu savı “Kerrâmîler'in zâhid ve ibadete değer veren, Ebû Hanîfe'nin otoritesini kabul eden kişiler” sözüyle destekler niteliktedir. (Mukaddesî, s.372) Nitekim İbn Kerrâm'ın üstâdı Kutâme, Ebû Hanîfe'nin öğrencileri Ebû Muâviye Darîr, Kadî Ebû Yusuf ve Ebû Bekir b. Ayyâş'ın öğrencisidir. (Ebû'l-Mutî en-Nesefî, s.57) Bu durum Kerrâmiyye'nin Hanefî mezhebi ile olan münasebetini güçlendirir niteliktedir. Bunun yanı sıra *Ahsenü't-Tekâsım*'da Kerrâmiyye'nin Ebû Hanîfe'nin otoritesini kabul ettiği bildirilmekle birlikte onların Ebû Hanife, İmam Mâlik, İmam Şâfîi ya da aşırıya gitmeyen Muaviye'ye aşırı sempati beslemediği ifade edilmiştir. (Mukaddesî, s.372)

Bu konuda ikinci telakki ise onların zamana ve zemine göre kendi fikhî bakış açısını geliştirdiği ya da değiştirdiği yönündedir. Bağdâdî, Kerrâmîler'e ait görüşleri “fıkıhta kendilerinden önce kimsenin bahsetmediği yeni ahmaklıklar” şeklinde tanımlamaktadır. (Bağdâdî, s. 196) Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin yolcu namazı için rükû, secde, kıyam, kuûd pozisyonunda bulunmaksızın şehadeti zikretmeksizin ve selam vermeksizin, iki defa tekbir getirmeyi yeterli gördüğünü aktarmaktadır. (Bağdâdî, s. 196; Mukaddesî, s.58) Bağdâdî'nin belirttiğinin aksine *en-Nutafta* ise Kerrâmîler'in seferî'nin namazını iki rekât şeklinde kabul ettiği ifade edilmektedir.(es-Suğdî, 1984, c.I, s.75; Alimoğlu Sürmeli, s.86) Öte yandan onların namazın şartlarından “necâsetten taharet” hakkında gözle görülen pisliklerden vücudun, kıyafetin ve namaz kılınacak yerlerin temiz tutulması yerine pis bir kisve içinde, pis bir yerde, bedeninin zâhirî pislikleri ile namaz edâ etmenin herhangi bir mahsur içermediği görüşünü savundukları nakledilmektedir.(Bağdâdî, s.196; Mukaddesî, s.58) Ayrıca onlara göre suya az bir necâset bulaştığında ise rengi, kokusu ve tadı değişmediği sürece su temiz sayılmaktadır.(es-Suğdî, c.I, s.12-13; Alimoğlu Sürmeli, s.84) Ancak Kerrâmîler, hadesten tahâret konusunda oldukça titiz davranmıştır. Görünmeyen pisliklerden arınmayı vacip olarak tanımlamıştır. Bu ise

kişinin zahiri pisliklerinden ziyade bâtinî pisliklere daha fazla dikkat etmesi gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Kerrâmîler, gerekirse bir cenazenin yıkanmadan ve namazı kılınmadan toprağa gömülebileceğini savunmaktadırlar. Ancak burada dikkat ettikleri husus, cenazenin açıkta kalmaması, ölünün kefenlenerek gömülmesidir. (Bağdâdî Kerrâmîler'in cenazenin yıkanması ve cenaze namazının kılınmasını sünnet olduğu, kefenlenmesi ve gömülmesinin ise vâcib olduğunu aktarmıştır. Ayrıca bkz. Bağdâdî, s.196; Mukaddesî, s.58) Bu bağlamda Kerrâmîler için abdestin gerekliliği vurgulanırken ölü için benzer gereklilik söz konusu değildir. Ancak insani bir görev olarak gömülmesi önem arz etmektedir. Namaz hakkında ise ulaşılabilen malumatlar ışığında Kerrâmiyye, güneş doğarken kılınan sabah namazının sahih olacağı, Cuma namazında azami kişi sayısının içtimaya müştak halde iki kişiden başlayacağı ancak kırk kişi ile sahih olacağı kanaatini taşımaktadır. (es-Suğdî, c.I, ss.92-93; Alimoğlu Sürmeli, ss.84-85) Ayrıca sarık üzerine mesh edilmesi, bilmeden güneş doğduğunda yemek yenilmesi halinde oruca zarar vermeyeceği görüşü de Kerrâmîler'e tevdi edilen görüşler arasında anılmaktadır. (Mukaddesî, s.62)

*en-Nutaffî'l-Fetevâ* isimli eserin müellifi addedilen es-Suğdî, Kerrâmî fikhinin nakledildiği eserde “fi kavli Ebî Abdillâh” ve benzeri ibarelerin kullanılması ve Makdîsî ile verilen malumatların mutabakatı bu çalışmayı Kerrâmiyye konusunda ayrıcalıklı kılmaktadır. Eserde Kerrâmiyye'nin hayvanların artığını temiz kabul ettiğinden ötürü temizlik yapılabileceği gibi içileceği velev ki elbiseye bulaşsın herhangi bir mahsuru olmadan namazın kılınabileceği görüşünü benimsemiş olduğu aktarılmaktadır. (es-Suğdî, c.I, ss.12-13; Alimoğlu Sürmeli, s.84) Ayrıca Ahmed b. Harb'in görüşlerine de yer verilen eserde, onun namazın erkânını tekbir, kıraat, rükû ve sücûd olmak üzere dört kabul ederken; Ebû Abdullâh'ın ise kıyam ile birlikte beş olduğunu açıklayan görüşler de mevcuttur. (Ayrıca mutabık olduğu mevzulara da yer verilmektedir. Örneğin Şuf'a bahsinde her ikisi de aynı kanaati taşımaktadır. (Ayrıca bkz. es-Suğdî, c.I, ss.6, 47; Alimoğlu Sürmeli, s.85)

Niyet hususunda Kerrâmiyye'nin A'râf Sûresi'nde yer alan “... ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Onlar da: ‘Evet (Rabbimizsin), şahit olduk’ demişlerdi...” ayetiyle temellendirdiği itikâdî görüşleri, fikhî görüşlerini de etkilemiştir. (A'râf7,172) Kerrâmîler, İslâmiyet'i elest bezminden kabul eden insanoğlu için fikhî hükmü farz olan namaz, hac, zekât ve orucun niyetsiz sahih olacağını belirtmiştir. Çünkü onlara göre bir kişinin Müslüman olması, onun hali hazırda farzı yerine getireceğine dair akit niteliği taşımaktadır. (Bağdâdî, s.162) Ancak Kerrâmîler, zerri evvelde



nafile ibadetler vucubiyet içermediği düşüncesinden hareketle niyetin vacip olduğu kanaatindedir. (Alimoğlu Sürmeli, s.87)

Kerrâmîler'in din anlayışlarının odak noktasının belirli bir takım grup, coğrafya, zaman dilimi ya da din mensuplarını değil, bütün insanlığı özsel bağlamda eşit ve vahye muhatab görmeleri, çok yönlü yüksek müsamaha anlayışını geliştirmelerini sağlamıştır. (Aydın, s.163) Bu durum özellikle Eş'arî'lerin Kerrâmîler'i tenkit ettikleri; ikrar (Eş'ari, s.144; Bağdâdî, s.195; es-Sâbûnî, s.152; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, c.VII, s.462) fikrinin oluşumunda büyük katkısı vardır. Müsamahakâr tutumları iman anlayışında gündeme geldiği gibi, nübüvvet (Bağdâdî, s.194) ve imamet (Şehristânî, ss.111-113) anlayışlarında da kendini gösterebilmiştir. Öte yandan İslâm'a davet hususunda itikadî görüşlerindeki toleransın fıkhî görüşlerine de yansıdığı görülmektedir. Nitekim bu doğrultuda Kerrâmîler, kalplerinde zındıklık ve art niyet içerenler haricinde her müçtehidin tüm temel ve fûru konularında doğru hüküm verdiği kanaatini taşımaktadırlar. (Mukaddesî, s.60)

Fıkhî konularda verilen örnekler Kerrâmiyye'nin esnek bir İslâm hukuku anlayışına işaret etmektedir. Ancak hayatları değerlendirildiğinde Kerrâmiyye'nin temsilcilerinin ibadetin fetvasından ziyade takvasına önem verdikleri görülmektedir. Örneğin; İbn Dâî er-Râzî'nin *Tebşüratu'l-Avâm* eserinde Bezzâz'dan rivayetle Muhammed b. Kerrâm'ın oğlu Abdulcesîm'in babasından nakille şarabın bir damlasının denize düşmesinin dahi o denizi pisleteceğinden ötürü temkinli olunması gerektiğini vurgulamaktadır. (İbn Dâî, s.65; Konu ile ilgili bir kuşun o sudan içmesi ve yedi sene sonra okyanusu pisletmesinin tüm canlıları da pisleyeceği kanaatindedir. Ayrıca bkz. Zysow, s. 583; Alimoğlu Sürmeli, s.89)

**SONUÇ**

Kerrâmiyye hicri üçüncü asırda Horasan'da etkili olmuş bir mezheptir. Mezhebin etkinliğini artıran faktörler arasında Kerrâmiyye'nin ticaret yolları üzerinde neş'et etmesi, mezhebin içinde ibadet ve taatle meşgul olan âbid, zâhid, âlim ve sûfi sıfatlarıyla anılan samimi bireylerin irşad faaliyetleri ile ilgilenmesi ve Horasan bölgesinde umûmî alanlar dışında halka vaaz etmeleri önemli bir yere sahiptir. İçlerine kapanık bir mezhep olmamaları ve hangâhlar ile yerlerini belli ederek halkın dilediği zaman istifade edebileceği güvenli mekânlara sahip olmalarının yanı sıra mezhebin benimsenmesini kolaylaştıran en önemli husus ise Kerrâmîler'in gayr-i Müslimlerin İslam'ın çağrısını kabul etmeleri için geliştirmiş oldukları itikâdî ve fikhî görüşleri olmuştur.

Kerrâmîler, Şia ile mücadele etmesinden ve Hanefî düşünceyle paralellik arz eden bazı görüşlerinden dolayı Ehl-i Sünnet addedilmekle birlikte özellikle muamelat alanında ortaya koydukları görüşleriyle Ehl-i Sünnet düşüncesinden ayrılmıştır. Hükümlerini ortaya koyarken Kur'an ayetlerinden deliller getirerek aklî çıkarımlar yaptıkları gözlemlenmektedir. Fakat sistematik olarak takip ettikleri usulün saptanması gerek kaynakların yetersizliği gerekse Kerrâmîler hakkında başvurduğumuz temel eserlerde izah edilmemesi sebebiyle oldukça zordur. Ancak temel motivasyonlarının dini insanlar için kolay kılarak İslamiyet'in yayılışına katkı sağlamak olduğu bilinmektedir. İman için dil ile ikrarı yeterli görmüşlerdir. Allah ile elest bezmindeki müşahede dolayısıyla bir kişinin dinden dönmediği müddetçe iman ettiğini savunmuşlardır. Bu görüşlerinden dolayı eleştirilen Kerrâmîler, kendi şahıslarına münhasır bir mezhep olarak addedilirken bazı müellifler tarafından ise farklı mezheplerin alt başlıkları altında değerlendirilmiştir. Örneğin Ehl-i Sünnet'in önde gelen temsilcilerinden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî başta olmak üzere Mâturîdî mezhebi müntesibi Hakîm es-Semerkandî, Malatî ve Makdisî tarafından Kerrâmiyye mezhebi Mürcie'nin bir kolu olarak ele alınmıştır. Nitekim Allah'ın cismaniliğini, arşta bir mekâna haiz olduğunu, eli, yüzü gibi uzuvlarının olduğunu ileri sürdükleri tezlerinden dolayı Mücessime'nin bir kolu şeklinde de nitelendirilmişlerdir. Allah'ın sıfatları hususunda belirttiği görüşleri de dikkate alan Makdisî, Kerrâmiyye'yi Müşebbihe grubunun içerisinde de değerlendirmiştir. Makdisî ile birlikte sıfatlar hususunu göz önüne alan Harizmî, Ebu'l-Meâli ve EbûTemmâm gibi müellifler Kerrâmiyye mezhebini Müşebbihe'nin bir kolu addetmiştir. Yine Allah'ın sıfatlarının O'ndan bağımsız bir şekilde var olduğu düşüncesi dolayısıyla ise Sıfatiyye ile birlikte anılmışlardır. Şehristanîel-Milel ve'l-Nihal adlı eserinde



sıfatları kabul etmelerinden dolayı Sıfatiyye arasında kabul ettiğini ifade etmiştir.

Kerrâmîler'in fıkhî konularda temelde Ebû Hanîfe'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Ancak zaman içerisinde yine bölgenin şartları doğrultusunda kendi fıkhî görüşlerini de ortaya koymuşlardır. Fıkhî görüşleri değerlendirildiğinde insanlar için dinin yaşanmasını kolaylaştıracak; güneş doğarken namaz kılınabileceği, bazı pislikler dışında necasetin necis sayılmayacağı, ölünün yıkanmasının değil defninin gerekli olduğu, binek üzerinde farz namazın kılınabileceği gibi görüşler geliştirdiği saptanmaktadır. Bu durum ise dini ritüellerin halk tarafından kolaylıkla kabul edilerek uygulanmasını sağlamıştır.

**KAYNAKÇA**

- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. (2018). *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Altaş, Eşref. (2017). *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. Ankara: İSAM Yayınları.
- Aydın, Salih. (2011). *Das Verstandnisvon al-Kalam, die Theorievon al-İman unddie Religionspolitik der Karramiya*. Viyana: Basılmamış Doktora Tezi, Danışman Stephan Prochazka.
- Aydın, Salih. (2016). *İslam Düşüncesi-III*. İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. (2008). *el-Fark beyne'l-Fırâk*. Tah. Muhammed Khoş, Kahire: Mektebetü ibn Sinâ.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. (2016). *Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. çev. Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. (1841). *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: y.y.
- Demir, Abdullah. (2017). *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Doğan, Hüseyin. (2015). *Horasan ve Maverâünnehir'de Ilımlı Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. (2017). "Fıkhu'l-Ekber", *İmam Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. (2017). "Vasiyyetü'l-İmam Ebî Hanîfe", *İmam Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ebû Temmâm. (1998). "Bâbü's-Şeytân", *Kitâbü's-Şecera*. nşr. W. Madelung - Paul E. Walker, Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Ebu'l-Meâlî. (1957). çev. Yahya el-Haşşâb, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, Kâhire.
- Ebû'l-Mutî en-Nesefî. (1980). "Kitâb ar-RaddalâAhl al-Bidawa l-Ahwâ ad-Dâlla al-Mudilla", *Annales İslamologiques*. ed. Marie Bernand, Caire: Institut Francaisd 'archeologie Orientaledu Caire, c. XVI/68.
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylm. (t.y.) *el-Vasît fi Ulûmi ve Mustalahi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.



Edis, Mustafa Salih. (2018). *Kerrâmî Zühd Hareketi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışmanı Bülent Akot, Ankara: Yıldırım Beyazıt Sosyal Bilimler Enstitüsü.

el-‘Askalânî, İbn Hacer. (t.y.) *Lisânu'l-Mîzân*, y.y..

el-Bikâî, Burhaneddin İbrahim b. Ömer. (2007). *en-Nüketü'l-Vefiyyebima fî şerh-i Elfiyye*. tah. Mahir Yasin, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirün.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan. (2005). *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*. çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, İstanbul: Kabcacı Yayinevi.

el-Huseynî, Ebû'l-Me'âlî Muhammed. (1895). *Kitâbu Beyâni'l-Edyân der Şerhi Edyân ve Mezâhibi Câhiliyyi ve İslâmiyyi*. tah. Abbas İkbâl, Tahran: Mabaatu Meclis.

el-İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer. (1983). *et-Tabsîrfî'd-Dîn*. tah. Yusuf el-Hut, Beyrut: y.y.

el-Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Ma'zum Şah. (2004). *el-Arafe's-Şaz Şerhu Sünen et-Tirmizî*. tsh. Şeyh Mahmud Şâkir, Beyrut: Dâru't-Tirâsî'l-Arabî.

el-Makdisî, Mutahhir b. Tâhir. (t.y.) *Kitâbu'l-Bedve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.

el-Malatî. (2007). *et-Tenbîhve'r-Red 'alâ Ehli'l Ehwâ ve'l-Bida'*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye.

el-Utbî, EbûNasr Muhammed b. Abdülcebbâr. (2004). *Kitâbu'l-Yemînî*. tah. İhsan Zünûn Abdüllatif Sâmirî, Beyrut: Dâru't-Tuleyâ.

en-Nişâbûrî, EbûHafs. *Ravnâku'l-Mecâlis*. e sayfa.

Erdem, Erol. (1994). *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Hasan Onat, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erdoğan, Naim. (1978). *Kıyamet-Ahîret-Ölüm ve Sonrası*. İstanbul: Sağlam Kitapevi.

es-Sâbûnî, Nüreddin. (1969). *Kitâbu'l-bidâye min kifâyefi'l-hidâye fî usuli'd-dîn*. tah. Fethullah Kalif, Dâru'l-Meârif.

es-Suğdî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed. (1984). *en-Nutaffî'l-Fetevâ*. tah. Salâhuddîn en-Nâhî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. (t.y.) *Mîzânu'l-İ'tidâ*.y.y..

Fahreddîn er-Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. (1986). *İtikâdâtü Firâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Beyrut:y.y..



Gazzâlî, Ebî Hamid Muhammed b. Muhammed. (2016). *el-İktisâdve'l-İ'tikâd*. Düzenleme: Muvaffak Fevzi el-Cebir, Dımaşk: Daru'l-Hikme.

Hakîm es-Semerkandî, Ebû Kasım İshak b. Muhammed. (t.y.). *es-Sevâdu'l-A'zam*. İstanbul: Yasin Yayınları.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. (2000). *Müntehabu min Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*. tah. Âmir Hasan Sabri, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

İbn Muhammed el-Hasenî, Muhammed b. İsmail b. Salah. (1997). *Tevdîhu'l-Efkâri'l-Meânî Tankîhu'l-Enzâr*. tah. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed Aveyda, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Dâi er-Râzî, Seyyid Murtezâ b. DâiHasenî. (1945). *Tabşırâtu'l-Avâm fî Marifeti Mekâlâti'l-Enâm*. tsh. Abbâs İkbâl, İntişârâtı Esâtir.

İbnTeymiyye, Ebû'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Hârânî. (1989). *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî NakziKelâmi's-Şia ve'l-Kaderiyye*. nşr. Abdulkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Beyrut.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. (1992). *Telbîsü'l-blîs*. Beyrut.

İcî, Adidüddîn Abdurrahman b. Ahmed. (1997). *Kitâbu'l-Mevâkıf*. tah. Abdurrahman Amîra, Beyrut: Dâru'l-Cil.

Karadaş, Cafer. (2007). "Kerrâmiye ve İtikâdî". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, y.y.

Knysh, Alexander. (2008). *Tasavvuf Tarihi*. İzmir: Ufuk Yayınları.

Malamud, Margaret. (2005) "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi". çev. Hüseyin Doğan, İstanbul: *Kelam Araştırmaları Dergisi*.

Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed ebû Mansûr. (2001). *Kitâbu't-Tevhîd*. tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûşî, Beyrut: Dâru's-Sadr.

Melchert, Christopher. (2018). *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik.

Mukaddesî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Benna. (2015). *Ahsenü't-Tekâsım (İslam Coğrafyası)*. çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Pezdevî, İmam Ebû'l-Yüsr. (1994). *Ehl-i Sünnet Akâdi (Usûlu'd-Dîn)*. çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları.



Sarıkaya, Mehmet Saffet. (2017). "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkinine Dair Bazı Değerlendirmeler". *İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, ed. Necmeddin Bardakçı, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Matbaa.

Sayrafînî, TakiyyüddînEbû İshak İbrahim b. Muhammed. (1994). *El-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâkli Târîhi Nisabûr*. tah. Halid Haydar, Beyrut: Dâru'l-Fikir.

Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. (1962). *el-Ensâb*. tah. Abdurrahman b. Yahya, Haydarabad: Meclisu Dâiretu Meârifu'l-Usmâniyye.

Semerkandî, Ebû'l-Leys. (1975). *Tenbihu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*. çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tacüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. (1968). *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Haleb: Müessesetü'l-Halebî.

Watt, W. Montgomery. (2001). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul: Şa-to İlahiyat.

Yâkût, Şihabeddin Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamavî er-Rûmî el-Bağdâdî el-Hamavî. (1968-1995). *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut.

Yılmaz, Ömer. (2017). *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin b. Muhammed Abdillâh b. Bahadır. (1998). *Nükte alâ Mukaddimetüibnü's-Salâh*. tah. Zeyne'l-Âbidîn b. Bilâferîc, Riyad: Edvâü's-Selef.

Zysow, Aron. (1988). "Two Unrecognized Karrami Texts". *Journal of The American Oriental Society*, y.y..



*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.24-43.  
Geliş tarihi: Eylül 2019  
Kabul tarihi: Kasım 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## **H. 25 ŞABAN 1189 / M. 21 EKİM 1775 TARİHLİ MIHMANDAR MASRAF DEFTERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

Mustafa CAN \*

### **ÖZET**

Devletlerarası ilişkilerde hükümdar, hanedan mensubu, elçi gibi resmi sıfatlı yabancı misafirlerin ağırlanması hususuna mihmandarlar nezaret ederdi. Geçmişte oldukça eski dönemlere giden mihmandarlık geleneği, Osmanlı Devleti tarafından da Türk-İslam gelenekleri çerçevesinde uygulanmıştır. Osmanlı mihmandarları, ülkeye gelen yabancı misafirlerin rahatını temin etmekle yükümlüydüler. Bu bağlamda Osmanlı diplomasi anlayışı gereği, elçi gibi resmi sıfatlı yabancı misafirlerin devlet tarafından karşılanan zaruri harcamalarına da mihmandarlar nezaret ederdi. Mihmandarlar, hesap verilebilirlik adına, yaptıkları bu harcamaları en ince ayrıntısına kadar kayıt altına alırlardı. Bu şekilde tutulan kayıtlardan birisi de İran elçisi Abdullah Bey'in mihmandarlığını yapmış olan Ali Ağa tarafından tutulan masraf defteridir. H. 25 Şaban 1189 / M. 21 Ekim 1775 tarihli bu defter, Osmanlı mihmandar geleneği hakkında önemli bilgiler içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Devleti, Mihmandar, Elçi, Masraf.

\* Arş. Gör. Dr.. Gazi Üniversitesi, Tarih Eğitimi Anabilim Dalı, eposta: mustafacan@gazi.edu.tr

Orcid: 0000-0002-6458-5007

**AN EVALUATION ON THE MIHMANDAR COST BOOK OF H. 25  
ŞABAN 1189 / AD. OCTOBER 1775****ABSTRACT**

In interstate relations, the reception of official foreign guests such as sovereigns, dynasties, envoys was overseen by mihmandars. The mihmandar tradition, history of which goes back to ancient times, was applied by the Ottoman Empire within the framework of Turkish-Islamic traditions. The Ottoman mihmandars were obliged to ensure the comfort of foreign guests arriving in the country. In this context, the obligatory expenses of official guests such as envoys covered by Empire were supervised by the mihmandars. Mihmandars, for accountability, would record their expenses to the finest detail. One of the records kept in this way is the book of expenses which was kept by Ali Ağa, who was mihmandar of the Iranian ambassador Abdullah Bey. This book, dated H. 25 Şaban 1189 / AD. 25 October 1775, contains important information about the Ottoman mihmandar tradition.

**Keywords:** Ottoman State, Mihmandar, Envoy / Ambassador, Cost.



## GİRİŞ

Mihmandar, misafir karşılayan ve ağırlayan kimse anlamına gelmekte olup mihmandarların görev ve sorumlulukları da bu anlama uygun olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda ülke topraklarına gelen yabancı devletlerin hükümdarlarına, ileri gelenlerine, elçilerine ve bunlarla gelen kişilere hizmet etmek için maiyetlerine atanan görevli memurlara mihmandar adı verilmiştir. Mihmandarlar bu tür misafirlerin yanlarında bulunup, onlara gerekli izahatlarda bulunarak kolaylık sağlamakla görevlendirilmişler; yerine getirmekle yükümlü oldukları mihmandarlık görevi ise mihmandarî olarak adlandırılmıştır (Şemseddin Sami, 1317: 1468, Pakalın, 1983: 533; Bozkurt, 2005: 25; Devellioğlu, 2008: 645). Geçmişî oldukça eski dönemlere giden mihmandarlık geleneği, devletlerarası ilişkiler ve elçi kabulleri ile bağlantılı olması nedeniyle farklı coğrafyalarda, farklı kültürlere sahip devletler tarafından uygulanmıştır (Nicolson, 2001: 18-19). Osmanlı Devleti'nde uygulanan mihmandar geleneği ise esas itibarıyla Türk ve İslam kültüründe görülen uygulamalara dayanmaktadır. Bu bağlamda yabancı devletlerden Osmanlı topraklarına gelmiş olan itibar sahibi resmi sıfatlı misafirlerin maiyetine tayin edilen görevlilere mihmandar adı verildiği görülmektedir. Bu husus ilgili kişilerin Osmanlı topraklarına ayak bastıkları andan, ülkeden ayrıldıkları zamana kadar misafir olarak kabul edildiklerini göstermektedir (Uzunçarşılı, 1988: 276-277).

Osmanlı Devleti'nde mihmandarlık kadrolu bir devlet görevi değildi, bu nedenle mihmandarlar ihtiyaç halinde ve bu işi üstesinden gelebilecek kabiliyet ve donanıma sahip devlet görevlileri arasından tayin edilirdi (Bozkurt, 2005: 25). Seçilecek mihmandar özellikleri aslında maiyetine tayin edileceği misafirin özelliklerine göre değişmekte olup, misafire göre mihmandar tayin edilmekteydi. Gelecek olan misafirin özelliklerine göre seyfiye, ilmiye ya da kalemiyeden bir görevli mihmandar olarak tayin edilebilirdi. Mihmandarlık hizmeti genellikle saray mensuplarına çoğunlukla da kapıcıbaşı<sup>1</sup> veya çavuşbaşılardan birisi tayin edilirdi.<sup>2</sup> Eğer gelen misafir bir elçi ise mihmandar tayin edilen kişinin rütbesinin, elçinin rütbesine denk olmasına özellikle dikkat edilmekteydi<sup>3</sup> (Kütükoğlu, 1989: 199).

Osmanlı Devleti'nde mihmandarlık görevi üç ayrı safhadan oluşmaktaydı. Bunlardan birincisi mihmandarların hizmetine atandıkları misafiri sınırda karşılayıp İstanbul'a kadar getirmelerine kadar olan süreci kapsamaktaydı. İkinci safha ise misafirin İstanbul'da

<sup>1</sup> Mesela H. Ramazan 1153 / M. Kasım/Aralık 1740 tarihinde gelen Rus elçisine de Dergâh-ı Âli kapıcıbaşılardan Ali mihmandar olarak tayin edilmişti (BOA. C.HR. 94/4667).

<sup>2</sup> Örneğin H. 2 Rebiülahir 1054 / M. 8 Haziran 1644 tarihinde ülkesine dönmekte olan İran elçisine Divan-ı hümayun çavuşbaşılardan Derviş Mehmed mihmandar olarak tayin edilmişti (BOA. C. HR.92/4577).

<sup>3</sup> 1775 yılında İstanbul'a gelen Rus elçisi Repnin gibi bazı elçiler, mihmandar tayinine özel hassasiyet göstermekteydiler. Nitekim Repnin de 1740'da gelmiş olan Rus elçisine yapıldığı gibi kendisine de mutlaka iki tuğlu bir vezirin mihmandar tayin edilmesi hususunda ısrar etmişti. (Kütükoğlu, 1989: 199).

kaldığı zaman dilimindeki hizmeti içermekteydi. Üçüncü safha ise misafirin ülkesine dönmek için İstanbul'dan ayrılıp Osmanlı sınırlarından çıkmasına kadar olan süreçti. Misafirlerin hizmetleri için aynı anda yalnızca bir mihmandar tayin edilirdi. Bu safhaların her birisinde misafirlere tayin edilen mihmandarlar değişebilirdi. Misafirlerin sınırdan karşılayıp İstanbul'a getirilmesi işini kapsayan mihmandarlığın ilk safhasında, mihmandarlara görevleri esnasında sıkıntı yaşamamaları adına divan-ı hümayundan yol hükmü ile yol güzergâhlarında gerekli olan binek hayvanlarını temin edebilmeleri için menzül ahkâmı verilirdi (BOA. AE. SABH. I. 297/19975). Mihmandarların geçilen yol güzergâhındaki yerel yöneticilerle iletişim halinde olması gerekirdi. Bunun nedeni herhangi bir kazaya mahal vermemek, koruma ve güvenlik konularında sorun yaşamamaktı (Topaktaş, 2014: 50). Bu koordinasyonun sağlanabilmesi adına Osmanlı topraklarına gelecek olan yabancı devlet adamı ve elçi gibi misafirlerin ne zaman gelecekleri, bunlar için kimin mihmandar tayin edildiği gibi hususlar, divandan gönderilen hükümlerle yol güzergâhındaki kadı, naib, ayan, mütesellim, voyvoda, yeniçeri serdarları ve vilayet iş erleri gibi yerel yöneticilere özel olarak bildirilirdi (BOA. AE. SMST. III. 3/134; BOA. C.HR.102/5066). Bu hükümlerde yerel yöneticilere, misafirlere yolculukları esnasında herhangi bir sıkıntı çektirilmemesi özel olarak tembih edilirdi (BOA. C.HR. 57/2847).

Mihmandarların en temel görevi, misafirlerin rahatlık ve güvenliğini sağlamaktı. Bu hususta mihmandarlara gerekli kolaylık sağlanır ve misafirlerin yol masraflarına harcanmak üzere yeterli miktarda para avans olarak verilirdi. Yolculuk esnasında ihtiyaç duyulan gıda maddeleri, hayvan yemi, konaklama bedelleri, aydınlatma gideri, hamam ücreti gibi zaruri harcamalar, mihmandarlar tarafından bu parayla gerçekleştirilirdi. Yapılan harcamaların defteri tutulur ve düzenlenen masraf defterlerine göre defterdarlıkça verilmiş olan avansın hesabı görülürdü (Turan, 1964: 273-274). Mihmandarlar, önceden verilen bu paranın harcamalara yetmemesi durumunda ek para talebinde bulunabilirlerdi (BOA. AE. SSLM. III. 40/2327).

Mihmandarlara görevlerini ifa etmek için gerekli olan para merkezi hazineden tahsis edilebildiği gibi gerektiğinde yerel idareciler vasıtasıyla ahaliden tedarik edilen aynı ve nakdi tahsisatlar da hizmetlerine verilebilirdi. Misafir heyetlerinin yolculuk güzergâhında bulunan ahaliden toplanan bu aynı veya nakdi tahsisat, hükümet tarafından onların mükellef oldukları vergilere mahsup edilirdi.<sup>4</sup> Bu nedenle

<sup>4</sup> "Ma'rûz-ı dâi-i devletleri budur ki İran şâhı tarafından Osmanlı Devleti'ne gönderilen elçi Hacı Han'a mihmandar tayin olunan dergâh-ı âli kapıcıbaşılardan Derviş Mehmet Ağa Haleb Eyaleti'nde nüzûl itdikleri mahâlde iktizâ iden zehâir tarâf-ı Devlet-i Âliyyeden gelen ber-muceb-i sûret defter ve



mihmandarlara, yerel yöneticilere yönelik yazılmış olan bir ferman verilerek kendileriyle beraberlerinde gönderilirdi. Ayrıca yerel yöneticiler de bu fermanın içeriğini *sicill-i mahfuza* kaydetmek zorundaydılar (BOA. C. HR. 57/2847; BOA. C. HR. 20/997). Yapılan bütün harcamaların belgelendirilmesi ve halktan toplanan zahire ve paraların bu kayıtlara göre toplanması gerekmektedir (BOA. C. HR. 100/4969). Bu şekilde toplanan vergiler kadı huzurunda resmi olarak kaydedildikten sonra mihmandara teslim edilirdi (BOA. AE. SMST. II. 9/832.; BOA. C. HR. 20/997).

Berberinde elçi ve maiyeti bulunan mihmandarlar, İstanbul'a birkaç günlük bir mesafeye geldiklerinde mektupla haber gönderirler; böylece İstanbul'da elçiyi karşılamak için gerekli hazırlıklar yapılırdı.<sup>5</sup> Gerçekleştirilen karşılama merasiminden sonra elçi, mihmandarı ile alay eşliğinde ikamet edeceği konağa götürülürdü. Alay, elçinin konağına yakın bir yere gelindiğinde dağılır; elçiye konağına kadar yalnızca mihmandarı, on kadar divan çavuşu ve divan tercümanı refakat ederdi (BOA. BEO. A.TŞF. 359/194).

Mihmandarın görevi misafirleri İstanbul'a getirmekle bitmez, misafirler Osmanlı topraklarında buldukları sürece ihtiyaçlarıyla ilgilenirlerdi (Uzunçarşılı, 1988: 277). İstanbul'a gelindiğinde mihmandarlık hizmetinin ikinci safhası başlamış olurdu. Yöneticiler tarafından uygun görülmesi durumunda misafiri sınırdan itibaren karşılayıp İstanbul'a kadar getiren mihmandar, görevine İstanbul'da da devam ederdi (BOA. C. HR. 5/233).

Osmanlı Devleti'nde resmi sıfatlı misafirlere özellikle de elçilere mihmandar tayin edilmesi, Osmanlı diplomasi anlayışı ve devlet geleneklerinden kaynaklanmıştır. Bu çerçevede onlara sadece mihmandar tayin edilmemiş, Avrupa tarzı sürekli diplomasiye geçilene kadar olan süreçte Osmanlı topraklarındaki zaruri ihtiyaçları da devlet eliyle karşılanmıştır. Diplomatik misafirlere özellikle de elçilere yolculukları esnasında *harcırah* ya da *yol baha* adıyla yapılan bu tahsisatlar, İstanbul'a gelindiğinde sona ermez hatta çeşitlenerek devam ederdi. *Tayinat usulü* olarak anılabilecek olan bu uygulamada *nafaka baha*, (BOA. İE. HR. 7/689) *nan-baha* gibi farklı isimler altında tahsis

*ruznâmçe üzre olan zehâir hazır ve âmade olmak üzre Haleb Valisi tarafından sâdır olan buyuruldu mûmâileyh kulları yediyle kasaba-i Azaz'a imtisâli lede'l-akl meclis idüb ba'de's-sicil feth ve kiraât ve cümleye ilân oldukda bacem'ühüm semî'nâ ve ata'nâ didiklerinde daha önce Vali Ahmed Paşa tarafından buyruldu geldikde bir mîkdâr şa'îr kusurumuz olub onun dahi nüzûl vaktine dek tekmil ve nüzûlü ne mahâlle vâki' olur ise hâbir olduğumuz fenniyle aceleten ol mahâlle irsâl olunmak üzre her birleri taahhüd itmegin evvel ki vâki'-i hâldir der-devlet-i âliyyelerine ilâm olundu... 13 R 1153 (8 Temmuz 1740)" (BOA. AE. SMHD. I. 103/7280).*

<sup>5</sup> "Bu def'â gelecek Rusya Orta ilçisinin mihmândârı Ali Ağa kullarının gönderdiği menâzil defteridir. Yevm-i pazar günü Kırk Kilisa'ya yevm-i pazarırtesi Birgos'a yevm-i salı Karışdıran'a yevm-i cehârşenbe Çorlu'ya yevm-i pençşenbe Siliuri'ye yevm-i cuma Büyükçekmece'ye yevm-i cumâirtesi Ayastefanoz'a nüzûl olunacağı mâlûm-ı devletleri buyuruldukda veliyü'n-niâm efendimin hüsn-i himmet-i âliyyeleri üzerimizde sâyebân buyurmaları niyâz-ı kullarıdır fi 23 ZA sene 176" (BOA. AE. SMST. III. 264/21169).

edilen ödenekler genel olarak *tayinat baha* olarak anılırdı (Can, 2019: 216). Tayinat usulü ile ihtiyaçları karşılanan misafirlerin İstanbul'da kaldıkları süre içerisinde ikamet edecekleri konakların kiralari ödenir, ayrıca mefruşatı da gerçekleştirilirdi. Misafirlerin ikamet edecekleri konaklarının döşenmesine de mihmandar nezaret eder ve bu iş için gerekli malzemeler mehterhâne-i amire ve matbah-ı âmire gibi yerlerden temin edilirdi. Konak döşemesi için gerekli malzemelerin buralarda bulunmaması durumlarında mirî akçe ile yenilerinin alınması da yine mihmandar nezaretinde gerçekleştirilirdi (BOA. C. HR. 5/233).

### **25 Şaban 1189 / M. 21 Ekim 1775 Tarihli Mihmandar Masraf Defteri**

Misafirlerin İstanbul'daki giderleri için gerekli olan para, mihmandarlara avans olarak verilebildiği gibi harcamalarından sonra da verilebilirdi. Mihmandarlar, misafirler için gerek yolculuk esnasında gerekse İstanbul'da yaptıkları harcamaları en ince ayrıntısına kadar kaydederek defterini tutarlardı. Mihmandar masraf defteri olarak tanımlanabilecek bu defterlerin tutulması, hazineden verilen avansın hesabının görülebilmesi için bir zorunluluktur. Bu şekilde tutulmuş mihmandar masraf defterlerinden birisi de İran elçisi Abdullah Bey'e, İstanbul'da kaldığı süre içerisinde mihmandarı Ali Ağa eliyle yapılan masrafları içeren 25 Şaban 1189 / M. 21 Ekim 1775 tarihli defterdir. Bu defterde de İran hükümdarı Zend Kerim Han tarafından gönderilen elçi Abdullah Bey ve maiyeti için yapılan harcamaların en ince ayrıntısına kadar tutulduğu görülmektedir.

İran'da Şia mezhebinin İmamiye koluna tabi Kürt kökenli Zend aşiretine mensup olan Kerim Han, Nadir Şah zamanında onun hizmetine alınmış ve Nadir Şah'ın kardeşinin oğlu Adil Şah'a hizmetinde bulunmuştur. Kerim Han H. 1165 / M. 1752 tarihinde İran'daki karışıklıktan istifade ederek rakiplerini mağlup etmiş ve H. 1173 / M. 1759'da Fars; Irak-ı Acem taraflarını idaresi altına alarak Esterabad, Azerbaycan ve Horasan tarafları dışında İran'ın diğer bölgelerini hâkimiyeti altına almıştır. Zend Kerim Han'ın hükümdarlığı Osmanlılar tarafından da tasdik edilmiş ve I. Abdülhamid'in tahta çıkışını bildirmek amacıyla Sünbülzâde Vehbi Efendi name-i hümayun ile elçi olarak gönderilmiştir. Fakat İran sınırındaki Baban mutasarrıflığı nedeniyle iki taraf arasındaki ilişkiler bu şekilde devam etmeyip bozulmuş, hatta savaşa kadar gitmiştir. Osmanlı toprağı olan Basra yakınlarına askeri kuvvet gönderen Zend Kerim Han, bu hareketine karşın İstanbul'un tepkisini engellemek ve Osmanlı hükümetini yanıltmak amacıyla, askeri kuvvetlerin Maskat imamı ile savaşmak için sevk edildiğini beyan etmek





üzere Abdullah isimli elçisini İstanbul'a göndermiştir (Mustafa Nuri Paşa, 1992: 169; Danişmend, 1972: 59; Uzunçarşılı, 1995: 457-460).

İnceleme konusu olan defter, Zend Kerim Han tarafından bu amaçla gönderilen Elçi Abdullah Bey'e İstanbul'da kaldığı süre içerisinde, mihmandarı Ali Ağa eliyle yapılan masrafların dökümünü içermektedir. Bu noktadan hareket edildiğinde Osmanlı Devleti ile Zend Kerim Han arasındaki olumsuz sürecin elçinin masraflarının karşılanmasına engel olmadığı anlaşılmaktadır. Zaten Osmanlı devlet geleneğinde uygulanan tayinat usulünde, temsil ettikleri devlet ile herhangi bir savaş halinde bile elçi tayinatlarının ödendiği sıkça karşılaşılan bir durumdur.<sup>6</sup>

Elçi Abdullah Bey'in İstanbul'daki masrafları için mihmandarı Ali Ağa'ya 1.000 kuruş avans verilmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere Ali Ağa yaptığı harcamaları kalem kalem kaydetmiş ve görevi sonunda divana arz etmiştir. İnceleme konusu olan bu defterin değerlendirilmesine geçmeden önce defterdeki masraf dökümünü verilmesi yerinde olacaktır. Defterdeki masrafların dökümü genel itibarıyla aşağıdaki gibidir (BOA. C. HR. 184/9154):

<b>Harcamanın Cinsi</b>	<b>Miktarı</b>
Kahveciye verilen araba bahası	0120
İbrikdara verilen gargariye bahası	0100
Makrameciye verilen kayık ücreti	0080
İskemle ve ferraş	0080
Desti ibrik ve bardak	0120
Kestane, kavun ve karpuz ve üzüm	0500
Ücret-i bargir ve yorganı kalfalarına verilen	0400
Esb için çul ve torba ve gübre ve kaşağı ve kösdek ve payubend ve hammaliye	0600
Def'a bargir ücreti	0060
Üzüm ve kavun ve karpuz	0500
Beğ efendimize hamam harçlığı	0400
Def'a Beğ efendimize nargile şişesi	0840
Hindi tavuğu bahası	0120
Kahveci ve peşkirici ve sofracıya futa 3 aded	0600
Üzüm ve kavun ve karpuz	0340
Balık ve ibrik ve bardak ve kandil ve hammaliye	4520
Nakliye ve su küpü ma' kapak	0100
Yağ temini	0160
Yelpaze ve sineklik ve hammaliye	0240
Mehterlere ve aşçılara ve akkâmlara peştamal	0230

<sup>6</sup> Bu bağlamda elçilerin refahını sağlamak büyük hükümdarların görevi olduğu gerekçesiyle, 1551 yılında hapsedilen Avusturya elçisinin günlük tayinatı 5 akçeden 15 akçeye yükseltildiği (Gürkan, 2015: 384). Benzer şekilde 1787-1792 Osmanlı-Rus savaşı esnasında Yedikule'ye hapsedilen Bulgakov'un günlük 12 kuruş olan tayinatı da 25 kuruşa çıkartılmıştı (Topaktaş, 2015: 38).

Astar top 10 aded	5470
Kahve dökmesine	0040
Aşçılara verilen	0120
Ayva emrud	0080
Misk sabunu	0240
<b>Yekûn</b>	<b>6410</b>
Tarçın ve karanfil ve kırmız	0260
Öd ve anber	0500
Kahve futası	0060
Def'a kırmız ve za'feran ve karanfil	0400
Reçel bahası	0460
<b>Yekûn</b>	<b>8090</b>
Zeytun bahası	0100
Penayir-i kaşkaval	0140
Üzüm ve kavun ve karpuz	0340
Çiçek suyu	0060
Gül suyu ve limon suyu	0100
<b>Yekûn</b>	<b>8830</b>
Badem bahası	0160
Kilariyeye verilen gül şerbeti	0300
Macun ağasına macun	0240
Ücret-i bargir ve toprak şamdan ve ibrik	0060
Körük ve yelpaze ve çömlek ve sünger baha	0080
<b>Yekûn</b>	<b>9670</b>
Yoğurd ve üzüm ve nan-ı aziz	0060
Sakız ve elma ve emrud ve limon ve ücret-i dabbe	0150
Ve hancıya verilen baha-yı lüle	0065
Börek ve simid ve koğa baha	0110
Kahve dökmesine	0040
<b>Yekûn</b>	<b>10095</b>
Yoğurd ve limon ve sarımsak ve fındık ve koruk	0060
Badem ve elek ve aşçılara süpürge	0090
Zahire ve hatab hamaliyeleri	0120
Revgan fiçısı ve sünbül	0140
Üzüm ve kavun ve karpuz baha	0340
<b>Yekûn</b>	<b>10845</b>
Kaşık ve iskemle ve ferraş ve süpürge	00130
Nan-ı aziz-i has	00400
Limon ve çiçek ve gül suları bahası	00160
Elma ve armud	00060
Keşkeklik hinta	00100



<b>Yekûn</b>	<b>11695</b>
Seped ve sarımsak ve hammaliye	00075
Sim ibrik tamiri	00040
Misk sabunu	00060
Simit yoğurd turşu ve üzüm ve çubuk teli bahası	00080
Badıncan ve tavuk ve desti ve turşu ma' hamaliye	12090
Hoşab kasesi ve reçel tabağı ve soğan tabağı	00600
Kömür hammaliyesi ve hatab ve turşu ve sarımsak	00120
Simit ve turşu	00060
Kahve dökmesi	00040
Eşrûbe	00400
<b>Yekûn</b>	<b>12910</b>
Hancıya lüle baha	00040
Aşçılara hasır	00060
Def'a turşu ve Sarımsak ve fındık	00040
Peynir baha	00138
Üzüm ve kavun ve karpuz	00340
<b>Yekûn</b>	<b>13528</b>
Ve hancıya mankır baha	00040
Asel baha	00340
Misk sabunu	00120
Fincan ve kaşık	00160
Limon ve mezbele ihracı ve desti hammaliyesi	01100
<b>Yekûn</b>	<b>15288</b>
Tabla iki aded	00110
Kayık için kömür ve hatab hammaliyeleri	00060
Kahve dökmesi	00040
Şair ve saman hammaliyeleri	00168
Nan-1 aziz-i has	00440
<b>Yekûn</b>	<b>16196</b>
Üzüm ve dakik ve ma' hammaliye	00090
Revgan-1 sade	01000
Limon suyu ve çiçek suyu ve gül suyu	00220
Kılarcıya verilen harç baha	00800
Tavuk hammaliyesi	00015
<b>Yekûn</b>	<b>18221</b>
Kayıkçılara inamat	00440
Hatab ve kömür hammaliyesi	00120
Çiçek suyu	00060
İbrikdara misk sabunu baha	00120
Asdar baha	00200
<b>Yekûn</b>	<b>19161</b>
Revgan-1 zeyt hammaliyesi ve limon	00060
Kırmız ve revgan destisi ve mısır tavuğu	00220

Öd ve anber	00460
Esb nallatmasına	00090
Misk sabunu	00120
<b>Yekûn</b>	<b>20111</b>
Kahve dökmesi	00040
Kılarcıya masarifat için verilen	00800
Ücret-i bargir	00070
Duhancıya lüle baha	00040
Şamdan ve ibrik ve süpürge	00110
<b>Yekûn</b>	<b>21171</b>
Şair ve saman ve kömür ve hatab hammaliyesi	00120
Üzüm ve kavun ve karpuz baha	00360
Ücret-i bargir	00060
Def'a hatab ve kömür hamaliyesi	00060
Eşrûbe	00240
<b>Yekûn</b>	<b>22011</b>
Tabh-ı börek ve baklava	00400
Mezbele ihracı	00120
Def'a ücret-i bargir	00240
Kömür ve hatab baha ve hamaliyeleri	00160
Kılarcı masarifatı	00800
<b>Yekûn</b>	<b>23731</b>
Kahve dökmesi	00040
Üzüm ve kavun ve karpuz	00340
Kâğıd deste baha	00180
Paça ütülmesine	00085
Su küpü ve nakliye	00060
<b>Yekûn</b>	<b>24436</b>
Bargir ücreti	00060
Hatab ve kömür baha ve hamaliyesi	00120
Üzüm ve kavun ve karpuz baha	00340
Öd ve anber	00420
Dakik-i has hamaliyesi	00030
<b>Yekûn</b>	<b>25406</b>
Yeniçerilere inam	00220
Hatab hamaliyesi çiçek suyu ve gülsuyu	00180
Süpürge ve lağımçıya verilen	00190
Fıstık Ve soğan ve sarımsak	00100
Kayıkcılara verilen inamat	00220
<b>Yekûn</b>	<b>26366</b>



Hatab ve kömür ve şair ve saman ve anbar hammaliyeleri	00210
Elma ve ayva ve emrud	00140
Odalarda alınan desti ve ibrik ve bardak	00040
Çiçek suyu ve limon suyu ve ücret-i kayık ve pirinç hamaliyesi	00180
Misk sabunu	00120
Badem kırmızı ve tarçın ve karanfil	00460
Hatab ve kömür hamaliyesi	00120
Nan-ı aziz-i has	00360
Kılarcıya verilen masarifat	00700
Kahveciye körük ve maşa ve sacayağı	00080
<b>Yekûn</b>	<b>28766</b>
Kahve dökmesine	00040
Üzüm kavun ve karpuz	00340
Eşrûbe	00220
Elma emrud ve ayva	00140
Kırmızı ve zaferan ve tarçın ve karanfil	00550
<b>Yekûn</b>	<b>30016</b>
Beg efendi için arusek berber aynası yekpare	00840
Balık ve mısır tavuğu	00240
Öd ve anber	00420
Cedid Acem dibası yorgan baha 1 aded	01800
Çarşab 2 aded	00600
<b>Yekûn</b>	<b>33906</b>
Yüz yadığı mücessem	00600
Koltuk yadığı 2 aded	00440
Hammam harçlığı	00300
Perde baha 12 aded	00480
Def'a asdar top 5 aded	00250
<b>Yekûn</b>	<b>35576</b>
Misk sabunu	00160
Kırmızı tarçın ve karanfil	00230
Üzüm ve kavun ve karpuz	00340
Limon suyu ve çiçek suyu ve gülsuyu	00260
Mezbele ihracı	00110
<b>Yekûn</b>	<b>36636</b>
Aşçılara aylık	03600
Akkâmlara aylık	00240
Sayise aylık	00240
Kandil	00060
Dolablara ve kapulara kilid	00150
<b>Yekûn</b>	<b>40526</b>
Balık	00065

Kaymak	00880
Öd ve anber	00420
Eşrûbe	00420
Üzüm ve kavun ve karpuz	00320
<b>Yekûn</b>	<b>42631</b>
Paça	01320
Mumbar	01150
Tömbaki	03600
Sakaya verilen	01810
Mezbele ihracı	00120
<b>Yekûn</b>	<b>50631</b>
Çay şerbeti baha	01680
Duhan baha	01260
Kendünün yol nargilesi tamir	00420
Soğan tabağı ve bardak	00250
Kendilerine birer değirmi yemeni baha yekûnu	00600
<b>Yekûn</b>	<b>54841</b>
Nakl-i yekun	54841
Zuhurat-ı sebzevat	01600
Zuhurat-ı nan-ı aziz-i müzdadiye	00600
Fener baha	00260
Matara baha	00210
Nakl-i Üsküdar hamaliye ve ücret-i kayık inamatı	00461
<b>Yekûn</b>	<b>57992</b>
	<b>para</b>
	<b>1.449,5</b>
	<b>guruş 12 para</b>

Defterdeki giderler herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutulmadan kaydedilmiş olup defterin tutuluş yöntemi ile ilgili herhangi bir kayda da rastlanmamaktadır. Bununla birlikte masrafların yirmi dokuz ara toplamda kaydedilmiş olması, harcamaların günlük olarak kaydedildiğini düşündürmektedir. Bu husus elçilerin İstanbul'da kalma süreleri ile de doğru orantılıdır. Yabancı elçilerin İstanbul'da geçirdikleri süre, mukim elçiler ve fevkalade elçiler için değişmekle birlikte mukim elçiler devletleri tarafından belirlenen süre boyunca İstanbul'da kalırlarken, fevkalade elçilerin İstanbul'da kalmaları gereken süre en az bir ayı bulmaktaydı. Bu bağlamda 1717'de gelen Hint elçisi Muhammed Niyaz Han, Topkapı Sarayı'nda ilk olarak H. 25 Safer 1129 / M. 7 Şubat 1717 Pazar günü kabul edilmiş; dönüş için ikinci kere huzura kabulü ise H. 25 Rebülevvel 1129 / M. 9 Mart 1717 Salı günü gerçekleşmişti (BOA. BEO. A.TŞF.



346/13). Nadir Şah'ın elçisi Abdülkerim Bey ise ilk olarak H. 16 Rebiülevvel 1150 / M. 14 Temmuz 1737'de huzura kabul edilmiş, dönüşünde kendisine verilecek olan name-i hümayun ise H. 13 Rebiülahir 1150 / M. 11 Ağustos 1737'de teslim edilmişti (BOA. BEO. A.TŞF. 348/.4 a). Bu örnekler fevkalade elçilerin İstanbul'da ortalama bir ay kaldıklarını teyit etmektedir. Bu nedenle Zend Kerim Han'ın elçisi Abdullah Bey için tutulan masraf defterinin de gün gün yapılan harcamalara göre tutulduğu söylenebilir. Elçilere ülkelerine dönmek üzere iken verilen hediyelerin son kalemlerde kaydedilmesinin yanı sıra elçinin hizmetinde bulunan aşçı, akkâm, seyis gibi hizmetkârlara verilen ücretin aylık olarak zikredilmesi ve bunlara da son kalemlerde yer verilmesi bu hususu teyit etmektedir. Yine ilk kalemdeki harcamaların sonraki kalemlere nazaran daha çok ve çeşitli olması, elçinin konağına ilk yerleştiğinde eksiklerin daha çok olabileceğini düşündürmekte ve defterin gün gün tutulmuş olduğu düşüncesini doğrulayıcı bir özellik taşımaktadır.

İlgili masraf defterindeki harcamalar genel anlamda aşağıdaki şekilde kategorize edilebilir.

- Bahşişler
- Konak ve konaklama giderleri
- Gıda harcamaları
- Temizlik giderleri
- Ulaşım masrafları
- Hizmet giderleri
- Elçinin şahsı için yapılan harcamalar ve verilen hediyeler
- Yan giderler

Defterde geçen *kahveciye verilen araba bahası, ibrikdâra verilen gargariye bahası, makrameciye verilen kayık ücreti, hancıya mankır baha, kayıkçılara in'amat ve yeniçerilere in'am* şeklindeki kayıtlardan, bu görevlilere verilen miktarların bahşiş olduğu anlaşılmaktadır. Bahşiş, Osmanlı elçilik faaliyetlerinde sıkça rastlanan bir husustur. Gidilen ülkelerde elçilik heyetine bahşiş verilmesi Osmanlı elçileri tarafından uygulanan bir gelenek olduğu gibi Osmanlı Devleti'ne gelen elçiler de kendilerine hizmet eden görevlilere *avaid* adı altında bahşişler vermek durumundaydılar. Mesela 1665 yılında Avusturya'ya gönderilen Elçi Kara Mehmed Paşa Viyana'daki konağına yerleştirildikten sonra kendisine meyve, şekerli macun, içecek, çarşaf ve yorgan gibi tefrişat malzemeleri getirilmiş paşa da bu hediyeleri getirenlere onar altın bahşiş vermişti (Evliya Çelebi, 1318: 247-248). M. 1721-1722 tarihinde İstanbul'a gelen İran elçisi Murtaza Kulu Han da Nakkaş Paşa Sarayına yerleştikten sonra teşrifati efendi'ye 70, çavuşlar kâtibine 50, çavuşlar eminine 50, çavuşlara, duacı çavuşa 10, kılavuz çavuşa 20, asesbaşına 20, subaşına 20, mehter çavuşlarına 10, çavuşbaşının çukadarına 20, şatıra 5, elçiye tayin edilen çorbacıya 30, elçiye at getiren dört kişiye 20,

elçiye tayin edilen 7 çavuşa 20 olmak üzere toplamda 495 kuruş avaid dağıtmıştı (BOA. BEO. A.TŞF. 347, s. 135).

Elçi konaklarının, kendileri İstanbul'da gelmeden önce mihmandar marifetiyle döşenip hazır hâle getirildiği yukarıda ifade edilmişti. İnceleme konusu defterde rastlanan kayıtlar, elçiler geldikten sonra da konaklama hususunda ortaya çıkan bir takım eksikliklerin yine mihmandar eliyle giderilmeye devam edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda elçi için alınan Acem dibası yorgan, çarşaf, koltuk yastıklardan başka astar, perde, iskemle, körük, yelpaze, sineklik, kandil, dolap ve kapılara alınan kilit gibi malzemeler konak ve konaklama giderleri arasında sayılabilir. Yukarıda da belirtildiği üzere konak döşemesi için gerekli malzemelerin Mehterhane-i Âmire ve Matbah-ı Âmire'de bulunmaması durumunda mihmandar tarafından mirî akçe ile yenileri satın alınarak bu eksiklikler giderilirdi (BOA. AE. SSLM. III.217/12722). Mihmandar Ali Ağa da bu eksiklikleri aynı şekilde gidermişti. Ali Ağa'nın bu iş için yaptığı harcamaların ufak miktarlarda olması ise konağın önceden hazır hâle getirildiğini göstermektedir.

Defterde elçi için yapıldığı ifade edilen harcamaların önemli bir kısmını gıda harcamaları meydana getirmektedir. Fakat burada dikkati çeken husus mihmandar eliyle yapılan harcamaların genel anlamda temel gıda maddelerini içermiyor olmasıdır. Bu durumun nedeni elçi ve maiyeti için verilen temel gıda maddelerinin tayinat usulü uyarınca önceden tespit edilmesi ve ilgili birimlerce aynı olarak temin ediliyor olmasıdır. Bu şekilde tayinatların aynı olarak verileceği durumlarda et, kasapbaşı; kümes hayvanları, tavukçubaşı; arpa ve saman, arpa emini; diğer gıda maddeleri, Matbah-ı Âmire emini; odun ve kömür, İstanbul ağası; hayvan yemleri ise İstabl-ı Âmire tarafından temin edilirdi (Kütükoğlu, 1989: 216). Elçi Abdullah Bey için de durumun aynı şekilde olduğu, mihmandar Ali Ağa tarafından yapılan gıda harcamalarından da anlaşılmaktadır. Ali Ağa marifetiyle alınan gıda maddeleri genel itibariyle kavun, karpuz, elma, ayva, armut, üzüm gibi meyveler; limon, sarımsak vb. gibi sebzeler; kestane, fındık, fıstık, vb. gibi kuruyemişler; tarçın, karanfil, safran gibi baharatlar; peynir, reçel, zeytin, yoğurt, turşu, balık, tavuk, kahve, eşrûbe olarak kaydedilen diğer içecekler vb. gibi temel gıda maddesi olarak tanımlanamayacak gıda maddeleridir. Bunların dışında keşkeklik hınta (buğday) balık, kaymak, börek ve baklava gibi daha çok damak zevkine hitap eden yiyecekler için yapılan harcamalar da bu hususu teyit etmektedir.<sup>7</sup> Ayrıca *nân-ı aziz* şeklindeki birkaç kayıttan,

<sup>7</sup> Osmanlı Devleti gelen elçilerin damak zevklerine hitap eden ve temel ihtiyaç maddeleri içerine girmeyen malzemeler arasında alkollü içecekler de gösterilebilir. Her elçilik heyeti için farklı olarak hazırlanan tayinat listelerinde ekme, et, pirinç, un, yağ, gibi temel gıda maddelerinin değişmemekle birlikte Hristiyan elçilere alkollü içecekler (şarap, rakı vb.) temin edildiğine sıklıkla rastlanmaktadır.





elçiye aynî olarak verilen ekmek gibi temel gıda maddelerinde tahsis edilen miktarın aşılması durumunda, bu açığın da mihmandar eliyle kapatıldığı anlaşılmaktadır. Defterde yer alan *zuhûrat-ı nân-ı aziz-i müzdâdiye* kaydı da bu durumun göstergesidir.

Temizlik giderleri olarak sınıflandırabileceğimiz harcamalar içerisinde öncelikle elçi için verilen hamam harçlığı zikredilebilir. Elçiye İstanbul'da kaldığı süre içerisinde birisi ilk harcama kaleminde 400 akçe, diğeri sonraki günlerde 300 akçe olmak üzere iki defa da toplam 700 akçe hamam ücreti verilmiştir. Bunlardan 400 akçe olan ilkinin ilk kalemde belirtilmesi elçi ve maiyetinin yoldan gelmiş olmalarına dikkat edildiğini göstermektedir. Bunların dışında *mezbele ihrâcı* olarak ifade edilen ikametgâhtaki çöp tarzı atıkların çıkartılması da dört kere gerçekleştirilmiştir. Elçinin İstanbul'da kaldığı sürenin bir ay olduğu düşünüldüğünde mezbele ihracının ortalama hafta da bir kez gerçekleştirildiği düşünülebilir. Ayrıca *lâğımcıya verilen* ücrette yine temizlik amaçlı giderler arasında değerlendirilebilir. *Süpürge, ferrâş, misk sabunu* gibi malzemelere verilen ücretler de şüphesiz temizlik giderleri içerisinde olmakla birlikte *öd ve anber* gibi güzel kokular için ödenen miktarlar da bu grupta değerlendirilebilir.

Ulaşım harcamaları olarak tasnif edebileceğimiz kısımda ise elçi ve maiyetinin ulaşım hizmetleri için yapılan harcamalarla alınan malzemelerin taşıma giderleri yer almaktadır. Bu noktada son kalemdeki “*nâkl-i Üsküdâr hammâliye ve ücret-i kayık in'amâtı*” kaydının, elçilik heyetinin ülkelerine dönüşü esnasında heyettekileri ve ağırlıklarını Üsküdar'a geçiren kayık ve kayıkçılara verilen ücret olduğu anlaşılmaktadır. Defterin muhtelif yerlerinde geçen “*ücret-i kayık, ücret-i bârgir*” ve “*nâkliye*” gibi kayıtlarının da elçi ve maiyeti için gerekli ihtiyaç malzemelerinin taşıma ücreti olduğu anlaşılmaktadır. Yine son kayıtlardaki “*nâkl-i Üsküdâr hammâliye ve ücret-i kayık in'amâtı*” ifadesinden sonra yer alan “*fener*” ve “*matara*” bahalarının da yolculuk esnasında kullanıldığı düşünülebilir.

İnceleme konusu masraf defterindeki bir diğer harcama grubu ise hizmet giderleri olarak adlandırabilecek harcamalardır. Hizmet harcamaları içerisinde en çok karşılaşılan ödeme türü, konağa getirilen malzemeleri taşıyan hamallara verilen hamaliyelerdir. Bunlardan başka elçinin ikâmetgâhında hizmet eden aşçılar, deve ve katırlara bakan akkâmlar, at bakıcısı seyis ve su hizmetlerini gören sakaya verilen ücretler de hizmet giderleri grubuna girmektedir. Bu arada seyisin bir tane akkâmların ise birden fazla olması, elçilik heyeti için tahsis edilen atın sadece elçiye tahsis edilmek üzere bir tane olduğunu göstermektedir. Hizmet gurubu içerisinde akkâmların yer alması elçinin maiyeti için katır ve develerin kullanıldığını göstermektedir. Defterdeki “*esb için çul ve torba ve gübre ve kaşağı ve kösdek ve pâyubend ve hammâliye*” ile “*esb*

Mesela H. 1153 / M. 1740-1741 tarihinde gelen Rus elçisi Romançof'a verilen tayinat içerisinde de 500 kıyye şarap bulunmaktaydı (BOA. C. HR. 123/6101).

*nallatmasına*” şeklindeki diğer iki kayıt da elçi ve maiyetine tahsis edilen atın bir tane olduğunu teyit etmektedir. Bu durum İran’dan gelen elçilerin maiyetlerine at tahsis edilmediği; bunun ancak elçi talebiyle gerçekleştirildiği (Can, 2019: 194) bilgisini de doğrulamaktadır. Böylece kayıtlardan Elçi Abdullah Bey’in maiyeti için at talep etmediği anlaşılmaktadır. Yine elçinin talep ettiği yorganın mehterhanede mevcut olmadığı ve bu nedenle yenisinin yaptırıldığı da görülmektedir. Yorganın tanımı yapılırken “*cedid Acem dibâsı yorgan*” ifadesindeki *cedid* kelimesi de buna işaret etmektedir. Defterde “*yorganı kalfalarına*” şeklinde kaydedilen 400 akçe de elçinin şahsına alınan bu yorganın işçiliği için ödenen ayrı bir hizmet gideridir.

Mihmandar Ali Ağa’nın kayıt altına aldığı bir diğer harcama grubu da elçinin şahsı için yapılan harcamalar ve verilen hediyelerdir. Bu bağlamda elçiye bir *cedid Acem dibası yorgan* ve mücessem yüz yastığı, iki koltuk yastığı, iki çarşaf, nargile şişesi, yekpare arusek<sup>8</sup> berber aynası, birer değirmi yemeni alınmış ve ayrıca yol nargilesi de tamir ettirilmiştir. Osmanlı Devleti’nde yabancı elçiler padişahın huzuruna hediyeşiz çıkamadıkları gibi ülkelerine dönmeden önce kendilerine de çeşitli hediyeler verilmekteydi. Elçilere verilen bu hediyelerden başka ayrıca sadrazamla görüşmelerinde ve huzura kabullerinde de sembolik bir takım hediyeler takdim edilirdi. Makrame, yemeni ve yağlık gibi mendil tarzı kumaşlar bu şekilde onları onurlandırmak için kullanılan sembollerdendi (Can, 2019: 319). Defterden anlaşıldığına göre mihmandarlar da elçilere yemeni tarzı sembolik hediyeler takdim etmekteydiler. Mihmandar Ali Ağa tarafından kaydedilen yemeninin sadrazam veya başka bir devlet adamı adına kaydedilmemiş olması, Ali Ağa’nın bunu elçiye kendi adına vermiş olduğunu göstermektedir.

Elçi Abdullah Bey’e yapılan harcamalarda yukarıdaki kategorilerin dışında kalan ve ihtiyaca binaen gerçekleştirilip yan giderler olarak adlandırılacak kalemler de bulunmaktadır. Bu şekilde tutulan kayıtlar doğrudan elçi ve maiyeti için yapılan harcamalar değil de, hizmet için gerekli malzemelerin temini şeklindedir. Defterde geçen kahveci, peşkirci ve sofracıya alınan futalar, mehterlere, aşçılara ve akkâmlara alınan peştamallar, aşçılara alınan hasır, kahveciye alınan körük, maşa ve sacayağı gibi harcamalar bu şekilde gerçekleştirilen yan giderlerdir. Elçiye tahsis edilen at için çul, torba, gübre, kaşağı, köstek, payubend ve nallatma masrafı; sim ibrik tamiri; hancıya verilen lüle baha ve ayrıca alınan deste kâğıt ücreti de ihtiyaca binaen gerçekleştirilen yan ödemeler grubuna girmektedir.

Elçi Abdullah Bey’in harcamaları için mihmandarı Ali Ağa’ya avans olarak 1000 kuruş verildiği yukarıda ifade edilmişti. Defterdeki

<sup>8</sup> Yeşil ve pembe dalgalı bir çeşit sedef (Şemseddin Sami, 1317: 934).



kayıtlardan anlaşıldığına göre Ali Ağa'nın elçi ve maiyetinin hizmetine harcadığı para, kendisine verilen miktarı aşarak 1.449,5 kuruş tutmuştu. Durumu arzuhalle divana bildiren Ali Ağa'ya, fazladan harcamak zorunda kaldığı 449,5 kuruştan 49,5 kuruşu düşülerek kalan 400 kuruşun verilmesi kararlaştırılmış ve bu karar H. 13 Safer 1190 / M. 3 Nisan 1776 tarihinde onaylanmıştır (BOA. C. HR. 184/9154).

### **SONUÇ**

Geçmiş ilkçağlara kadar giden mihmandarlık, Osmanlı Devleti'nde de Türk ve İslam kültürlerindeki şekliyle uygulanmış bir gelenektir. Bu çerçevede Osmanlı topraklarına gelen hükümdar, hanedan mensubu, elçi vb. gibi resmi sıfatlı yabancı misafirlere, ülke içerisinde sıkıntı yaşamamaları adına mihmandar adı verilen görevliler tayin edilmiştir. Osmanlı mihmandarları, maiyetlerine tayin edildikleri misafirlerin rahat ve güvenliklerinin sağlanması, iaşelerinin temin edilmesi vb. gibi görevleri yerine getirmişlerdir. Bu bağlamda Osmanlı mihmandarlık geleneği, Osmanlı cömertliğinin de bir simgesi olmuştur. Osmanlı diplomasi geleneği gereği, resmi sıfatlı yabancı misafirler için mihmandar eliyle gerçekleştirilen harcamalar, yine mihmandarlar tarafından en ince ayrıntısına kadar kayıt altına alınmıştır. Bu şekilde tutulan kayıtlardan birisi olan 25 Şaban 1189 / M. 21 Ekim 1775 tarihli mihmandar masraf defteri, İran elçisi Abdullah Bey'e, İstanbul'da kaldığı süre içerisinde mihmandarı Ali Ağa eliyle yapılan masrafları içermektedir. Ali Ağa'nın tuttuğu kayıtlar, Osmanlı mihmandar geleneğinin inceliklerini gözler önüne sermekte, mihmandarların görev ve sorumlulukları hakkında güzel bir örnek teşkil etmektedir. İnceleme konusu defter, Osmanlı devlet geleneği içerisinde şimdiye kadar çoğunlukla gözden kaçmış olan mihmandar geleneğine, dolayısıyla Osmanlı diplomasi geleneğinin farklı yönlerine ışık tutmaktadır.

### **KAYNAKÇA**

#### **Arşiv Kaynakları**

#### **T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA)**

BOA. AE. SABH. I. 297/19975

BOA. AE. SMHD. I. 103/7280; 9/832.;

BOA. AE. SMST. III. 264/21169; 3/134;

BOA. AE. SSLM. III. 217/12722; 40/2327.

BOA. BEO. A.TŞF. 346, 347, 348, 359.

BOA. C. HR. 5/233; 20/997; 57/2847; 92/4577; 94/4667; 100/4969; 102/5066; 123/6101; 184/9154.

BOA. İE. HR. 7/689.

#### **Telif Eserler**

- Bozkurt, N. (2005). Mihmandar. DİA. C. 30, Ss. 25-26.
- Can, M. (2019). *Sultanın Kapısında: Kudret-Heybet-Adalet (Osmanlı Devleti'nde Yabancı Elçiler)*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Danişmend, İ. H. (1972). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi 4 M. 1703-1924 (H.1115-1342)*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Devellioğlu, F. (2008). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. 25. Baskı. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Evliya Çelebi (1318). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. C.7. İstanbul: İkdam Matbaası.
- Gürkan, E. S. (2015). "Bir Diploması Merkezi Olarak Yeni Çağ İstanbul'u". (Çev. Öykü Özer-Ahmet Özer). *Antik Çağ'dan 21. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi Cilt II*, Coşkun Yılmaz (Ed.). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları. Ss. 372-399.
- Kütükoğlu, M. S. (1989). "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Fevkalâde Elçilerin Ağırlanması", *Türk Kültürü Araştırmaları Prof. Dr. İsmail Ercüment Kuran'a Armağan*, Yıl: XXVII/1-2, Ss. 199-231.
- Mustafa Nuri Paşa. (1992). *Netayic ül-Vukuat Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi C: III-IV*, (Sad. Neşet Çağatay). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Nicolson, H. (2001). *The Evolution of Diplomatic Method*. Leicester: University of Leicester,
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 2. 2. Baskı. İstanbul: MEB Basımevi.
- Şemseddin Sami. (1317). *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdam Matbaası.
- Topaktaş, H. (2014). *Osmanlı-Lehistan Diplomatik ilişkileri Francizsek Piotr Potocki'nin İstanbul Elçiliği (1788-1793)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Topaktaş, H. (2015). "Osmanlı Diplomasisinde "Tayinat" Sisteminin Uygulanışı ve Kaldırılışı (1794) Üzerine Bazı Tespitler". *Akademik İncelemeler Dergisi*. S 10 (1). Ss. 31-49.
- Turan, Ş. (1964). "1560 Tarihinde Anadolu'da Yiyecek Maddeleri Fiyatlarını Gösteren Bir İran Elçilik Hey'eti Masraf Defteri". *AÜDTCF Dergisi*. S. 22 (3-4). Ss. 273-294.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. 3. Baskı. Ankara: TTK Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1995). *Osmanlı Tarihi*. C. 5. 6. Baskı. Ankara: TTK Basımevi.





EK: BOA. C. HR. 184/9154.



*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.44-66.  
Geliş tarihi: Ekim 2019  
Kabul tarihi: Kasım 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## **DİNİ SOSYALLEŞME SÜRECİNDE DİNİ EĞİTİM KURUMLARI VE SURIYELİ SIĞINMACILAR 'KİLİS ÖRNEĞİ'**

Yusuf YARALIOĞLU\*

### **ÖZET**

Bu makalede Nisan 2011 yılından itibaren göç etmeye başlayan Suriyeli sığınmacıların, dini eğitim kurumlarının göç sonrası farklı bir toplum içerisinde nasıl bir değişim süreci izlediği araştırılmıştır. Dinin toplumlara göre farklı pratik, sosyolojik, teorik boyutlarının ve tezahürlerinin olması, dini sosyalleşme içerisinde dini eğitimin rolünü ve kültürel kodlarını önemli kılmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın amacını İslam dinine mensup olan iki toplumun dini eğitim noktasında, göç öncesi ve sonrası Kilis'te bulunan sığınmacılar özelinde değişim gösterip göstermediği veya aynı kurumlar çerçevesinde devam edip etmediği oluşturmaktadır. Dolayısıyla makalede Suriyeli sığınmacıların dini sosyalleşme süreçlerinde dini eğitimleri, hem kavramsallaştırma yönünden göç ve din sosyolojisi kavramları ışığında tartışılmakta hem de yaşanan bölgede dini eğitimin sosyolojik bir bakış açısıyla gözlenebilmesi ve tespit edilmesinin imkânları yönünden ele alınmaktadır.

Çalışmada nitel yöntemin katılımcı gözlem veri toplama tekniği kullanılmış ve derinlemesine mülakat tekniği tercih edilmiştir. Diğer yandan araştırma, kartopu örneklem yöntemiyle oluşturulmuş ve Kilis ilinde ikamet eden Suriyeli sığınmacıların zorunlu göç süreci sonrası 'dini sosyalleşme süreci içerisinde dini eğitimi' inceleyen bir olgubilim çalışması olarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın verileri Kilis ilinde ikamet eden sığınmacılardan ve sığınmacıların mikro-sosyolojik deneyimleri göz önünde bulundurularak anlayıcı ve sembolik etkileşimci yaklaşımlar çerçevesinde

\* Bu makale AYBÜ, SBE'de tamamlanan "Suriyeli Sığınmacıların Dini Sosyalleşmesi (Kilis Örneği)" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

\* Dr. Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: yusufyaralioglu@gmail.com

orcid: 0000-0003-0966-5925

oluşturulmuştur. Çalışmada dini eğitimin dini sosyalleşme sürecinde önemli bir faktör olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kavramlar:** Sığınmacılar, Kilis, Dini Sosyalleşme, Dini Eğitim, Suriye.

### **RELIGIOUS EDUCATION INSTITUTIONS AND SYRIAN ASYLUM SEEKER IN THE PROCESS OF RELIGIOUS SOCIALIZATION 'KİLİS EXAMPLE'**

#### **ABSTRACT**

In this article, it has been investigated how the Syrian asylum seeker's, who started to migrate since April 2011, religious education institutions, , follow the process of change of in a different society after migration. The fact that religion has different practical, sociological, theoretical dimensions and manifestations in relation to societies makes the role of religious education and cultural codes important in religious socialization. In this context, the aim of the study is to see whether the two communities belonging to the Islamic religion have changed at the religious education point, before and after immigration in Kilis, or have continued within the same institutions. Therefore, in this article, the religious education of Syrian refugees in religious socialization processes are discussed in terms of conceptualization in terms of the concepts of migration and sociology of religion as well as the possibilities of observing and determining religious education in the region from a sociological perspective. Participant observation data collection technique of the qualitative method was used in the study and in-depth interview technique was preferred. On the other hand, the research was carried out as a phenomenology study examining religious education in the process of religious socialization after the forced migration process of the Syrian asylum seeker residing in Kilis province. The data of the study was formed by considering the micro-sociological experiences of asylum-seekers and asylum-seekers living in Kilis province within the framework of interpretive and symbolic interactionist approaches. The study concluded that religious education is an important factor in the process of religious socialization.

**Key Words:** Asylum seeker, Kilis, Religious Socialization, Religious Education, Syria.

**GİRİŞ**

Göç insanlık tarihi boyunca var olmuş bir kavramdır. Yani göç terimi insanlık tarihiyle eş değerdir. Dolayısıyla savaş, mübadele, zorunlu veya gönüllü, iç ve dış, birçok türü bulunan göç kavramı her ne sebeple olursa olsun bireyin veya bireylerin yer değiştirme faaliyeti olarak tanımlanabilir. Yakın zamanda cereyan eden Suriye iç savaşının neden olduğu zorunlu göç konusu da bu çerçevede gündemini hala korumaktadır. Nisan 2011 yılından itibaren zorunlu göç süreci yaşayan Suriyeli sığınmacılar çevre ülkelere ve buradan hareketle ilk göç ettikleri hedef ülkeleri birer transit ülke konumunda görerek, üçüncü hedef ülkelere göç etmişlerdir. Elbette bu süreçten en fazla etkilenen ülke Türkiye ve Türkiye içerisinde en fazla etkilenen illerin başında Kilis gelmektedir. Bilindiği üzere Türkiye geneli GİGM (Göç İşleri Genel Müdürlüğü)' ne göre 2019 itibari ile 3 630 767 Suriyeli sığınmacı mevcuttur (GİGM, Erişim tarihi:15.04.2019). Güncel olarak Kilis ilinde ise bu sayı 116 387 olarak açıklanmıştır. TÜİK 2019 verilerine göre Kilis kent nüfusu ise güncel 142 541 olarak açıklanmıştır.<sup>1</sup> Tüm bu rakamlar göç sürecinde kültürel ve dini etkileşimi de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bu çerçevede 8 yılı aşkın bir süredir Kilis'te bulunan Suriyelilerin dini eğitimleri araştırmacılar açısından bir ilgi odağı oluşturmaktadır.

Suriyeli sığınmacıların Suriye'de göç öncesi dini hayat ve yaşantılarının dini eğitim konusundaki görüşler ve ifadeleri ile göç sonrası Türkiye'de dini hayat ve yaşantılarının dini eğitimi konusunda sosyolojik anlamda algı ve değerlendirmeleri arasında ne tür farklılıklar içerdiği merak konusudur. Dolayısıyla makalede bu konular üzerinde tespit ve araştırmalar bulunmaktadır. Ülkemizde 4 milyona yakın yoğun nüfusuyla Suriyeli sığınmacılar özellikle Kilis ilinde nüfusa oranla en fazla ikamet ettikleri mekân olarak düşünüldüğünde, Kilis, dini sosyalleşme içerisinde dini eğitim kavramı açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada göç sürecinden itibaren Kilis'e sığınan Suriyelilerin dini sosyalleşme süreçlerinden olan dini eğitim kurumları ele alınmıştır. Ayrıca çalışmada dini eğitimin aile gibi toplumun temel yapı dinamiklerinde başlamakta olduğu, dini eğitim merkezleri veya kurumlarında devam ettiği, Cami ve dernekler vasıtasıyla kurulan dini eğitim kurumlarının dini sosyalleşme sürecinde nasıl cereyan ettiği araştırılmıştır.

Bu çerçevede çalışmada nitel yöntemin katılımcı gözlem veri toplama tekniği kullanılmış ve mülakat tekniği benimsenmiştir. Literatür bilgisiyle

<sup>1</sup> Türkiye'de bulunan Suriyelilerin Türkiye'de illere göre dağılımı ve nüfus dağılımları için İç İşleri Bakanlığı G.İ.G.M. resmi internet sayfasına bkz. [http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecicikoruma\\_363\\_378\\_4713](http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecicikoruma_363_378_4713).





saha çalışması birleştirilmeye çalışılmış, karşılıklı dini entegrasyon değil, Suriyeli sığınmacıların özel dini sosyalleşme araçlarından olan dini eğitim süreci göç öncesi ve sonrası olmak üzere ele alınmıştır. Sığınmacı bireyler ile yapılan görüşmeler öğrenci, öğretim üyesi, işçi gibi birçok toplumsal gruptan kişilerle görüşülmüştür. Literatür bilgisi ile saha birleştirilmeye çalışılmış, sığınmacılardan oluşan 11 kişi ile doğrudan ve Türkmen tercümanlar<sup>2</sup> yardımıyla yarı yapılandırılmış bilgilendirme formuyla<sup>3</sup> derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiş elde edilen bulgular analiz edilmiştir.

Her geçen gün artan sayılarıyla ülkemizde geçici koruma statüsünde bulunan Suriyeli sığınmacıların dini eğitimlerinin araştırıldığı bu çalışmada Kilis'teki sığınmacılar görüşleri esas alınmak suretiyle dini eğitim kurumlarının hangi alanlarda daha etkin bir şekilde varlık gösterdiği, bu süreçte hangi sosyolojik kurumun öne çıktığı ayrıca sığınmacıların göç öncesi ve sonrasında dini sosyalleşmelerinde önemli katkısı bulunan dini eğitim kurumlarının nasıl varlık gösterdiğine ilişkin sorulara cevap bulunabilmesi açısından önemlidir. Bu çalışmada sığınmacıların Kilis ilinde yoğunluk anlamında yerel halktan fazla nüfusa sahip olması açısından özellikle dini sosyalleşme süreçleri içerisinde dini eğitimlerinin hangi kurumlar etrafında toplandığı, göç öncesi dini eğitim kurumlarının göç sonrası varlığını devam ettirip ettiremediği sorularına cevap aramakta ve göç sosyolojisi ile din sosyolojisi literatürü çerçevesinde sığınmacıların dini eğitim kurumlarını ele almaktadır. Zira farklı bir toplumda yaşamak zorunda kalan sığınmacıların temel hak ve isteklerinin başında dini eğitim geldiği bilinmektedir. Bu nedenle çalışma Türkiye'de bulunan Suriyelilere yönelik yapılan dini eğitim çalışmalarında yol aydınlatıcı bilgiler sunması bakımından önem arz etmektedir.

### **Göç Kavramı ve Din**

Göçün insanlık tarihi kadar eski olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla göç tüm zamanlarda çeşitli şekillerde ve tüm toplumlarda görülen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel sürece bakıldığı zaman özellikle savaş, doğal afetler, sürgünler, yeterli yiyecek temini, iktidar baskısı, iç savaşlar vb. göçler görülmektedir. Göç edenler (birey veya grup), hedef yerleşim (yeni yerleşim veya yeni toplum), göçün süresi (kalıcılığı) noktalarında göç olgusuna bağlı olarak çeşitli kavramların doğmaktadır (Bal, 2011: 92) .

Göç süreçlerini açıklamak adına yapılan göç çalışmaları, göç eden bireylerin veya toplumun kararlarını nelerin şekillendirdiği ve göç etme sonrasında varış noktasındaki çekici (push) etmenleri nasıl tercih ettiklerini konu edinmektedir. Daha sonra göç edilen hedef ülkede diğer göç edenlerle

<sup>2</sup> Türkmen tercüman tercih edilmesinin nedeni kültürel anlamda daha iyi iletişim kurabilmesi ve daha anlaşılır bilgiler sunmasından kaynaklanmaktadır.

<sup>3</sup> Görüşme formu makalenin sonuna eklenmiştir.

giriştiği rekabet ve bu rekabet sonucunda elde ettiği fırsatları kazanca çevirebildiğini konu edinmektedir. Göçe karar veren kişi veya toplumların nitelikleri de bu süreçte büyük önem arz etmektedir. Göçe karar veren kişi ve toplumlar öncelikle risk almaya istekli olmalıdırlar ve göç edilecek yerde yaşanacak olan veya öngörülen, kendisinden beklenen işlevleri görmeye hazır olmalıdırlar. Bu çerçevede göç eden birey veya grupların hedef ülkeye gelirken getirdikleri kültürel, dini özellikleri üzerinde de önemle durulmalıdır (Şensoy, 2005: 55).

Göç çok boyutlu bir dinamik süreçtir. Dolayısıyla göç farklı bilim dallarına konu olmasından dolayı tanımının yapılması da bu nedenle güçleşmektedir. Göç olgusu; tarih, ekonomi, sosyoloji, coğrafya, psikoloji gibi alanlarda yoğunlukla işlendiğinden dolayı bütün bilimler göç olgusuna kendi perspektifinden bakmıştır. Bundan dolayı göçün tanımı ile alakalı çok zengin bir literatür ortaya çıkmıştır (Özyakışır,2013:5).

Öncelikle göç alanında hükümetler arası bir kuruluş olan BM'ye bağlı Uluslararası Göç Örgütü (IOM), göç alanında yaptığı çalışmalar çerçevesinde dünya üzerindeki düzenli, düzensiz, gönüllü, zorunlu vb. göçlerin oluşturduğu sorunlar üzerinde yoğunlaştığı bu alanda kavramlar üzerinde geniş bir deneyim ve tecrübe paylaşımı sunmaktadır. Dolayısıyla Uluslararası Göç Örgütü (IOM)'nün Göç Terimler Sözlüğü 'ne göre göç tanımı;

Uluslararası bir sınırı geçerek veya bir devlet içinde yer değiştirmek olarak ifade edilmektedir. Yapısı, süresi ve nedeni ne olursa olsun insanların yer değiştirdiği nüfus hareketleri olarak tanımlanmaktadır. Yapılan tanımlarda göç sürecinin, yerinden edilmiş kişiler, mülteciler, ekonomik göçmenlerden meydana geldiği görülmektedir (Çiçekli,2009: 22). Yapılan tanımlamalara göre üzerinde mutabakata varılan en temel yargı, göçün bir yer değiştirme hareketi olarak kabul edilmesidir.

Bu çerçeveden hareketle göç kavramının özel anlamda çeşitli sebeplere bağlı olarak coğrafi bir alandan başka bir alana doğru gerçekleşen nüfus hareketliliği olgusu olarak ifade edilir. Sosyolojik boyut açısından göç salt fiziksel bir hareketlilik olmaktan öte bireylerin ve toplumların hayatında derin izler bırakan toplumsal bir olaydır (Çelik,2015:297). Sözlükte göç (migration) , ekonomik, siyasi, ekolojik veya bireysel nedenlerle bir yerden başka bir yere yapılan ve kısa, orta, uzun vadeli geriye dönüş veya sürekli, yerleşim hedefi güden coğrafik, toplumsal ve kültürel yer değiştirme hareketi olarak tanımlanır ve ayrıca coğrafi mekan değiştirme sürecinin sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi boyutlarıyla toplum yapısını değiştiren nüfus hareketleri olarak ifade edilebilir (Güneş;2015;112). Burada göç tanımıyla göç hareketi tanımını ayırma gereği hissedilmiştir. Göçten ayrı olarak, göç hareketi (migration movement) :Hoşnutsuz



insanların yeni yerlere gitmek istemeleri, yeni yerleşim bölgelerinde huzura kavuşma arzusu, büyük kentlerdeki insanların kırsal kesime dönmeleri olarak tanımlanmaktadır (Güneş;2015;112). Göç kelime anlamı olarak TDK (Türk Dil Kurumu) sözlüğünde: Ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret olarak ifade edilmiştir (TDK, Erişim Tarihi;06.12.2018). Marshall'a göre ise göç, bireylerin ya da grupların sembolik ve grupların ötesine yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketini içermektedir (Marshall,1999:685). Görüldüğü üzere göç kavramı ve tanımının sosyolojik anlamda toplumsal, kültürel ve coğrafi olarak yer değiştirme faaliyeti olarak belirtilmiştir. Bu çerçevede göç sürecinde elbette dini tecrübelerinde sosyalizasyon sürecinde etkilenmesi de kaçınılmaz olmaktadır.

İnsanlığın her döneminde toplumların hayatını etkileyen 'aşkın' bir güç ve sosyal bir fenomen olan din, halihazırda bugün de bir 'yaşam biçimi' olarak toplumdaki sosyal davranışların oluşmasında önemli bir unsur olmaya devam etmektedir. Toplumun; sosyal, ekonomik veya iktisadi, siyasi, kültürel vb. alanlarında varlığını hissettirmeye devam etmektedir (Taş, 2015; 37). Bu anlamda dinin toplumsal değişme durumunda üstlendiği işlevsel pratiklerini ifade etmek gerekmektedir. Din duygusu veya inanç-iman duygusu insanın doğuştan beraberinde getirdiği bir duygu olarak ifade edilir. İnsan, her zaman her yerde, her koşulda, yüce, kudretli ve ulu bir varlığa sığınma ihtiyacı hisseder çünkü yapısı gereği zayıftır. Her dönemde insan Yüce yaratana güvenme ve ondan yardım dileme ihtiyacını hissetmiştir. Dolayısıyla bu sığınma ve güvenme duygusunun, din ile karşılandığı görülmektedir(Örnek,2011: 27).

Din, davranış ve düşüncelerimize kutsallık kazandırmak, ferдин inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, siyasal ve toplumsal düzeni, düşüncelerimize kutsallık kazandırmak, bireyin iç dünyasında olup biten bütün olguları, toplumsal kurumları, onlara nihai olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekte, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesinde yerleştirmek suretiyle meşrulaştırmaktadır. Sosyal bir fenomen olarak din, sıklıkla kutsal kökeni olmayan yapıları meşrulaştırır. Bu dini meşrulaştırım, toplumların düzenleri için önemli görülmüştür(Okumuş,2015: 89).

İfade edilen düzen özellikle göç olgusunun ortaya çıkmasıyla sekteye uğrayabilmektedir. Zira göç sadece yer değiştirme faaliyeti olarak görülmemelidir. Göç sürecinde yaşanan bütün olayların aşılmasında dini inancın büyük bir etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla göç olgusu göçmenlerin sosyo-kültürel yaşamlarında çeşitli bakış açıları içerisinden dini pratikleri ve yaşamları, örf adetleri, tutum ve davranışları ve kültürlerinde derin ve geniş yankılar uyandırdığı bilinmektedir. Toplumsal bir olgu olarak din birçok fonksiyonu olan, çok yönlü ve dinamik bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla göç ve din alanında göç

sosyolojisinin yanı sıra din sosyolojisi biliminin yaklaşım perspektifleriyle ele alınması bilimsel olarak önem arz etmektedir (Günay,2003: 36) .

Toplumların düzenleri için göç alan veya veren yerler için din fenomeni insanların ruhsal/manevi açıdan büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla göçler sürekli dinleri etkilemekte ve karşılık olarak ondan da etkilenmektedirler. Zira İslamiyet'in Hz. Peygamber ve ilk Müslümanların Mekke'den Medine'ye hicretiyle, gelişme trendi yakaladığı ve oluşan yeni şartlarda Medeni ayetlerin inmesi ne tür bir köklü değişikliklerle karşı karşıya kalındığının bir göstergesidir(Günay,2003: 36). Buradan hareketle şöyle ifade edilebilir; Hz. Peygamber'in hayatındaki en sıkıntılı olaylardan biri olan hicretin (Mekke'den Medine'ye) fırsata dönüşen en önemli ciheti, yeni bir toplum ve medeniyet inşasına imkân veren yanı olarak ifade edilir. Burada göç olgusunun itici faktörü olarak Peygambere olan baskılar gösterilebilirken, çekici faktörüne ise yeni bir medeniyet kurma İslam devletine giden yolu açma durumu gösterilebilir (Yılmaz,2018: 4). Aynı şekilde Malazgirt savaşı sonrası Anadolu'ya göç eden Müslümanların Anadolu'yu İslamlaştırması ayrı bir örnek teşkil etmektedir.

Bu bağlamda yaşanan iç savaşlar, savaşlar, doğal afetler gibi faktörlere bağlı olarak göçler meydana gelmekte bundan dolayı psikolojik sorunlar, sosyolojik sorunlar ayrıca bunalımlar riskini artırmaktadır. Bu gelişmeler insanların hayatında güvensizlikler ve belirsizliklerle karşı karşıya kalınmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla güvenlik ve anlam sistemi kaynağı olan din, bu faktörler karşısında ve güncel sorunlar karşısında birey ve toplum için 'kutsal bir şemsiye' görevi üstlenmektedir (Çelik,2015: 306).

### **Sığınmacı Sosyalleşmesi ve Din**

Sığınmacı sosyalleşmesi kavramı irdelendiğinde göç kavramı ve tanımları ışığında sığınmacı teriminin tanımına bakmak gerekmektedir. Sığınmacı (asylum seeker) sözlükte, kendi ülkesinde dinsel ya da siyasal kovuşturma korkusuyla yabancı bir ülkede mülteci olmak için başvuran kişi olarak tanımlanmaktadır. (Güneş; 2015,227). Çalışmada göçmen veya mülteci terimleri yerine sığınmacı kavramının kullanılmasının nedeni Türkiye'de bulunan Suriyeli sığınmacıların geçici koruma<sup>4</sup> statüsüne<sup>5</sup> sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.

<sup>4</sup> Geçici koruma kavramı Uluslararası göç örgütü tarafından; menşe ülkelerine dönemeyen üçüncü ülke kişilerinden kaynaklanan kitlesel bir akının meydana gelmesi ya da derhal meydana gelebilecek olması durumunda, özellikle söz konusu kişilerin ya da koruma gerektiren diğer kişilerin yararına olarak, sığınma sisteminin etkin işleyişi üzerinde olumsuz etki yaratmadan sığınma sisteminin işletilememesi riski varsa, bu kişilere acil ve geçici koruma sağlamak amacıyla sağlanan istisnai özellikteki prosedür olarak tanımlanmıştır (Çiçekli,2009: 19).

<sup>5</sup> Suriyeli sığınmacıların statüsü ülkemizde yürürlükte olan YUKK' a göre düzenlenmiştir. Bkz. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/03/20160317-11.htm>.



Sığınmacı olan bireylerin tanımda ifade edilen yabancı bir ülkeye mülteci olmak için başvurduğu dönem ile ülkesine geri dönme arasındaki zamanda hedef ülkede genel anlamda sosyalleşme, özel anlamda da dini sosyalleşme yaşaması kaçınılmazdır. Adıgüzel sosyalleşme kavramını; sığınmacının bir toplumun değer ve normlarının öğretilme süreci olarak tanımlamaktadır (Adıgüzel;2018,52). Coştu ise sosyalleşme sürecini, sadece toplumun maddi kültür unsurlarının edinilmesini içermekle kalmayıp, aynı zamanda manevi-dini kültür öğelerini de içerisinde barındırdığını ifade etmektedir. Görüldüğü gibi sığınmacı sosyalleşme sürecini belirli zaman aralığında, farklı bir ülkeye mülteci statüsüne başvurmuş olan birey veya topluluk olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda süreç içerisinde topluma nasıl uyum sağladığının tespit edilmesi açısından 'sığınmacı sosyalleşmesi' kavramının değerlendirilmesi mümkün olmaktadır. Bu çerçevede genel sosyalleşme süreci içerisinde yaşanan özel bir sosyalleşme süreci kaşımıza çıktığı görülmektedir. Bu süreç, dini sosyalleşme/ toplumsallaşma 'religious socializations' süreci olarak ifade edilmektedir (Coştu, 2015: 330).

Dini sosyalleşme; sosyal etmenler aracılığıyla bireylerin dini inanç ve anlayışlarını etkileyen etkileşimli bir süreç olarak ifade edilmektedir (Sherkat,2013: 280). Göç sürecinde sığınmacılar, yeni geldikleri ortamda, bildiklerini, düşündükleri her şeyi yeniden öğrenmek ve tecrübe etmek zorunda kalmaktadırlar. Bu çerçeve içerisine elbette din ve dini eğitimde girmektedir. Dolayısıyla yaşanan süreç bir anlamda birey veya toplum için 'yeniden sosyalleşme' anlamına gelmektedir (Adıgüzel; 2018,52). Yeniden sosyalleşme sürecinde sığınmacılar dini yaşantılarını, inanç hafızalarını ve kurallarını gözden geçirmeye başlamaktadırlar. Bu süreç sığınmacıların bütün yaşamlarına yansıyan dini eğitimlerini ve dini eğitim kurumlarını da kapsamaktadır.

### **Eğitim, Dini Eğitim ve Dini Sosyalleşme**

Eğitim bilimlerinde gerek din sosyolojisi ve gerekse eğitim sosyolojisi literatüründe sık sık yan yana gelen toplumsallaşma ve kültürleme kavramlarının, eğitim kavramıyla da benzer taraflarının olduğu bilinmektedir (Solmaz, 2015: 357). Eğitim henüz çok yakın bir zamanda dilimize girmiş bir kavramdır. Eğitim TDK sözlüğünde: çocukların ve gençlerin toplum hayatlarında yerlerini almaları için gerekli bilgi, beceri ve anlayışlarını elde etmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine okul içinde ve dışında, doğrudan ve dolaylı yardım etme, terbiye etme anlamlarında tanımlanmaktadır. Eğitmek ise belli konuda yetiştirme olarak tanımlanmıştır (TDK, Erişim Tarihi: 25.05.2019). Görüldüğü gibi zengin bir muhtevası olan eğitim kavramına birçok açıdan yaklaşmak mümkündür (Solmaz, 205: 359).

Dini eğitim yaklaşımı ise genellikle toplumda tek bir din veya mezhep mensuplarının çoğunluk olarak yaşadığı o din veya mezhebin devlet

tarafından tanındığı ve o din ve mezhebin öğretiminin yapıldığı din öğretimi yaklaşımı olarak ifade edilir (Tosun, 2001: 134). Dini öğrenme yaklaşımının temel amacı, öğrencilere veya eğitim talep edenlere o dini sevdirmek ve bireyleri o dinin inanırı yapmaktır (Kızıl ve Yörük, 2008: 109-110). Ayrıca bu yaklaşımda bireylerin dini geleneklerini korumaları, benimsemeleri ve kazanmalarının yanı sıra inançlarının yükselmesi yönünde doktriner ve otoriter bir yaklaşım sergilendiği bilinmektedir (Kızıl ve Yörük, 2008: 110). Dolayısıyla her şeyden önce Din bir eğitim olgusu olarak ifade edilir (Solmaz, 2013: 371). İslam dini de eğitime çok önem vermiş ve bu konuda Kuran-ı Kerimde birçok ayet indirilmiştir.

Bir kurum olarak eğitim, yeni kuşaklara toplumdaki mevcut değerlerin, bilgilerin, hünerlerinin aktarılması veya öğretilmesini sağlayan bir süreci ifade etmektedir (Kemerlioğlu vd., 1996:3 akt. Konuk, 2012: 265). Sosyoloji terimler sözlüğünde eğitim: Bireyde kendi yaşantıları yoluyla kalıcı izli ve istendik davranış değişikliği oluşturma süreci, yeni yetişen kuşakları topluma hazırlamak amacıyla onların gerekli bilgi, beceri ve anlayış kazanmalarına ve kişiliklerini geliştirmelerine yardım etme etkinliği olarak tanımlanmaktadır (Güneş, 2015: 83). Tanımlarda görüldüğü gibi işlevsel bir bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir.

Toplumsal işlev kavramı Yapısal-İşlevselci (Structurel- fonktionalist) teorinin temel kavramlarından birisidir. Toplumsal işlev açık (manifest) ve gizli (latent) işlev olmak üzere ikiye ayrılır. Bazı dönemlerde toplumsal, kurumsal uygulamaların gizli işlevleri açık işlevleri kadar önemli ve etkili olabilmektedir. Bahsedilen gizli işlevler pozitif işlevsel olabileceği gibi negatif işlevsel de olabilir. Eğitim süreçlerinin de gizli işlevleri, açık işlevleri kadar önem arz etmektedir. Bu süreçte eğitimin işlevlerine bakıldığı zaman açık ve gizli işlevlerinin olduğu bilinmektedir. Açık işlevin tanımı yapılacak olunursa bireye eğitim vasıtasıyla doğrudan verilmek istenen kazanım ve tecrübeleri içermektedir (Doğan, 2015: 40). Açık işlevleri: toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal konular olmak üzere istenen, amaçlanan, öngörülen ve planlanan pek çok açık işlevi olduğu görülmektedir. Örneğin bunlar şöyle açıklanabilir; toplumun kültürel birikimi yeni kuşaklara yaygın ve örgün eğitim yoluyla aktarılmasının sağlanması, toplumsallaşma sürecinde toplumun norm ve değerlerinin yeni kuşaklara eğitim yoluyla öğretilmesi, sosyal gelişme ve ekonomik gelişme veya kalkınmada eğitim etkili, ana işlev görür, Siyasal işlevinde ise yönetici seçkinlerin yetiştirilmesi olarak belirlenir. Bütün siyasal sistemler kendi değerlerini topluma eğitim yoluyla öğretir (Konuk, 2012: 265-269).

Bilindiği gibi sosyalleşme/toplumsallaşma, toplumsal rol ve beklentilerin birey tarafından öğrenilme süreci olarak görülmektedir. Bu durumdan dolayı bireyin terbiye edilmesi, yetiştirilmesi anlamlarında



kullanılan bir terim olarak zaman zaman sosyalleşme/toplumsallaşma yerine kullanıldığı bilinmektedir (Coştu, 2009: 47). Diğer yandan eğitim dilimize çok yakın zamanda girmiş bir kelimedir. Önceki dönemlerde Arapça asıllı ‘terbiye’ kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz (Solmaz, 2013: 359).

Yukarıda belirtildiği gibi eğitim yerine de kullanılan toplumsallaşma terimi, insan yavrusunun kendisine hazır davranış modelleri sunan içgüdülerinden mahrum bir biçimde dünyaya gelmesi ve bundan dolayı hayatının uzunca bir döneminde ailesine ve başta annesine fiziksel manada bağımlı kalması, onun toplumsallaşmasını zorunlu kılmaktadır. Bu duruma karşılık ise biyolojik potansiyellerinden birisi olan zekâsı sayesinde sahip olduğu öğrenme kapasitesi ve dil yeteneği de bireyin sosyalleşmesini/toplumsallaşmasını mümkün kılmaktadır (Solmaz, 2013: 361).

Toplumsallaşma terimi belirli bir zamanda oluşan bir süreç değildir. Bireyin doğuşundan itibaren geçirdiği bütün safhalar da, her durum ve hal karşısında bir sosyal statüden diğerine, bekârlıktan evliliğe, göç vasıtasıyla yer değiştirmeye, bir şehirden diğer şehre yer değiştirmeye, bir ülkeden diğer bir ülkeye, bir kültürden başka bir kültüre geçtikçe, içerisinde buluna toplum veya toplumsal grup, kendi beklenti ve davranış kalıpları doğrultusunda kendisine katılan bireylerin yeniden toplumsallaşmasını/sosyalleşmesini beklemektedir. Dolayısıyla bireyin geçirdiği bu süreçler elbette eğitim açısından da önemlidir (Solmaz, 2013: 363).

Dinin eğitime, eğitiminde dinin üzerindeki ilişkisine bakmak gerekmektedir. İslâm bilginleri ve filozofları birçok din tarifleri yapmışlardır. Bu tarifleri ise Kur’ân-ı Kerim ve İslâm inançları göz önünde bulundurularak yapmışlardır. Bu anlamda İslam filozofları arasında en çok kabul gören tanım Tehanevi’ye aittir. İslam Ansiklopedisinde yer alan din tanımında Tehanevi; “Din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle şimdiki halde (dünyada) salâha, gelecekte (âhirette) felâha sevk eden, Allah tarafından konulmuş bir kanundur.” şeklinde ifade etmektedir (İslam Ansiklopedisi; Erişim Tarihi: 15.04.2019). Buradan hareketle din kaynağı itibarıyla Hz. Allah’a ait ve özel bir iletişim yoluyla ulaştırılan ilahi mesajların ‘vahyin’ Peygambere tebliğ edilerek öğretilmesi, insanların davranışlarında değişiklikler meydana getirmesi bir eğitim ve öğretim şeklinin olduğunun kanıtı olarak görülmektedir (Solmaz, 2013: 371) .

Diğer yandan Din Sosyolojisinde genel kabul gören din tanımları arasında önemli bir yeri olan Rudolf Otto dini ‘Kutsalın tecrübesi’ olarak tanımlamıştır. Görüldüğü gibi tecrübe kavramından yola çıkan Otto, Özsel din tanımları içerisinde kabul edilen ve dinin tek tek fertlerin şuurunda yerleştiği gerçeğini dile getirmektedir (Taş, 2013: 39). Burada belirtmek istenen düşünce, Otto’nun Kutsalı tecrübe eden Peygamberin ‘subjektif’ dininin anlatılarak ‘objektif’ hale getirilmesini ve başka bireyler tarafından ‘tecrübe’ edilerek paylaşılması da öğrenme ve öğretim süreçleri içerisinde

vuku bulmaktadır (Solmaz, 2013: 371). Diğer yandan Durkheim dini sosyal tecrübenin bir yansıması olarak görmekte ve dinin işlevsel 'fonksiyonel tanımları içerisinde yerini almaktadır. Durkheim dini geçmişten günümüze varlığını sürdüren bir fenomen olarak tabir etmektedir. Fonksiyonel 'işlevsel' tanımlarda geçmişten günümüze, sosyal bütünleşmeyi sağlayan ve tanrı kavramına atıfta bulunan, din dışı kabullerinde din olarak görüldüğü bilinmektedir. Bu durum da bizlere toplumsal bir varlık olan bireyin dini kural ve normları önce toplumdaki bireyin tecrübe ettiği bilgiyi kendisinin öğrenmesi ve ardından diğer nesillere öğretmesi de bir eğitim sürecini göstermektedir (Taş, 2013: 41) .

Sonuç olarak din terimi bireyin doğuştan itibaren içinde bulunduğu toplumun dini eğitimini öğrenmesini ve öğretmesini tavsiye etmektedir. Bu çerçevede tarih boyunca toplumlar din tarafından eğitilip olgunlaştırılmışlardır (Solmaz, 2015: 373). Bu bağlamda eğitim ve sosyalizasyon ilişkisine son olarak Berger ve Luckmann'ın asli ve tali sosyalizasyon olarak kavramlaştırdıkları süreç ile ele alınırsa, eğitim ve sosyalizasyon süreçlerini tam anlamıyla kavramlar ışığında anlamış oluruz. Asli sosyalizasyon veya sosyalleşme bireyin çocukluk döneminde başından geçen ve onu toplumun bir üyesi haline getiren ilk sosyalizasyon olarak ifade edilmektedir. Tali sosyalizasyon veya sosyalleşme ise zaten sosyalleşmiş bireyi kendi toplumunun nesnel dünyasındaki yeni kısımlara sokan herhangi bir sonraki süreç olarak ifade edilmektedir (Berger ve Luckman; 2008,193). Asli sosyalizasyonda bireyin ilk dünyası inşa edilir ve aynı zamanda asli sosyalizasyonda birey sosyal olarak tanımlanmış öğrenme aşamalarını içerir. Tali sosyalizasyon ise kurumsal ya da kurum temelli alt dünyaların içselleştirilmesi olarak tabir edilmektedir (Berger ve Luckmann; 2008, 202).

Buradan hareketle kültürel ve dini eğitim kodlarının asli sosyalizasyon sürecinde ailede çocuklara verilmeye başlanması Suriyeli sığınmacılar özelinde değerlendirilmesi gereken önemli bir konu olarak görülmelidir. Tali sosyalizasyon döneminde ise medrese ve cami etrafında sosyalleşen sığınmacıların göç sonrası yine farklı bir toplumda dernek ve getto camiler etrafında kurumsal olarak dini eğitim gerçekleştirmeleri dini sosyalizasyon sürecine bir örnek teşkil etmektedir.

### **Sığınmacıların Göç Öncesi ve Sonrası Dini Eğitim Kurumları**

Dini eğitim kurumları aile, klan gibi toplumun temel yapı dinamiklerinde başlamakta, sosyal çevre, akran grupları, akrabalık ilişkileri, eğitim merkezleri, mabetler, dini eğitim merkezleri, yeni bir dini sosyalleşme aracı olarak sosyal medya, gibi kurumlarda sürdürülebilmektedir. Diğer yandan eğitim, toplumsal yapının birçok kurumyla ilişkili bir kavramdır. Aynı şekilde dini eğitimde toplumsal





yapıyla etkileşim içerisinde bulunan bir diğer önemli kavramdır. Dini eğitimin öncelikle ailede başlamakta olduğu da bilinmektedir, hatta aile dini ayin ve merasimlerin icra edildiği dini bir cemaat görünümünde (Kurt, 2015: 343) olmasından dolayı da din eğitiminin ailede başladığının göstergesi veya kanıtı olarak ifade edilebilir. Ailelerin bir araya gelip oluşturdukları klanlar da böyledir (Kurt, 2015:343). Araştırmamızda konu edindiğimiz eğitim kurumları ise aile, toplumsal çevre, akran grupları, yeni bir dini sosyalleşme aracı olan sosyal medya ve sığınmacılar özelinde önemli olan cami ve derneklerin bünyesinde verilen dini eğitimin dini sosyalleşme sürecindeki etki faktörleri oluşturmaktadır. Bu konuda Suriyeli sığınmacılar dini kurumlar ile ilgili şöyle cevap vermişlerdir:

Türkiye’de fenni dersler çok iyi yani matematik gibi dersler çocuklara çok iyi öğretiliyor bunu takdir ediyoruz. Ancak din öğretimi ciddi olarak 3 ay tatilde hocalara bırakılıyor ki burada da kalabalıktan çocuklar pek bir şey öğrenemiyorlar. Okullarda da seçmeli Kuran dersleri var ancak Suriye’deki gibi yoğun ve öğretici değil. Ayrıca Suriye’de genelde ben avukat olduğum için mesela biliyorum hukuk ve ilahiyat alanlarında din dersleri vardır diğer bölümlerde yoktur(E1, Yaş:52: 02.02.2019).

Suriye’de camilerde ve özellikle tarikatı yoğunluklu kurulan medreselerde dini eğitim alınır tabii bunun yanında devletin kendine ait dini öğretim kurumları mevcuttu. Nebhani, Haznevi, gibi tarikatların büyük medreseleri olurdu buralarda verilen diplomalarla âlim olunurdu ders verme yetisine sahip olurdu bireyler. Şahsen ben de icazet veren bir hocaydım bir tekkede, bir tarikatın Medresesinin hocasıyım ve benim verdiğim diplomayla insanlar dini ders verebilirler Suriye’de. Bayanlar açısından dini öğrenimde şunu ifade edebilirim biz bayanların okumasına çok sıcak bakmayız yani genelde medreselerde ilim tahsil eden bayanlar, mahallesinde medresede, camide diğer kadınlara ders verir. En iyi öğrenen kişiyi hanım hoca seçer ve o bayrağı alır öyle gider (E8, Yaş:55, 05.02.2019).

Evet, bizde dini eğitim önce ailede başlar sonra Cami ve okulda devam eder. Üniversitelerde Hukuk, İlahiyat gibi alanlar dinle çok ilgilidir. Neden hukuk dedim çünkü bizde Şeri-i mahkemeler vardı orda da kadılar vardı. Medreseler yaygındı oralara müftüler gelir denetlerdi bu yerlerde Tefsir, Ahlak, Din dersleri verilirdi. Genelde bu medreseler büyük bir şeyhin, tarikat liderinin kurduğu medreselerdir. Okullarda çocuklara din eğitimi verilirdi ancak çok yetersiz bir din eğitimi idi. Şimdi ben ve arkadaşlarım Kilis’te de Medrese usulü çocuklara ders veriyoruz. Maaşımızı Suriyeli bir dernek finanse ediyor. Burada bulunan çocuklar sabah Türk okullarında ders alıyorlar ama yeterli düzeyde dini eğitim alamadıkları için aileleri bize getiriyorlar bizler onlara burada Ahlak, Kuran, Tecvit, Temel dini bilgiler, yani biraz medrese usulü ders veriyoruz ve bu gibi konularda öğretim sağlıyoruz (E1, Yaş:61, 02.02.2019).

Ortaokul- Medrese mezunuyum dini öğretim bana ailem tarafından verildi ve sonra babam beni camiye gönderdi. Okulda da öğrendim ancak en çok medresede öğrendim. Annemle babam çok dindarlardı. Ayrıca medrese mezunu olduğuma dair belgem Suriye’de eğitimime devam etmem için gerekli ve önemli bir belgedir bu belgeyle sınavlara dahi girebiliyordum (E8, Yaş:58, 05.02.2019).

Suriye’deyken bayanlar olarak genelde Camilerde Kuran vd. öğreniyorduk. Bayan hocalarımız vardı, ama Türkiye’ye geldiğimiz zaman önce camilerde buluştuk ama sonra dernekler çıktı burada bayan hocalar var çeşitli yerlerde evlerde veya dernekte bayanlara yönelik ders veriyorlar. Suriye’de köy gibi küçük yerleşim

yerlerinde ise bir okumuş kadın kadınlara öğretir o ondan sonra o bölgede devam ettirir. Kilis'in hemen her bölgesinde var bu derneklerden.

Suriye'de din eğitimi Türkiye'den daha erken başladığı, çocuklarımız anaokulunda Kuran ezberlerini yaparlardı burada sadece birkaç özel veya müftülük kuran kursları yapıyor ve çoğu kişi göndermiyor ama bizde çoğunluk gönderirdi. Suriye'de Kilis'teki gibi sadece İmam Hatiplerde zorunlu olan dersler bizde düz ortaokul, lise de hepsinde zorunluymuştu. Hukuk ve İlahiyat alanlarında ekseri dini dersler üniversitede ağırlıklı olur (E1, Yaş:52, 02.02.2019).

Din öğretimini öncelikle annemden sonra camideki bayan hocadan aldım. Devletin dini eğitim verdiği kurumlara da gittim orada eğitim aldım. Dini öğretim alanında özellikle annem bana çok eğitim verdi küçüklüğümde beri. Türkiye'de İlahiyat fakültesinde okuyorum şunu söyleyebilirim ki çok daha ilmi bir ortamın olduğunu görüyorsunuz bilimsel açıdan çok iyi bir yer (K3, Yaş:26, 02.02.2019).

Bizim bölgemizde okullarda Kuran dersi vs. yok denecek kadar azdı hatta yoktu, Camilerde veya Hükümetin izin verdiği yerlerde Kuran eğitimi olurdu. Ancak şimdi ben torunlarımdan görüyorum burada hem okullarda hem de camilerde Kuran Kurslarında ve sivil toplum kuruluşlarının dini öğretim mekanlarında ve yerlerinde, her yerde Kuran dini öğretim var bu mükemmel bir şey. Burada ayrıca Arapların kendi kurduğu medrese gibi yerler varmış biz onlara kesinlikle göndermiyoruz onlar hem Şafii mezhebine yönelik eğitim veriyorlar hem de Arapçayı zorunlu kılıyorlar (E6, Yaş:67, 15.02.2019).

Sığınmacıların cevaplarından Suriye'de dini eğitimin kurumsal anlamda bölgesel farklılıklar gösterdiği görülmektedir. Göç öncesi Suriye Arap Cumhuriyetinde dini sosyalleşme alanında önemli yeri olan din eğitimi kurumlarının öncelikle ailede varlık gösterdiği, ardından cami ve medrese kurumlarının geldiği görülmektedir. Yine Suriye'de hukuk (Şeri mahkemelerin varlığından dolayı) ve İlahiyat alanlarının dini eğitimde, lisans eğitiminde önemli bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Sığınmacıların göç öncesinde medrese vurgusu göze çarpmaktadır. Ayrıca sığınmacıların medrese mezunu olan kişilere karşı daha çok saygı duymalarının altında yatan nedenin dini ilimlerle meşgul olduklarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Göç sonrası hedef ülke Türkiye'ye ulaşmayı başaran sığınmacıların kendi geleneksel dini eğitimlerini Kilis'te camilerde (getto dini eğitim kurumları) ve kurdukları dernek çatısı altında sürdürmekte oldukları anlaşılmaktadır. Bu duruma en iyi örneğin E6'nın ifadelerinde görmek mümkündür. E6, getto bir kurum oluşturulduğunu bu durumda dini eğitimlerin Kilis'te bulunan bazı Cami, STK kurumları ve sığınmacıların açtığı dernekleri referans olarak göstermektedir. Genel anlamda göç öncesi medrese, cami ve aile merkezli dini eğitimden, göç sonrası sığınmacıların Kilis ilinde dini eğitim kurumu olarak dernek ve camileri göç öncesi kurumlar benzerliğinde getto kurum olarak kullandıkları tespit edilmiştir.



### **Dini Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Göç Öncesi Suriye Toplumundaki Yeri**

İlk sosyolojik birlik olarak ifade edilen aile, insanlığın ilk dönemlerinde tabii bir dini cemaat halindedir (Wach, 1995: 91). Ailelerin büyüyüp bir araya gelmesiyle oluşan klanda bu şekilde bir dini cemaattir. Aile üyelerini birbirine bağlayan bağ, kan bağı değil kutsal temellere dayanan inanç birliğidir (Kurt, 2015: 343). Geçmiş dönemlerde ilkel kabilelerde aile babası, aile birliğinin yani kutsal birliğin aynı zamanda dini lideri olarak ifade edilmektedir. (Kurt, 2015: 344). Dolayısıyla bireyin dini anlamda ilk sosyalleşme yaşadığı kurum olan aile doğal olarak dini eğitim veren de ilk kurum olma konumundadır. Sığınmacılar dini öğretim konusunda ailelerinin ne kadar payı olduğunu ilişkin şunları söylemişlerdir:

Bizim kültürümüz dediğiniz zaman dini öğretim de en başta aile ve camii çok önemli bir yer tutar (E3, Yaş:37, 12.02.2019).

Bir bayan olarak öncelikle din öğretimini öncelikle annemden sonra camideki bayan hocadan aldım. Devletin dini eğitim verdiği kurumlara da gittim orada eğitim aldım. Ancak dini öğretim alanında özellikle annem bana çok eğitim verdi küçüklüğümden beri (K3, Yaş:26, 02.02.2019).

Din eğitimi camide aldım ve ayrıca küçüklüğümde itibaren babam ve annem kuran öğretimle çok ilgili oldular dini konularda da hep yönlendirdiler (E4, Yaş:30, 18.02.2019).

Bizde dini öğretim ilk olarak ailede başlar, camide ve medresede yoğun olarak devam eder, çocuklarımız çok küçük yaşlarda dini öğrenmeye başlarlar ana sınıfına geldiğinde Yasin gibi sureleri ezberletiriz (E1, Yaş:52: 02.02.2019).

Babam, annem, babaannem ve büyüklerimden din eğitimi aldım küçükken bana kuranı helali haramı onlar öğrettiler abdest almaya yemek yemeye sünnetleri farzları tek tek anlattılar ben hatırlıyorum. Şafii mezhebine göre eğitim aldım. Okullarda Şafii ve Hanifi mezhebine göre ders anlatılır biz de Suriye’de ve açıkçası çok eğitici değildi (E10, Yaş:40, 12.02.2019).

Verilen cevaplarda görüldüğü gibi göçmen, sığınmacı Suriyelilerin genel anlamda ilk ve önemli derecede dini eğitim aldıkları kurumun aile olduğu görülmektedir. Ailenin eğitim fonksiyonunun dini anlamda gerçekleşmesi ve önemli bulunması, Suriye Arap Cumhuriyetinin toplumsal yapısından ve geleneksel din anlayışlarından kaynaklandığı düşünülmektedir.

### **Sığınmacıların Göç Öncesi ve Sonrası Dini Eğitim Kurumu Olan ve Dini Sosyalleşme Aracı Olarak ‘Cami ve Medreseler’**

Dünyaya önem veren bütün dinler için olduğu gibi, İslam açısından da eğitim, aynı zamanda din bir faaliyet ve görevdir; dinin istediği insan tipinin yetiştirilmesi ve bu insanlardan oluşan toplumsal yapıların

oluşturulmasının yolu doğal olarak dini eğitimden geçer ( Solmaz, 2015:373). Nitekim bu yüzden, insanlık tarihinin ilk yapıları olarak ifade edilen mabetler, aynı zamanda bir okul işlevi görerek formal eğitimin ilk defa verildiği yerler olmuş; ilk formal eğitim kurumları da din tarafından oluşturulmuştur ( Solmaz, 2015:373). Tarih boyunca Hristiyan ve İslam dünyasında 'kiliseler ve camiler' ibadet olma yeri dışından bir eğitim kurumu olarak yüzyıllarca hizmet vermişler ve hala vermeye de devam etmektedirler.

Suriyelilerin camileri var burada yani mescit olarak daha çok ifade edebileceğimiz ve genel itibari ile cuma günleri çok kalabalık olan yerlerde buralar genelde hutbeyi anlamak için Suriyeliler olarak gidiyoruz oraya. Ancak ben genelde Türk camilere gidiyorum çünkü bir cami havası ve daha iyi imkânlar olduğundan dolayı Türk camilerine gitmeyi faydalı buluyorum. Yani Suriyelilerin kurduğu dernekler aracılığıyla yapılan bu mescitler bizi çok ibadette ihlası sevk etmiyor açıkçası camide kılmanın daha sevap olduğunu düşünüyorum (E10, Yaş:40, 12.02.2019).

Bizde Cami merkezli bir hayat var, Tekke, Zaviyeler vardı, ancak sizin ki kadar böyle çok önem vermezdik. Dini öğretimimizi genel itibariyle camide aldık camide hocalar dersler verirdi. Ayrıca tarikatlara ait bazı medreseler mevcuttu oralarda da dersler verilirdi buralar çok önemlidir din eğitiminde Suriye'de. Devlet kendi dini anlayışına yönelik dersler verirdi yani çok eğitici değildi. Okullarda da eğitim var pek tabii ama okullarda biz yoğun almıyorduk. Zaten çok okula meyilli bir hayatımız da yoktu. Bizdeki eğitim sistemi âlim yetiştiren bir sistem değil tek tük insan çıkardı zaten sizde biliyorsunuz (E2, Yaş:60, 08.02.2019).

Dini öğretim dediğiniz zaman Kuran, Hadis, ibadetler bunların hepsini öncelikle cami hocamızdan öğrendim. Şafii mezhebine göre eğitim aldım. Okullarda Şafii ve Hanefi mezhebine göre ders anlatılırdı. Suriye'de ve açıkçası çok eğitici veya bilgilendirici bir sistemden bahsetmemiz mümkün değildir. Büyüklerimiz namaza çok giderlerdi yani cami merkezli bir hayatları vardı. Dolayısıyla biz de onlarla beraber giderek camiye çok alıştık. Dini bilgilerimi camii merkezli hocalardan ve ailemden öğrendim. Suriye'de din eğitimi okullarda çok zayıf verildiğinden dolayı genelde medrese ve cami, devletin bazı yerleşim yerlerinde kurduğu Kuran kurslarıyla beraber okuldan farklı bir eğitim alanı oluşmuştu. Üniversite de ama durum farklıydı camileri derslere giderdik biz hocaların verdiği imamların verdiği dersleri dinlerdik burada siyaset hiç konuşulmaz devletin ismi bile anılmaz dinin belirli sınırlar içinde yani kurallarının sınırları içinde sohbetler olurdu bizde katılırdık (E10, Yaş:40, 12.02.2019).

Dini eğitim de okullarda çok önem verilmiyordu. Resmi bir din eğitimi yoktu Türkiye'deki gibi. Medrese tarzı din eğitimi veren yerler vardı ayrıca bu medrese denilen yerlerde üniversite adayları buradan aldıkları derslerle kabul edilebiliyorlardı. Ancak buralarda temel İslam bilimleri vardır. Arapça, Tefsir, Hadis, Tecvit, gibi konular Felsefe reddedilir kabul edilmez. Bizim kültürümüz dediğiniz zaman Dini öğretim de aile ve camii çok önemli bir yer tutar. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bizim dini öğrenim olarak anlattığımız bu bilgiler derin ilmi bilgiler değildir. İbadetlerimizi yapabilecek kadar öğreniriz (E3, Yaş:37 12.02.2019).

Suriye'deyken bayanlar olarak genelde dini öğretimimizi öncelikle ailemizde yani annemizden ardından camilerde ve medreselerde öğreniyorduk. Bayan hocalarımız vardı, ama Türkiye'ye geldiğimiz zaman önce camilerde buluştuk, sonra dernekler



çıktı burada bayan hocalar var çeşitli yerlerde, evlerde veya dernekte bayanlara yönelik ders veriyorlar. Suriye’de köy gibi küçük yerleşim yerlerinde ise bir okumuş kadın kadınlara öğretir ondan sonra başkaları bu usulle bölgede devam ettirir. İfade ettiğim derneklerden Kilis’in hemen her bölgesinde vardır. Ayrıca bu derneklerde Arapça merkezli öğretim olduğundan dolayı doğal olarak orayı seçiyoruz (K1, Yaş:36, 09.02.2019).

Suriye’de bayanlar genel olarak dini eğitimlerini camide alırlardı. Bunlara da medrese denilirdi tarikatların da kendine ait medreseleri vardı. Herhangi bir baskı yoktu. Ama buradaki dersler kuran hadis merkezi derslerdi. Tecvit, hadis, Kur’an, hepsi işlenebilirdi hatimler yapardık bizim için çok güzel bir dinin sosyalleşme ortamı olurdu. Açıkçası biz bayanlar olarak erkekler gibi değiliz Suriye’de sadece camide çok iyi dini anlamda sosyalleşebiliyorduk burada Türk camilerinde mübarek günler hariç bayanlar hemen hemen hiç gitmiyor camileri biz hep vaktimizi camilerde geçirdik. Camii merkezli bir dini hayatımız vardı burada kurulan Suriyeli dini derneklerde toplanıp Suriye’deki gibi toplantılarımızı yine yapıyoruz ama camilerde yapmakta çok isteriz fırsat verilirse bazen camilere gidiyoruz ancak tepki verenler olabiliyor. Okula gidebiliyorduk Suriye’de, ancak dini öğretimi camideki bayan hocalardan çok daha iyi alıyorduk ( K2, Yaş:38, 05.02.2019).

Suriye’de okullarda öyle dini eğitim olmaz, devletin kurduğu dini eğitim merkezleri ve camilerde Kuran öğretilir öyle cemaat tarikat bilmem bizim olduğumuz bölgelerde yoktu. Ailemizde dini öğretimde çok etkilidir. Tarikatlar vs. vardı ancak onlar Halep’te, Şam’da medreselerinde dersler verirlerdi bizim köyümüzde böyle bir durum yoktu tek Kuran öğrendiğimiz yer cami ve kasabalarda bulunan devletin kendi öğretim yerleriydi (E5, Yaş:50, 02.02.2019).

Sığınmacıların dini yaşantılarında büyük önemi olan ‘Cami’nin aynı zamanda dini eğitim olarak da etkisinin yoğun olduğu görülmektedir. Yorumlardan hareketle sığınmacıların genel anlamda dini bilgilerini cami görevlilerinden aldıkları anlaşılmaktadır. Özellikle göç sonrası Kilis’te Cuma günlerinin göç öncesine göre farklılık göstermesinden dolayı bir uyum sorunu yaşanıldığı bilinmektedir. Cuma günlerinin Suriye Arap Cumhuriyetinde tatil oluşu ve hutbelerin uzun sürmesi Kilis’te sığınmacıların dernekler vasıtasıyla kurulan mescitlere yönelttiği görülmektedir. Ancak birçok sığınmacının cami atmosferinin daha cezbedici olduğunu vurgulayarak Kilis’teki camilere gitmeleri de ayrıca önem taşımaktadır. Bu durum Cami’nin diğer mekânlarda yapılan ibadetlere nazaran daha cezbedici ve samimi bulunmasından kaynaklanmakta olduğu düşünülmektedir. Ayrıca yorumlarda görüldüğü üzere sığınmacıların cami merkezli bir hayatları olduğu ve medrese olarak adlandırdıkları dini eğitim merkezlerine yoğun olarak gittikleri tespit edilmektedir. Diğer yandan Suriye Arap Cumhuriyetinde merkez şehirlere uzak belde ve köylerde medrese olmadığından dolayı dini öğretimin tamamen cami merkezli olduğu anlaşılmaktadır.

### **Sığınmacıların Göç Sonrası Türk Eğitim Sisteminde Verilen Dini Eğitimi Nasıl Buldukları**

Okullarda Şafii ve Hanefi Mezhebine göre ders anlatılır. Çocuklarım şimdi Türk okullarına gidiyorlar milli eğitimin okullarına orada Din Kültürü derslerinde Hanefi Şafii mezhepleri yüzeysel olarak anlatılıyor ve Hanefi mezhebinin görüşleri esas alınarak ders anlatılıyor dolayısıyla çocuklarım Hanefi mezhebine göre ders alıyorlar şimdi bizlerde evde onlara Şafii mezhebini öğretmeye çalışıyoruz ancak onlar okulda öğrendiklerini daha çok benimsemişler\_(E10, Yaş:40,12.02.2019).

Benim büyük oğlum Suriye’de din derslerini alırken Yasin Suresi gibi birçok Sureyi ezbere biliyordu. Ancak Kilis’te çocuklara ‘elif ba’ öğretilip Kur’ana geçmesi sağlanıyor. Aileler sonrasını takip etmiyor. Bundan dolayı gelecek seneye kadar çocuklar okula da gördükleriyle kalıyor. Okullarda ki dini eğitimi yeterli seviyede görmüyorum. Türkiye’de fenni dersler çok iyi yani matematik gibi dersler çocuklara çok iyi öğretiliyor bunu takdir ediyoruz. Ancak din eğitimi ciddi olarak 3 ay tatilde hocalara bırakılıyor ki burada da kalabalıktan çocuklar pek bir şey öğrenemiyorlar. Bizde genelde ben avukat olduğum için mesela biliyorum hukuk ve ilahiyat alanlarında din dersleri vardır geri kalan bölümlerde yoktur (E1, Yaş:52, 02.02.2019).

Yani Suriye’de açıkçası resmi yerlerde din eğitimi verilmezdi. Türkiye’de kurumlar resmi devlet eliyle öğreniyorlar. Bu dini öğretimde en önemli farklardan bir tanesi diğer yandan bizdeki dini eğitim sistemi çok âlim yetiştirmeye yönelik değil dinin temellerini anlatan ve halkı bu noktada yönlendiren bir eğitim sistemiydi (E2, Yaş:60, 08.02.2019).

Bayanlar noktasında orada kadınlara eğitim çok şuurlu değil, orada mesela bir kadın medrese eğitimi almış ve uzun yıllar uzmanlaşmış, köyü’nde bulunduğu mahallede yakınında bulunan camide kadınlara kuran, hadis, tecvit, dini terimler, dini anlamdaki konuları anlatırdı (K5, Yaş:42, 02.02.2019).

Zorunlu Göç sonrası verilen dini eğitimlerin Suriyeli sığınmacılar tarafından yeterli olmadığı görüşü çerçevesinde birleştikleri görülmektedir. Özellikle sığınmacıların tatminkâr bir din eğitiminin Kuran ezberine dayandığı ve sürekli olarak dini eğitimde mezhep farklılığına vurgu yaptıkları anlaşılmaktadır. Bayanların ise dini eğitim konusunda sosyolojik olarak yine Suriye kültüründen ileri gelen bir sosyal itilmeyle karşı karşıya olduklarını göstermektedir.

### **Sığınmacıların Göç Sonrası Dini Eğitim Kurumu Olarak Kurdukları ‘Dernekler ve Mescitler’**

Türkiye’de Kilis’te kurulan dernek yöneticilerinden olan E7, Derneğin faaliyetlerini ve amaçlarını şöyle özetlemektedir:

Suriyeli Kuran Kurs Derneği ve Mescidi sorumlusuyum. 3 senedir Kilis’te faaliyet göstermekteyiz. İstanbul merkezli çalışmaktayız. Bayanlar ayrı, erkekler ayrı medrese usulü Suriyeli çocuk, genç bayanlarına yönelik Arapça, Tecvit, Siyer, Ahlak dersleri veriyoruz. Sınıflarımız mevcuttur. 1. Sınıfımızda Arapça öğreniliyor çocuklarımız Arapçayı unutmasınlar diye. 2. sınıflarımızda Kuran Kursu hizmetleri veriyor. 3. Sınıflarımızda hafız yetiştiriyoruz. Hocalarımızın hepsi Suriyelidir. Hadis



/ tefsir derslerimizde mevcuttur. Yöntemimiz Suriye eğitim yöntemiyle aynıdır. Müfredatımızda Suriye müfredatıyla aynıdır. Diyanet bize destek vermiyor ancak bazı kitap yardımıyla bulunuyor.

Ayrıca derneğimizde Türkçe kurslarımızda mevcuttur. Diploma veriyoruz tescilli. Bu kurslara katılıp başarılı olanlara. Türkiye cumhuriyeti devleti bize ruhsat veriyor destek veriyor. Bizim gibi aynı faaliyetlerde bulunan 10 kadar daha dernek var Kilis'te. Özellikle yaz aylarında sınıflarımızda talep patlaması oluyor yetiştiremiyoruz yoğunluktan Suriyeliler çocuklarını buralarda eğitim görmeleri için gönderiyorlar. Bizler Suriyeliler olarak yoğun bir nüfusa sahibiz sınır illerinde özellikle Kilis'te bu eğitim yerlerinin daha çoğalmasını isteriz ( E7, Y:50, 02.02.2019).

E8'un ifadeleri de şöyledir; Türkiye'de de biz yakın zamanda Suriye'de bulunan tekkemizin bir derneği olan yer açtık İstanbul'da, İstanbul merkezli burada da (Kilis'ten bahsediyor)Suriyelilere yönelik yine aynı şekilde dersler verip icazet veriyoruz. İcazet alanlar çeşitli derneklerde veya kendilerinin uygun yer bulduğu mekânlarda dersler veriyorlar. Suriye'dekinin aynı şekilde yapıyoruz bunu dersler aynı üslup aynı her şey aynı (E8, Y:55, 05.02.2019).

Yorumlarda görüldüğü üzere Suriyeli sığınmacıların kurduğu dernekler genel itibariyle büyük şehirlerde örgütlenmekte diğer illere şube açmaktadırlar. **E7**'nin ifadelerine bakıldığında zaman başta Arapça dilinin öğretiliyor olması savaş bitince vatanına dönecek olan sığınmacı çocukların kopuk bir nesil olmaması için çalışıldığının göstergesi olarak düşünülmektedir. Diğer yandan dernek sorumlusunun belirttiği 'Suriye Arap Cumhuriyetinin' müfredatıyla uyumlu dini derslerin verilmesi ve bütün hocaların Suriye uyruklu olması da ayrıca önemli bir konudur. Dini eğitimin Suriye müfredatıyla verildiği bilinen derneklere yaz tatillerinde yoğun talebin olması sığınmacıların Arapça hassasiyeti ve kültürel bakış açısının neden olduğu düşünülmektedir. Diğer yandan **E8** ise Suriye Arap Cumhuriyetinde bulunan bir tarikat veya tekkenin medresesinin sorumlusu olduğunu ifade etmekte üyelerinin büyük çoğunluğunun Türkiye'ye göç etmesinden dolayı dernek çatısı altında dini eğitim ve sosyalleşmelerini sürdürdüklerini ifade etmektedir. Ayrıca **E2** ise konuya farklı bir açıdan yaklaşmakta ve bahsedilen dernekler haricinde dini eğitim veya dini sosyalleşme alanları dışında ateist, sosyalist olarak adlandırılan sosyal grupların da dernekleştiğinin gözden kaçtığını vurgulamaktadır. Bu çerçevede sığınmacıların dernekler çatısı altında dini eğitimin yanı sıra Arapça dil hassasiyetinden dolayı da gittikleri anlaşılmaktadır.

## SONUÇ

Yapılan çalışmada Suriyeli Sığınmacıların dini sosyalleşmelerinde etken olan dini eğitim kurumları bu süreçte sosyolojik bir bakış açısıyla göç öncesi ve sonrası olarak kurumsal anlamda değerlendirilmiştir. Bu bağlamda;

- Sığınmacı Suriyelilerin genel anlamda ilk ve önemli derecede dini eğitim aldıkları kurumun aile olduğu görülmektedir. Ailenin eğitim fonksiyonunun dini anlamda gerçekleşmesi ve önemli bulunması, Suriye Arap

Cumhuriyetinin toplumsal yapısından ve geleneksel din anlayışlarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Ardından ‘medrese ve cami’ merkezli bir dini eğitimin olduğu anlaşılmaktadır.

- Türk eğitim sisteminde okuyan, okumayan bütün sığınmacıların çocuklarını Arapça dilini unutmamaları için Arapça dili eğitimi veren (Suriye müfredatı uygulanan ve Suriyelilere ait ) derneklere göndermektedirler.
- Dini eğitimin Suriye Arap Cumhuriyetinde Cami merkezli ve medrese olarak adlandırılan merkezlerde yoğunlaştığı, zorunlu göç sonrası Kilis’te sığınmacıların getto merkezli cami mekânları oluşturdukları, dernek çatısı altında dini eğitim aldıkları görülmüştür. Sığınmacılar eğitim kurumu olarak okullarda dini eğitime sıcak bakmamaktadırlar.
- Sığınmacıların Türkiye’de doğan ve göç esnasında sosyolojik olarak çocukluk döneminde olanların genel anlamda Arapça bilmedikleri veya Arapçayı sadece konuşma dilinde sınırlı olarak ifade edebildikleri tespit edilmiştir.
- Suriye’de dini eğitim veren Medrese ve Cami kurumlarının yerine Suriyeliler tarafından İstanbul merkezli derneklerin kurulduğu, getto kurumlar olarak bu kurumlar işlevlerini devam ettirmektedir.
- Suriyelilere ait derneklere eğitim gören çocuklara yönelik derslerin Arapça ve Suriye müfredatına göre yapılması iç savaş sonrası kopuk bir nesil olmaması için yapılan çalışmalara bir örnektir.
- Dini gruplar olarak ‘tarikatların’ dini eğitim verdiği medreselerle bağlantısı vardır.
- Dernekleşen Sığınmacıların dini eğitim ve dini sosyalleşme ile bir tutkal gibi millet bağlarını güçlendirdikleri, bu yüzden sığınmacılar da ‘din’ olgusunun sosyalleşmelerinde gelenekselleşmiş bir din anlayışının varlığına işaret etmektedir.
- Suriye Arap Cumhuriyetinde bulunan ‘tarikatlar’ ‘Nebhani, Haznevi,’ isimler gibi örgütlendikleri ancak sadece dini eğitim ve öğretim şeklinde faaliyet göstermektedirler.

### **KAYNAKÇA**

ADIGÜZEL, Yusuf(2017);Göç Sosyolojisi, Nobel Akademik Yayınları, Güncellenmiş 2. Basım, Ankara.





- BAL, Hüseyin(2011) ;Kent Sosyolojisi, Fakülte Kitabevi Yayınları,5. Baskı, Isparta.
- BERGER Peter ve LUCKMANN Thomas (2008): Gerçekliğin Sosyal inşası bir bilgi Sosyolojisi incalemesi, Ed. Sabahattin Yıldız, Paradigma Yayıncılık, 1. Basım, İstanbul.
- COŞTU, Yakup (2015): Toplumsallaşma ve Din, Ed. ÇAPÇIOĞLU İhsan ve AKYÜZ Niyazi, Grafiker Yayınları, 2015, Ankara
- COŞTU, Yakup(2009): *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- DEMİR, Zekiye (2010): Almanya’da Yaşayan Türk Kadınları: Durumları, Sorunları, Din ve Diyanet Algıları, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara.
- DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, <https://hadis.diyamet.gov.tr/> (Erişim Tarihi:24.05.2019).
- DOĞAN, Soner (2014): ‘Eğitimin İşlevleri’, Eğitim Bilimine Giriş, Ed. Celal Tayyar Uğurlu, Atalay Matbaası Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- GORDON Marshall(1999), Sosyoloji Sözlüğü (çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü) Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- GÜNAY, Ünver (2003):Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek, Doğu-Batı Dergisi, Mayıs-Temmuz, Felsefe Sanat Kültür Yayıncılık.
- GÜNEŞ, Hasan (2015): ‘Sosyoloji Terimleri Sözlüğü’ Ütopya Yayın Evi, 1. Baskı, Ankara.
- GÜNEŞ, Hasan (2015): ‘Sosyoloji Terimleri Sözlüğü’ Ütopya Yayın Evi, 1. Baskı, Ankara.
- İÇ İŞLERİ BAKANLIĞI, GİGM, [http://www.goc.gov.tr/icerik1/gecici-koruma\\_363\\_378\\_4713\\_icerik](http://www.goc.gov.tr/icerik1/gecici-koruma_363_378_4713_icerik), (Erişim tarihi 16.04.2019)
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ: ‘Din’ <https://islamansiklopedisi.org.tr/din> (Erişim Tarihi 16.04.2019)
- KIZILABDULLAH, Yıldız ve YÖRÜK Tuğrul (2008): Dini eğitim modeller çerçevesinde Türkiyede din eğitimi üzerine genel bir değerlendirme, Dini araştırmalar dergisi, Eylül-aralık, cilt:11, sayı: 32, ss. 107-129. <https://dergipark.org.tr/download/article-file/52034> (Erişim Tarihi: 23.05.2019)
- KONUK, Osman (2012) : Toplum ve Eğitim, Sosyolojiye Giriş, Beta Basım yayımları, ED: İhsan Sezal, 4. Baskı, İstanbul.
- KURT, Abdurrahman (2015):Aile ve Din, Ed. ÇAPÇIOĞLU İhsan ve AKYÜZ Niyazi, Grafiker Yayınları, 2015, Ankara.

- KURT, Abdurrahman (2015):Aile ve Din, Ed. ÇAPÇIOĞLU İhsan ve AKYÜZ Niyazi, Grafiker Yayınları, 2015, Ankara.
- OKUMUŞ, Ejder(2015); Toplumsal Değişme ve Din, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.
- ÖRNEK, Servet (2011); GÖÇ VE DİN (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Konya.
- ÖZYAKIŞIR, Deniz (2013); Göç-Kuram ve Bölgesel Bir Uygulama, Nobel Akademik Yayınları, 1. Basım, Temmuz 2013,Ankara.
- SHERKAT, Darren E. (2013) : Dini Sosyalleşme: Etki Kaynakları Ve Araçların Etkileri, çev. Özcan Güngör, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/3, Winter 2013, p. 279-297, ANKARA.
- SOLMAZ, Bünyamin (2015): Eğitim ve Din, Ed. ÇAPÇIOĞLU İhsan ve AKYÜZ Niyazi, Grafiker Yayınları, 2015, Ankara.
- SOLMAZ, Bünyamin (2015): Eğitim ve Din, Ed. ÇAPÇIOĞLU İhsan ve AKYÜZ Niyazi, Grafiker Yayınları, 2015, Ankara.
- ŞENSOY, Eyüp (2005): Köy, Kent ve Göç -Van İline Çevre İl Ve İlçelerden Göç Edenlerin Sorunlarına Sosyolojik Bir Yaklaşım, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Van.
- T.C.İç İşleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (Aralık, 2013). Türkiye ve Göç Yönetimi, Yayın No: 4. Ankara: Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Yayınları, [http://www.goc.gov.tr/files/\\_dokuman19.pdf](http://www.goc.gov.tr/files/_dokuman19.pdf).
- TAŞ Kemaleddin (2015):Sosyolojik Din Tanımları, Ed. ÇAPÇIOĞLU İhsan ve AKYÜZ Niyazi, Grafiker Yayınları, 2015, Ankara.
- TAŞ, Kemaleddin (2015):Sosyolojik Din Tanımları, Ed. ÇAPÇIOĞLU İhsan ve AKYÜZ Niyazi, Grafiker Yayınları, 2015, Ankara.
- TBMM (2018); Göç Ve Uyum Raporu, Türkiye Büyük Millet Meclisi İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu Mülteci Hakları Alt Komisyonu, 26. Dönem 3. Yasama Yılı Mart 2018, Ankara.
- TBMM Kamu Denetçiliği Kurumu (2018) : Türkiye'deki Suriyeliler Özel Raporu, Elma Teknik Basım Matbaacılık, Ankara <https://www.ombudsman.gov.tr/suriyeliler/rapor.html#p=4> (Erişim Tarihi:15.04.2019)
- TC. CUMHURBAŞKANLIĞI DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI (2018): ‘ Fırat Kalkanı ve Zeytin dalı Bölgeleri Faaliyet Raporu’ Din Hizmetleri Genel



müdürlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara. İnternet adresi: <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/FKB-ZDB%20Faaliyet%20Raporu.pdf> (Erişim Tarihi:15.04.2019)

TDK Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5be69b7aa08be5.75265545](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5be69b7aa08be5.75265545), (Erişim Tarihi:10.11.2018)

TDK Türk Dil Kurumu; Eğitim kelime anlamı, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cb6d645272E21.18107067](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cb6d645272E21.18107067), (Erişim Tarihi: 17.04.2019)

TOSUN, Cemal (2001), Din Eğitimi Bilimine Giriş, Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara.

TÜİK; [http://www.tuik.gov.tr/VeriTabanlari.do?vt\\_id=21&ust\\_id=109](http://www.tuik.gov.tr/VeriTabanlari.do?vt_id=21&ust_id=109) (Erişim Tarihi:23.05.2019)

WACH J. (1995), Din Sosyolojisi, çev. Ü. Günay, İstanbul,: M.Ü. İ.F.V.Y. No:68.

YILMAZ, Kamil (2018) ; HİCRET VE MUÂHÂT, Hicret ve Göç, Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Yayınları, Sayı:33, Kış 2018, İstanbul.

### **EK1. Katılımcı Görüşme Formu**

Görüşme Tarihi:

Görüşme Yeri:

Cinsiyeti:

İkamet Süresi:

Medeni durumu:

Kod İsim:

1.Kilis'e göç öncesi Suriye'de nasıl bir dini eğitim vardı?

1.1. Göç sonrası Kilis'te nasıl bir dini eğitim ile karşılaştınız?

1.2.Kilis'te verilen din eğitimlerini nasıl değerlendiriyorsunuz?

1.3.Çocuklarınız ve kendiniz Kilis ilinde nerede dini eğitim alıyorsunuz?

2.Dini anlamda nasıl bir uyum süreci yaşıyorsunuz?

2.1. Arapça dilinizi uyum sürecinde dini sosyalleşmeye katkısı bakımından nasıl

değerlendiriyorsunuz?

**EK2. Katılımcı Bilgi Formu**

	İsim / Rumuz	Cinsiyet (E:Erk.K:Kız)	Yaşı	Aile Fert Sayısı	Geldiği Bölge	Kiliste İkamet Süresi	Eğitim Seviyesi	Görev / İş	Medeni Durumu	Etnik Kimliği	Mezhebi
1	E1	E	52	4	Halep	3	Lisans	Avukat	Evli	Arap	Şafii
2	K1	K	36	4	Halep	8	Medrese Mezunu	Medrese Hocası	Evli	Arap	Şafii
3	E2	E	60	6	Halep	7	İlkokul	İşçi	Evli	Arap	Şafii
4	K2	K	38	7	Halep	7	Öğrenim Görmemiş	Ev Hanımı	Dul	Arap	Şafii
5	E3	E	37	4	Haseke	7	Lisansüstü	Öğretim Görevlisi	Evli	Arap	Şafii
6	K3	K	26	6	Halep	7	Lisans Devam Ediyor	Öğrenci	Bekar	Arap	Şafii
7	E4	E	30	4	Azez	7	İlkokul	İşçi	Evli	Arap	Şafii
8	E5	E	50	1	Azez	7	Öğrenim Görmemiş	İşsiz	Dul	Türkmen	Hanefi
9	E6	E	67	6	Cerablus	8	İlkokul	İşsiz	Evli	Türkmen	Hanefi
10	E7	E	45	7	Halep	7	Lisans	Dernek Sorumlusu	Evli	Arap	Şafii
11	E8	E	55	7	Halep	8	Medrese Mezunu	Medrese Hocası	Evli	Türkmen	Hanefi





*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.67-100.  
Geliş tarihi: Ekim 2019  
Kabul tarihi: Kasım 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## **GAZİLER VE YAKINLARININ MANEVİ BAKIM İHTİYAÇLARININ BELİRLENMESİNE YÖNELİK NİTEL BİR ARAŞTIRMA**

Nurdan YAĞLI\* & Öznur ÖZDOĞAN\*

### **ÖZET**

Maneviyat, her bireyin özünde var olan, ona güç veren, yaşam olaylarıyla baş edebilme ve anlamlandırma sürecinde en büyük desteği olan ilahi özdür. İnsanlar hayatlarında derin izler bırakan deneyimler yaşayabilir ve bu deneyimleri anlamlandırma ve baş edebilmede maneviyattan güç alabilirler. Bu çalışmanın amacı; gaziler ve yakınlarının, gazi olma ve bundan sonraki hayatlarına devam etme noktasında ne tür manevi bakım ihtiyaçlarının olduğunu tespit edilmesidir. Nitel bir doğaya sahip olan araştırmada fenomenolojik desen kullanılmıştır.

Araştırmanın çalışma grubunu Ankara'da bulunan Gaziler Fizik Tedavi ve Rehabilitasyon merkezinde ayakta veya yatarak tedavi gören ve tedavi süreci tamamlanmış 19 gazi ve 12 gazi yakını oluşturmaktadır. Veriler betimsel analiz kapsamında içerik analizi tekniği ile analiz edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre; gazilerin manevi bakım ihtiyaçlarına yönelik olarak 8, gazi eşlerinin manevi bakım ihtiyaçlarına dair ise 5 tema ortaya çıkmıştır. "Beden algısı ve engellilik, gazi olurken acı hissetmeme ve bunu anlamlandırma, ârafta kalmışlık duygusu, ailevi sorunlar, alkol ve sigara bağımlılığı, Yaradan algısı ve maneviyat, baş etmede yardımcı faktörler, beklentiler ve mesajlar" gazilerle ilgili ortaya çıkan temalardır. Gazi eşlerinde ise; "hayat arkadaşlığının getirdiği sorumluluk, eşlerinin ârafta kalmışlık duyguları ve hayata uyum becerileri, eşlerinin özgüven eksikliğinden kaynaklanan sorunlar, baskıcı tutum ve içinde biriktirme, toplumsal baskı" temalarına ulaşılmıştır.

\* Arş. Gör. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: snyagli@ankara.edu.tr  
orcid: 0000-0002-1482-8250

\* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, e-posta: ozdogan@divinity.ankara.edu.tr  
orcid: 0000-0001-7115-5913

Araştırma sonucunda, gazilerin ve eşlerinin manevi bakım ihtiyaçlarının giderilmesi, devletten ve toplumdan beklentileri içerikli bazı önerilere yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Gazi, Manevi Bakım, Manevi İhtiyaçlar, Baş Etme

## **A QUALITATIVE RESEARCH ON GAZIANS AND THEIR RELATIONS FOR THE DETERMINATION OF NURSING CARE NEEDS**

### **ABSTRACT**

Spirituality is the divine essence that exists in the essence of each individual, gives him strength and is the greatest support in the process of understanding and coping with life events. People can have experiences that leave deep traces in their lives, and they can take power from spirituality to make sense and deal with them. The aim of this study; to determine what kind of spiritual care needs of veterans and their relatives to become veterans and to continue their lives. Phenomenological design was used in the study which has a qualitative nature. The study group consists of 19 veterans and 12 veterans who have received outpatient or inpatient treatment at the Veterans Physical Therapy and Rehabilitation Center in Ankara. The data were analyzed with descriptive content analysis technique. According to the findings; There are 8 themes for the spiritual care needs of veterans and 5 themes for the spiritual care needs of veterans wives. Body perception and disability, not feeling pain and making sense of being a veteran, a sense of purgatory, family problems, alcohol and cigarette addiction, god perception and spirituality, help factors in coping, expectations and messages are the themes that emerged about veterans. The themes reached in the wives of veterans are as follows: Responsibility arising from friendship, the feelings of their husbands in the purgatory, adaptation skills to life their husbands, problems caused by lack of self-confidence of their husbands, repressive attitude from husbands and social pressure. As a result of this research, some suggestions are given that the spiritual care needs of veterans and their wives and their expectations from the state, society and other veterans.

**Key Words:** Veteran, Spiritual Care, Spiritual Needs, Coping



## GİRİŞ

Vatanımız; doğduğumuz, büyüdüğümüz, eğitim gördüğümüz, değerlerimizi, kültürümüzü, hatıralarımızı içinde yaşattığımız, çalışıp daha da yükselmeye çıkması için ürettiğimiz, acısı acımız, neşesi neşemiz, bolluğu ve bereketi gururumuz, bayrağı ve ezanı özgürlüğümüzün sembolü, canımız ve her şeyimizdir. Bütün milletler şüphesiz vatanını sever fakat bizdeki vatan sevgisi bir başkadır. Bizler vatanımızı bu uğurda can verebilecek kadar çok severiz. Kültürümüzdeki vatan sevgisini perçinleyen en önemli husus ise imanımız ve Peygamber sevgimizdir. Bizler “Vatan sevgisi imandandır” buyuran güzel peygamberimizin ümmeti olarak vatanımızı o kadar çok severiz ki, “Vatan Sana Canım Feda!” diyerek talim yapar Mehmetçimiz. Bizler vatanımızı “ölürsem şehit, kalırsam gazi” diyerek savunuruz ve bu aşkla çıkarız yola.

Şehitlik ve gazilik, canlarından çok sevdiklerini vatanlarını korumak için bedel ödeyen Müslümanlara verilen bir unvandır. Allah'ın güzel isimlerinden birisi de olan şehit, Rabbimiz tarafından ihsan edilen en yüksek manevi rütbelerden biridir. Gazilik ise; yüreğindeki vatan sevgisi nedeniyle şehit olmayı arzulayan fakat yaralanıp sağ kalan kişilere özgü bir makamdır.

Şehitlik ve gazilik, dini literatürde net bir şekilde tanımlanmış bir statü içermekte, toplum ve devlet tarafından da manevi olarak anlamlı ve önemli görülmektedir. Ayrıca Gazilik, çoğu kez aynı birimde görev yaptığı arkadaşlarını şehadete uğurlayarak geride kalmışlığın acısını içinde barındırabilen, bedensel yönden engelli kalma durumunu beraberinde getirebilen ve bu engellilikten kaynaklanan manevi-psiko-sosyal sorunları yaşayanlara verilen bir unvandır.

Devletimiz tarafından gazilerimize yönelik rehabilitasyon hizmetleri verilmekte, gazilerimizin fiziksel anlamda güçlenmeleri ve yaşam kalitelerinin artması için destek sunulmaktadır. Fakat insan; sadece biyolojik, psikolojik ve sosyal gereksinimleri olan bir varlık değildir. Tüm bu ihtiyaçların yanı sıra insanın manevi ihtiyaçları da vardır. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından yapılan sağlık tanımında; insanın bedensel, zihinsel ve ruhsal ihtiyaçları olduğu açıklanarak bütüncül bir sağlık vurgusu yapılmıştır (19.11.2019 tarihinde <https://www.who.int/about/who-we-are/constitution> web sitesinden erişildi).

Bütüncül yaklaşıma göre birey; bedensel, zihinsel, duygusal, sosyokültürel ve manevi boyutları olan bir bütündür ve bu boyutların her biri diğeri ile karşılıklı olarak ilişkili ve birbirine bağımlıdır (Baldacchino 2006; Daştan ve Buzlu 2010).

Bu yaklaşımın, Maslow tarafından öne sürülen ihtiyaçlar hiyerarşisi ile de uyumlu olduğu görülmektedir. Çünkü Maslow da; aşkın

yanımızın yani maneviyatın sağlık ve afiyetimizin devamı için çok temel bir unsur olduğunu söylemektedir (Frager, 2009).

Sağlık bakımının bireylere bütüncül yaklaşımla verilmeye başlanmasıyla birlikte, bireyin manevi boyutu da diğer boyutlar kadar önem kazanmıştır (Ergül ve Bayık, 2004; Öz 2004). Yapılan pek çok çalışmada manevi boyutun; sağlık, iyilik, yaşam kalitesi ve başa çıkma süreçleri ile ilişkisi olduğuna dair sonuçlar ortaya konulmuştur (Coyle 2002; Hall 2006; Wong ve Lee 2008).

Sonuç olarak; gazilerimizin fiziksel ihtiyaçlarının giderilmesi kadar, yaşadıkları deneyimi anlamlandırma, bu deneyimle baş edebilme, bu anlamlandırma ve baş edebilme sürecinde maneviyattan güç alma, Yaradan'a sonsuz güvenme, suçluluk duygusundan ve keşkelerden arınma, değerleri doğru şekilde yaşama gibi manevi bakım ihtiyaçlarının da giderilmesi gerekmektedir. Gazilerimizin yanı sıra yakınları da; özellikle eşleri ve çocukları bu süreçle baş edebilmede zorlanabilmekte, manevi ve psiko-sosyal desteğe ihtiyaç duyabilmektedir.

Bu çalışma Gazilerimizin ve yakınlarının, gazi olma ve bundan sonraki hayatlarına devam etme noktasında ne tür manevi bakım ihtiyaçlarının olduğunun tespit edilmesine yönelik nitel bir araştırmadır. Çalışmanın sonuç ve öneriler kısmında, alan araştırmasında elde edilen bulgular neticesinde gazilerin ve yakınlarının manevi bakım ihtiyaçlarının tespiti ve bu ihtiyaçların giderilmesine yönelik teklif ve önerilere yer verilecektir.

## **KAVRAMSAL ÇERÇEVE**

### **1. Gazilik**

Gazi kelimesi Arapça kökenli olup; savaştan, gaza eden, düşmanla yapılan savaşa katılıp ölmeden yurduna sağ dönen, cihada veya savaşa katılarak kahramanlıklar gösteren askerlere verilen bir şeref unvanıdır (İslam Ansiklopedisi, 1996).

Ülkemizde gazilik, temel olarak Muharip Gazi ve Malul Gazi olmak üzere iki kavram altında toplanmıştır.

Milli mücadeleye katılması sebebiyle İstiklal Madalyası verilmiş bulunan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları, Kore'de ve Kıbrıs Barış Harekâtında savaşa katılan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına Muharip Gazi unvanı verilmiştir. Emniyet mensupları ve kamu görevlileri arasında muharip gazi bulunmamaktadır.

Türk Silahlı Kuvvetleri üyelerinden; Türkiye Cumhuriyeti Devleti hudutlarını korumak ve güvenliğini sağlamak görevi ile savaşta veya





Devletin varlığını ve birliğini yıkmayı amaçlayan her türlü terör örgütüne yönelik yurtiçi ve yurt dışında sürdürülen mücadelenin hazırlık ve icrası esnasında düşman ya da terörist silahlarının etkisiyle veya operasyon bölgesindeki harekât ve hizmetlerin sebep ve tesiriyle yaralananlardan maluliyeti sağlık raporu ile kesinleşen kişiler malul gazi olarak kabul edilmektedir (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 2709 Stat. 1982; Köleoğlu, Karataşoğlu ve Namal, 2013).

## 2. Maneviyat ve Manevi Bakım

Maneviyat; yaşama sevincimizin kaynağı, kendimizi tanımamızı sağlayan ışık, özgürlüğümüzün gıdası ve her bireyin içinde var olan cevherdir. Maneviyat insanın var edenle bağıdır ve dolayısıyla ilahi kaynaklıdır. Çünkü bireyin özü, ilahi olanın niteliklerini taşımakta ve insan kendisiyle yani özüyle iletişime geçtiğinde ilahi olanla iletişime geçmiş olmaktadır. İnsanın böyle yaşaması ise onun içsel olarak güçlenmesine ve bu güçle yaşadığı bütün deneyimleri anlamlandırarak baş edebilmesine katkı sağlamaktadır (Özdoğan, 2010).

Maneviyat yaşamsal ve cesaret veren bir enerjidir. Bütün insanların içsel ve özgün olarak ortaya koyduğu kapasite ve yönelimdir. Maneviyat, insan ruhunun, kendine ve başkalarına mutluluk veren sevgi, şefkat, sabır, hoşgörü, affetme, uyum duygusu ve sorumluluk nitelikleriyle iletişim kurmasıdır. Maneviyat doğuştan bir insan yeteneğidir. Sadece yaşamsal gücümüz değil, bu yaşamsal gücü deneyimlememizdir. Her ne kadar bu gücü yaşamak, deneyimlemek bizim bir parçamız olsa da, aynı zamanda bizi aşmaktadır. O bizi doğaya ve hayatın kaynağına bağlar. Maneviyatı yaşamak çeşitli hayat deneyimleriyle baş etmemize yardımcı olur (Özdoğan, 2006).

Maneviyat, her bireyin içerisinde hissettiği ruh, insanın yaşamına anlam kazandıran ve yaşamını etkileyen inanç ve değerler düzenini yaratmasında bireye yardım eden itici bir güçtür. (Oldnall, 1996).

Maneviyat, Ross tarafından başlıca 3 boyutta tanımlanmıştır: Var oluştaki anlam ve amaç için çalışma, buradan daha öte/aşkın yüce bir güç veya Tanrı arayışı için gayret gösterme, bireyi sevgi, doğruluk, güzellik, güven ve yaratıcılık gibi değerlere yönlendirip, ilham ve umut vererek motive etme (Ross, 1995).

Worthington ve Aten (2009) ise maneviyatı dörde ayırmışlardır: Bunlardan ilki kutsallık duygusudur ki bu, belirli bir dinin tanımladığı yakınlık olarak bilinen dinsel maneviyattır. İkincisi, insanlığa sadakat duygusu ve yakınlık ile karakterize edilen hümanist bir maneviyattır. Üçüncüsü doğal maneviyattır. Bu maneviyat, insanın güzel bir doğa manzarası karşısında duyduğu hayranlık ve doğaya bağlanma duygusu olarak tanımlanmaktadır. Dördüncüsü, insanın evrenin sınırları hakkında düşündüğü an yaratılışla ilgili bir hissi olarak tezahür eden kozmoz/evren maneviyatıdır.

Manevi Bakım, bireyin varlığının tüm boyutlarını esas alan, fiziksel ve psikososyal boyutlarının ötesinde aşkın bir yanı olduğu gerçeğini de dile getiren bütüncül yaklaşımın bir sonucudur. Bir insanın hayatının dönüm noktalarında varoluşsal sorunlar ortaya çıkabilir ve bu sorunlar bazen fiziksel rahatsızlıklar şeklinde kendini gösterebilir. Bu varoluşsal sorunların çözümünde ise anlamlandırma süreci oldukça önemlidir.

Evlilik, boşanma, hastalık, yaşlılık, yas süreci, ölümle yüzleşme/ölüm eşiğinden dönme, doğal afetler gibi önemli olaylar bireyi hayatla yeniden hesaplaşmaya ve “uyanma deneyimi” de davet eder (Yalom, 2008).

Manevi bakımın özü; bireyin hayatının bu dönüm noktalarında aşkın yanıyla bağ kurması, yaşadığı deneyimi anlamlandırması ve olumlu bir baş etme süreciyle hayatına devam edebilmesidir. Manevi bakım; acının anlamlandırıldığı an acı olmaktan çıkıp bir deneyim haline geldiği, kaldıramayacağımız yükün yüklenmeyeceği, her olayda kişisel anlamlandırmaya uygun fırsatların bulunabileceği gibi temel ilkelerden hareket eder (Özdoğan, 2012).

Bütüncül yaklaşımdan yola çıkılarak, geniş bir bakış açısıyla insanın manevi ihtiyaçlarının şunlar olduğu söylenebilir:

- ✓ Var olmak (değerler, sevmek, affetmek, uzlaşma, doğruluk, özgüven, üretkenlik, mutluluk, sabır)
- ✓ Ait olmak (bağlılık, ilişkiler, toplum ve kültür)
- ✓ Anlam bulmak (yolculuk, ölüm, acı çekme ve ümit)
- ✓ Kendini aşmak (Yaradan, ölüm sonrası yaşam)

Sonuç olarak manevi bakım; bireyin anlam bulma, amaç edinme, sabır, özveri, şükür, olumlu düşünme, affetme, kendini aşma, umut gibi değerleri doğru bir şekilde anlaması ve yaşamasına katkı sunarak manevi ihtiyaçlarının giderilmesini, bütüncül bir iyileşmeyi ve şifayı esas alır. Karşılanmamış manevi ihtiyaçların klinik belirtileri ise şunlardır:

Kontrol edilemez ağrı ya da başka fiziksel belirtiler

Anksiyete, üzüntü ve depresyon

Ümitsizlik, intihar fikri ve ötenazi isteği

Manipülatif davranış, tedirginlik, öfke ve saldırganlık (Kömürcü, 2009).

### **3. Travma Psikolojisi**



Travma, gerçek bir ölüm veya ölüm tehdidinin bulunduğu, ağır yaralanmanın, fiziksel veya yaşamsal bütünlüğe yönelik bir tehdidin ortaya çıktığı ve kişinin kendisinin yaşadığı, şahit olduğu veya sevdiği bir kişinin başına geldiğini öğrendiği olağandışı olaylar olarak tanımlanmaktadır. Kişiler bu tür olayları üç şekilde yaşayabilirler;

- a. Olay doğrudan kişinin başına gelir.
- b. Kişi, bu tür olaylara tanık olur, olayı yaşayan insanlara yardım eder.
- c. Bu tür bir travmatik olayın sevdiği bir kişinin başına geldiğini öğrenir (Eker, 2012).

Travmatik olaylar karşısında bireysel tepkiler de büyük ölçüde farklılık göstermektedir. Bazıları için, travmaya tepki göstermek ve uyum sağlamak, depresyon, anksiyete veya travma sonrası stres bozukluğu gibi psikolojik işleyişin kalıcı olarak bozulmasına neden olabilmektedir. Ancak bu travma sonrası olumsuz sonuçlar yalnızca bir dizi olasılığı temsil etmektedir. Çünkü travma sonrası kalıcı bozulma düzeyinin, travmatik olaylara dayanıklılıktan daha az olduğu görülmektedir. Diğer taraftan travma deneyimi; öncelikler, yaşamın anlamı, ilişkilerin iyileştirilmesi, bireysel güçlü yönlerini algılama gibi önemli olumlu değişikliklere yol açabilmektedir (Shakespeare ve ark., 2009:58-71).

Travmanın ardından bireyde oluşan bu tarz olumlu değişiklikler ise travma sonrası büyüme olarak adlandırılmaktadır. Travma sonrası büyüme kavramıyla travmaya ya da ağır bir hayat krizine bağlı, bireyin kendini değerlendirmesinde, kişilerarası ilişkilerinde, hayata bakışında olumlu yönde değişiklikler anlatılmaktadır (Calhoun ve Tedeschi, 1998)

Travma sonrası gelişimi destekleyen faktörler ise; sosyal destek, maneviyat, kabullenmek, olumlu düşünme, umut, cinsiyet, kişilik, kendine güven ve zaman olarak belirtilmektedir (Linley ve Joseph, 2004).

Travma sonrası büyüme literatürde çok yeni bir kavram olarak görülse de, kötü deneyimlerin insanı daha güçlü ve talihsizliklere karşı daha dayanıklı hale getirdiği düşüncesi birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Hemingway; “kırık yerlerimizden güçleniriz” sözleriyle olumsuz gibi görünen deneyimlerin bireye sunduğu katkıyı ifade ederken, Nietzsche; “beni öldürmeyen şey güçlü kılar” diyerek genel terapi diline girmiş bir baş etme stratejisi ortaya koymuştur. “Bir ağaç fırtınalara dayanarak ve köklerini daha derinlere gömerek daha da güçlenir ve uzar” sözü yine Nietzsche’nin zamanın aşındırmasına dayanacak kadar sağlam gördüğü ve travma sonrası büyüme kavramını destekleyen önemli argümanlarından biridir (Yalom, 2008).

#### 4. Beden İmajı / Beden Algısı

Literatüre bakıldığında ilk kez Paul Schilder 1935 yılında beden imajını “Beden imgesi, bedenimizin zihnimizdeki resmi, yani bedenimizin bize görüldüğü biçimidir” şeklinde tanımlamış ve beden imajının psikolojik, nörolojik ve sosyo-kültürel alanlarından bahsetmiştir (Cash, 2004). Gardner (1996) da beden imajının, kişinin bedeninin görünümüyle ilgili zihninde çizdiği resim olarak tanımlanacağını ifade etmiştir.

Beden imajı çok boyutlu ve öznel bir yapıya sahip olmasının yanında bireyin kendi bedenine dair duyguları, düşünceleri ve algılarını içeren bir kavramdır. Beden imajının, kişinin yaşına, cinsiyetine, vücut ağırlığına, sağlığına, zamana ya da içinde yaşadığı topluma göre değişiklik gösterebileceği gerçeği dikkate alınarak kişinin sadece estetik özellikleriyle sınırlı tutulmamalıdır (Neagu, 2015).

## **YÖNTEM**

### **1. Desen**

Araştırma nitel veri analiz yöntemi ile fenomenoloji deseninde çalışılmıştır. Fenomenoloji bir kaç kişinin bir fenomen veya kavramla ilgili yaşanmış deneyimlerinin ortak anlamını tanımlar ve bir fenomenle ilgili bireysel deneyimleri evrensel nitelikteki bir açıklamaya indirgemeyi amaçlar (Creswell, 2016). Yine fenomenoloji, yaşanmış deneyimleri nasıl anlayabileceğimiz ve inceleyebileceğimiz konusunda zengin bir fikir kaynağı sunar (Smith Ve ark., 2009).

Bu çalışmada gaziler ve yakınlarının farklı deneyimlerinin ortak noktalarından yola çıkılarak manevi bakım ihtiyaçlarının belirlenmesi hedeflenmiştir. Gazilerin ve yakınlarının, gazi olduktan sonraki süreçte yaşadıkları deneyimler ve maneviyatın bu sürece olan katkısı bu çalışmaya yön vermektedir.

### **2. Katılımcılar**

Araştırma, hastanede yatarak tedavi gören, ayakta tedavi gören ve tedavi süreci bitmiş hayatına devam eden gaziler ve yakınlarıyla yürütülmüştür. Araştırmada amaçlı örneklem yaklaşımlarından kolay ulaşılabilir durum örnekleme kullanılmıştır.

Araştırmanın çalışma grubunu, gaziler fizik tedavi ve rehabilitasyon merkezinde tedavi görmekte olup Ankara’da yaşayan ve Ankara’ya şehir dışından gelen gaziler ile aktif tedavi süreçleri bitmiş hayatlarına devam eden gaziler ve yakınları oluşturmaktadır. Hem gazilerden hem de gazi yakınlarından değişik sosyo-demografik özellikler gösteren katılımcılarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda 19 gazi ve 11 gazi yakını ile ikili görüşmeler ve ihtiyaç belirleme odaklı grup



toplantıları aracılığıyla bir araya gelinmiştir. Böylece gaziler ve yakınlarının manevi ihtiyaçları geniş bir bakış açısı ile tespit edilebilmiştir.

Katılımcılara grup toplantısında araştırmanın amacı ve kapsamı hakkında detaylı bilgi verilmiş ve çalışmaya katılmayı kabul edenler ile karşılıklı olarak gönüllülük beyan formu doldurulmuştur. Bu araştırma kapsamında hiçbir katılımcının kişisel bilgilerinin kullanılmamasına özen gösterilmiş ve katılımcıların isimleri yerine harfle kodlama yöntemi kullanılmıştır.

### 3. Araştırma Süreci

Manevi bakım; uygulamalı alan çalışması gerektiren ve bu uygulamaların da bir takım ilkelere dayandığı uzun soluklu bir süreçtir. Bu sürecin ilk ve en önemli aşaması ise güven inşasıdır. İhtiyaç belirme odaklı yürütülen bu araştırmada; sadece manevi bakım uygulama sürecinin değil, henüz yolun başlangıç noktası olarak nitelendirilebilecek, “ihtiyaç belirlemeye yönelik görüşmeler” aşamasında da güven inşasının gerektiği görülmüştür. Çünkü “Gaziler” gibi maddi ve manevi olarak çıkar sağlamaya ve istismara oldukça müsait çalışma gruplarında “güven inşası” olmaksızın katılımcılarla derin görüşmelerin yapılması zor olabilmekte ve görüşmelerden elde edilen veriler durumu tam olarak yansıtamayabilmektedir. Herman da; Travma ve İyileşme adlı eserinde, iyileşmenin temel aşamalarını sayarken “güvenin tesis edilmesi” ilkesini en başa koymakta ve travmatize insanların güven kapasitesinin travmatik deneyim tarafından hasara uğratıldığını ifade etmektedir (Herman, 2017).

Aynı şekilde manevi rehberlik ve transpersonel psikolojinin öncü isimlerinden Frager manevi rehberlikte dört unsur olduğundan bahisle bunların; dikkatlilik, basiret, merhamet ve farklılıkları hoş görme olduğunu belirtmektedir (Frager, 2009).

Güven inşası, sadece manevi bakım sürecinin değil; aynı zamanda insani ilişkilerin söz konusu olduğu, iletişim, pazarlama yönetimi, bankacılık ve finans, sosyal hizmetler, toplumsal cinsiyet çalışmaları gibi alanların da temel basamağıdır (Baranyai, Naar, Farkas, 2011; Chang, Yu, Chen, 2018; Özsağır, 2007).

Uygulamalı olarak yürütülen manevi bakım alan çalışmaları neticesinde güven inşasını sağlayabilmek için dört temel ilke olduğu görülmüştür. Bunlar şu şekildedir:

- a) Gönüllülük
- b) Gizlilik / Özel hayata saygı (Sosyal medyada paylaşmama vs.)
- c) Liyakat/Yetkinlik
- d) Etkinlikler (yemek, gezi, manevi mekânların ziyaret edilmesi vs.)

Araştırma sürecinde güven inşasına yönelik olarak gaziler ve yakınlarıyla bir akşam yemeğinde bir araya gelinmiştir. Ardından 19 Eylül Gaziler Günü münasebetiyle düzenlenen etkinliklere gazilerimizin daveti üzerine iki kez katılım sağlanmıştır. (2018 ve 2019 yılı Gaziler Günü Kutlamaları.)

Gaziler Fizik Tedavi ve Rehabilitasyon Merkezinde ikili görüşmeler ve ihtiyaç belirleme odaklı grup toplantıları devam ederken, Ankara dışından gelen ve rehabilitasyon merkezinde günlerce tedavi için bekleyen gaziler olduğu fark edilmiştir. Ankara'da yaşayan gazilerin şehir dışından gelen arkadaşlarını ve ailelerini sahiplendikleri, ulaşım, barınma gibi sorunlarıyla ilgilendikleri gözlemlenmiştir. Aynı düşüncelerden hareketle, gaziler ve yakınları, onları tedavi eden en sevdikleri doktorlarının da katılımıyla bir akşam yemeğinde misafir edilmiştir. Yedi gazi, dört gazi eşi, dört gazi çocuğunun bulunduğu manevi bakım uygulamasında güven inşasına yönelik etkinlikte ulaşılan bilgilere bu araştırmanın sonuç bölümünde ayrıca yer verilecektir.

#### **4. Verilerin Toplanması ve Analizi**

Katılımcı görüşlerini belirlemek üzere yarı yapılandırılmış bir görüşme formu hazırlanmıştır. Yaklaşık bir süren görüşmelerde katılımcılardan aşağıdaki soruları cevaplandırmaları istenmiştir.

1. Gazi olduğunuz zaman öncelikli olarak neler hissettiniz ya da gaziliği nasıl deneyimlediniz?

2. Gazi olmanızın ardından hayatınızın aile-iş-sosyal-akademik alanlarında nasıl bir değişim oldu?

3. Gazi olduktan sonraki süreçte maneviyatın hayatınızdaki yeri nasıldı?

4. Söylemek istediğiniz bir şey var mı?

Gazi yakınlarına ise aynı soruların kendilerine hitap eden formunda sorular yöneltilmiştir.

1. Yakınınızın gazi olduğunu öğrenince öncelikli olarak neler hissettiniz?

2. Yakınınızın gazi olmasının ardından hayatınızın aile-iş-sosyal-akademik alanlarında nasıl bir değişim oldu?

3. Bu süreçte maneviyatın hayatınızdaki yeri nasıldı?

4. Söylemek istediğiniz bir şey var mı?

Görüşmeler 1 ay boyunca hafta içi her gün, gaziler fizik tedavi ve rehabilitasyon merkezinde gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler esnasında güven inşasını sağlamak, gaziler ve yakınlarının kendilerini rahat ifade edebilmelerine destek olmak adına ses kaydı alınmamıştır. Bu yöntemin güven inşasında belirtilen gizlilik ilkesiyle de örtüştüğü görülmektedir.



Bunun yerine küçük notlar tutularak, aynı gün görüşmeler elle yazıya geçirilmiştir. Nitel veriler toplanırken araştırmacı etkisini en aza indirmek için katılımcıları herhangi bir şekilde olumsuz etkileyebilecek veya yönlendirecek tutum ve davranışlar izlenmemiştir. Yarı-yapılandırılmış görüşme formu ile toplanan veriler elle yazıya dökülmüş ayrıca el ile gerekli düzeltmeler yapılmış ve veri kaybı olmamasına özen gösterilmiştir.

Görüşme formunda bulunan sorulara verilen cevaplar yorumlayıcı fenomenolojik analizle değerlendirilmiştir. Esneklik gerektiren bir yöntem olan yorumlayıcı fenomenolojik analiz için en uygun veri toplama aracı yarı-yapılandırılmış görüşmelerdir (Smith ve Osborn, 2003).

YFA'nın üç temel özelliği vardır. Bunların birincisi görüşmelerin detaylı bir şekilde analiz edilmesidir. Bir diğeri tümevarımsal, esnek ve kolaylaştırıcı olmasıdır. Son özellik ise sonuçların literatür ışığında değerlendirilmesidir (Mayers, Leavey, Vallianatou ve Barker 2007; Pringle, Drummond, McLafferty ve Hendry, 2011; Smith, 2004).

YFA temelde sağlık psikolojisi çalışmalarında kullanılmak üzere geliştirilmiştir ve en çok kullanıldığı alan hastalık deneyimleridir (Smith, 2011).

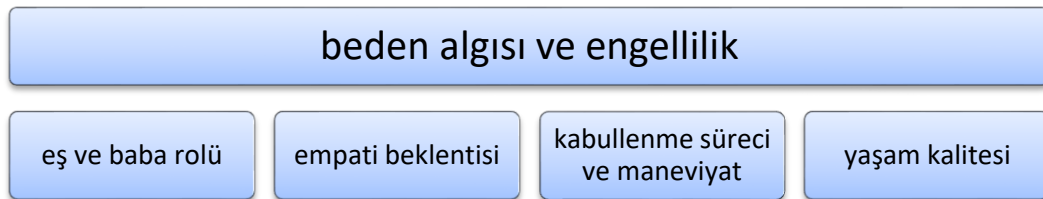
## BULGULAR

Bu bölümde katılımcılarla yapılan ikili görüşmelerden elde edilen bilgilerin içerik analizi sonucunda ulaşılan bulgularına yer verilmiştir.

### A. Gazilerin Manevi Bakım İhtiyaçlarına Yönelik Tematik Çıkarımlar



#### 1. Beden Algısı ve Engellilik:



Gazilerle yapılan ikili görüşmelerde erkeklerde beden algısının oldukça önemli olduğu, özellikle baba ve eş rolünü üstlendiklerinde, toplum tarafından anlaşılmadıklarında bu algının onları derinden

etkilediği görülmüştür. Gazilerin manevi ve psiko-sosyal bir destek olmaksızın bedensel yönden kendilerini kabullenme süreleri ise üç yılı bulabilmektedir. Bu süreçte, özellikle ilk gazi olduktan sonraki zaman diliminde; manevi yönden güçlenmelerinin gerektiği bizzat gaziler tarafından görüşmeler sırasında dile getirilmiştir. Diğer taraftan engelli olmaktan kaynaklanan ağrılarının da yaşam kalitesini ciddi manada etkilediği hem gözlemler hem de ikili görüşmeler aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Gazilerden bazılarının beden algısına ilişkin görüşleri aşağıda verilmiştir:

*«Küçük bebeğimiz oldu, 6 aylık, kucağıma alamıyorum. Onu tutacak kollarım yok. Oğlumun adı Hamza. Umreden gelince bir oğlum oldu. Hz.Hamza'nın hikayesinden çok etkilendim kutsal topraklarda. Babamın adını koyacaktım aslında, babam hakka göçtü. Hamza koydum ismini...» (Gazi Y, 38)*

*«Hastanede gözlerimi ilk açtığımda bir buçuk yaşındaki oğlumla hiç futbol Oynayamayacağım diye düşündüm, ağlamaya başladım.» (Gazi C, 40)*

*«Para yetmiyor ki... Ben çocuğumu kucağıma alıp okşayamıyorum. Bunu Hangi parayla satın alacaksın?» (Gazi A, 42)*

*"Ben de gözlerimden yaralanmıştım, patlayıcı sonrası gözlerim tamamen kaymıştı. Bir gözüm bir tarafa diğeri başka tarafa bakıyordu. Görsellik insanlar için çok önemli. Yetişkinler de görmeyen göz dışarıya doğru kayarmış benim gözüm de öyleydi. Bir gün bakkala gittim kadına parayı uzattım, niye bu tarafa bakmıyorsun dedi, toplumun bunu kabullenmesi de çok zor." (Gazi M, 45)*

*"Gözlerim ve kulaklarım o patlamada gitti. İki sene ne gördüm ne duyabildim. Tedavi olmak için buralara gelmem gerekiyordu, çocuğum küçüktü, eşim gelemezdi. Yanımda mutlaka refakatçi olması gerekiyordu, parayla adam tuttum. O zamanlar çok zordu. Karanlık ve sessizlik vardı sadece... Şimdi sadece sol kulağım işitme cihazıyla duyuyor, sesler mikrofon sesi gibi geliyor, buna da şükürler olsun."(Gazi F, 47)*

*"Gazi oldum, tedavim bitti eve geldim. Yürüyemiyorum, belden aşağısı tutmuyor. Evde ikiz bebek, sürekli ağlıyorlar. Benim zaten psikolojim iyi değil. İnanın kendimi toparlamam, durumu kabullenmem 3 seneyi buldu. Bir gün hanıma dedim ki sen git rahatça yemeğini ye, ben bakarım ikizlere. Hanım da bana güvendi gitti. Bebek ağlamaya başladı, o an susmayınca kendimi kaybetmişim bebeği fırlatmışım." (Gazi E, 45)*





"Bizler bir kez bile çocuğunun elinden tutup parka götüremeyen insanlarız. Bunun bir bedeli olabilir mi? Hangi ücret, hangi para bunun acısını azaltabilir? Ben vatanım için bedelini ödemişim."(Gazi E, 45)

"-Dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir-anlayışını gazilerimize kazandırırız, bedenlerine de o kadar anlam yüklemeyiz." (Gazi İ, 41)

"Gazilerin sinir uçları yıprandığı için uykuya tam dalamıyorlar. Sadece beyinleri yorulunca uykuya geçebiliyorlar. Bu durum gaziliği normal engellilikten ayırıcı bir özellik. Ömür boyu ağrılı bir yaşam sürüyoruz." (Gazi H, 38)

"Gazilerde kas sistemi üç boyutlu çalışıyor; his, hareket ve duyu. Hareket yok bizde, duyu da yok fakat his var işte. Ağrı hissi var. Ve ağrı hissi hayat kalitesini düşürüyor." (Gazi İ, 41)

## 2. Gazi Olurken Acı Hissetmeme ve Bunu Anlamlandırma:

### Gazi Olurken Acı Hissetmeme ve Bunu Anlamlandırma:

Aşkın bir güç tarafından korunma

görünen sebeplere(Silah, mayın vs.) yüklemeye yapma

Gazilerle yapılan görüşmelerde hemen hepsinin gazi olma anında acı hissetmediği görülmüştür. Gazilerden bazıları bunu anlamlandıramazken bazılarının da farklı yüklemelerle durumu açıkladıkları ortaya çıkmıştır. Gazilerin acı hissetmeme ve anlamlandırmaya ilişkin görüşlerine aşağıda yer verilmiştir:

«Yaklaşık on adım attım, gönlüme bir hafiflik, inşirah geldi. Kalbim açıldı. Sanki birisi kalbimin üzerine şırıngayla bir şey zerk etti. Sol ayağımın havada sallandığını gördüm, mayına basmışım, ayağım kopmuş, farkında değilim. Bir ses geldi ama başka arkadaşlarıma bir şey oldu sandım. Arkadaşlarımı aradım ben mayına bastım dedim. Geldiler, bir de onları teselli ettim, ağlayanları susturdum, gidin hedef olacağız dedim. Doktor geldi, damar yolumu bir türlü bulamadılar, beni 20dk kucağında taşıdı arkadaşlarım. Patika yoldan yürüdük, beni taşıdıkları yol mayın döşeliymiş ama arkadaşlarıma bir şey olmadı, Allah korudu.» (Gazi M, 40)

"Yanımda şehit olan yoktu çok şükür, o an hiç acı hissetmedim, kan bile yoktu, komutanım böyle bir şey olamaz diyerek hayret etmişti." (Gazi H, 35)

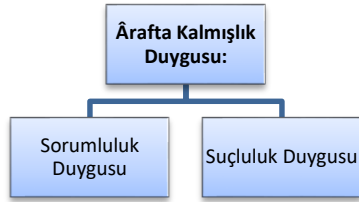
"O anı yaşadığım travmanın etkisiyle hatırlıyorum. Fakat hissettiğim acıyı hatırlamıyorum. Öldürmeyen Allah öldürmüyor, acı da vermiyor demek ki. Mustafa Kemal'in Çanakkale'de emri var, askerler iki dakika sonra öleceklerini biliyorlar ama yine de gözlerini kırpmadan şehadete yürüyorlar. Bizim arkadaşlarımızdan da yanlarına top mermisi isteyip, teröristler ölsün diye kendini feda edenler var. Asker pimi çekiyor, bombayı eline alıyor, yine de teslim olmuyor. Biz bu duyguyla dağlarda gezdik." (Gazi H, 38)

"İnanın o kadar çok yaram vardı ki, her yerim yara doluydu, iki ay komada yattım, kendime gelemedim, kulaklarımdan 7 kez ameliyat oldum. O an Rabbim kolaylaştırdı, acı çekti, tedavimize devam ettik. Yine de o halde halime hiç ağlamadım biliyor musunuz?" (Gazi F,47)

"Vurulduğum an vücudumdan hiç kan akmadı, kurşun omuz bölgesinden girmiş ama geri çıkmamış. 'Ben iyi değilim komutanım, bana bir şey oldu' dediğimde komutanım; 'senin bir şeyin yok, neden kötü oldun' diyerek bana sitem etti. Fakat çok geçmeden bacaklarımı hissetmemeye başladım. Beni sedyeye taşıırken, ambulansa bindirirken bile kimse vurulduğumu fark etmemiş, ben de fark etmedim zaten, bedenim ve omurgam çok sarsılmış. Belki de yürüyebilirdim, daha dikkatli taşınıyordum, vurulduğumu anlasalardı. Çok ilginç hiç kan yoktu, bir damla bile." (Gazi A, 42)

"Gazi olduğum anı hatırlıyorum. Mayın sinir uçlarını yaktığı için o an acı hissetmiyorsunuz olayın sıcaklığıyla." (Gazi Y, 38)

### **3.Ârafta Kalmışlık Duygusu (Gaziliğin Anlamı):**



Terör nedeniyle ve görevini yaparken gazi olan katılımcılarda görüşmeler sonucunda şehit olamama ve bundan kaynaklanan bir arada kalmışlık duygusu olduğu görülmüştür. Özellikle bedensel yönden eksik bir şekilde hayatlarına devam eden gazilerde bu eksikliğin sağlam bir şekilde anlamlandırılması ve manevi anlamda önemli bir zemine oturtulması ihtiyacının olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca aynı birlikteki arkadaşlarının şehit olması veya kendisinin birliğin komutanı olmasından kaynaklanan suçluluk ve sorumluluk duygusunun da "arafta kalmışlık" düşüncesini desteklediği görülmüştür. "Kurtarabilir



miydin? Daha fazlasını yapabilir miydin? Yanlış bir emir mi verdim? Askerlerim bana emanetti, emanete sahip çıkamadım" tarzı düşünceler de suçluluk duygusunun dışavurumu olarak değerlendirilmiştir. Suçluluk duygusu bu temada alt kategori olarak ortaya çıkmıştır. Bu duyguya ilişkin temayı destekleyen söylemlere aşağıda yer verilmiştir:

"Bir çatışma oluyor, şehit ve yaralı haberi TV'lerde veriliyor. Gazi olan kişiden sadece yaralı olarak bahsediliyor ve konu kapanıyor. Şehitlik en yüce makam, keşke bizler de şehit olabilseydik. Biz neyiz? Ârafta mı kaldık şimdi? Bizim Allah katındaki derecemiz ne?" (Gazi İ, 38)

"Özellikle çözüm sürecinde gazilerden bazıları ilaç kullanmaya başladı. Terör nedeniyle vatanımızı korumak için gazi olduk. Kendi durumumuzu Diyanet'te çalışan bazı hocalara sorduğumuzda o dönemde bize net cevaplar veremeyenler oldu. Gaziliğin din ve maneviyattaki yeri nedir söyler misiniz?" (Gazi T, 44)

"Yanımızda arkadaşlarımız şehit oldu, biz olamadık. Bacaklarım gitti ama şehit olamadım. Onları da kurtaramadım. Ben neden onlar gibi şehit olamadım sorusunu her gün kendime soruyorum?" (Gazi Ç, 45)

«Yanımızda askerlerimiz şehit oldu, bu suçluluğu ve sorumluluğu hala psikolojimizde taşıyoruz! İçimizde uhde kaldı niye şehit olmadık biz!?»(Gazi M, 42)

#### 4. Ailevi Sorunlar:



Ailevi sorunlara ilişkin temanın alt kategorilerinin oldukça çeşitli olduğu söylenebilir. Bu kategoriler; eşe ve aileye yük olduğunu düşünme, yalnız kalmak isteme, eşe yönelik kıskançlık, terk edilme duygusu ve çocuklarından utanmadır. Özellikle utanç duygusu çocuklar söz konusu olduğunda acı verici ve baş edilmesi zor bir duygu olarak ortaya çıkmıştır. Çocuklarının sosyal baskıya maruz kalmalarını istemedikleri ve eksik beden algısı nedeniyle özel günlerinde yanlarında olmayı istememe de utanç kategorisine ait bir bulgu olarak değerlendirilmiştir. Gazilerden bu utanç ve baş edememe duygusu nedeniyle intihar düşüncesi içine

girenler olduğu bilgisi alınmıştır. Ailevi sorunlar temasına ait katılımcıların bazı görüşlerine aşağıda yer verilmiştir:

*“Gazilerimizin yüzde doksanını yaralanmadan sonra eşi terk ediyor. Eşleri dış görünüşe bakıyor, gördüklerini sanıyor ama görmüyorlar halbuki.” (Gazi Y, 38)*

*«Eşime çok söyledim, beni bırak ben sana yük oluyorum dedim.» (Gazi K, 43)*

*«Şehit ve gazi çocukları eşit şartlarda yetişmiyorlar.» (Gazi Y, 38)*

*«Yaşadığımız suçluluk duygusu ve arafta kalmışlıkla hayatı kendimize de eşimize de zindan ediyoruz. Eşlerimizle iletişimimiz bozuluyor. Eşlerimiz bize tahammül ediyorlar. Tahammül edemeyenler de çekip gidiyor zaten. Eşlerimize sabrı öğretin lütfen.» (Gazi İ, 38)*

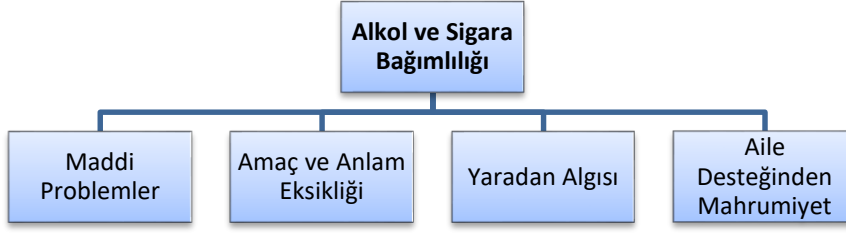
*«Bir gazi arkadaşımız vardı, başının neredeyse yarısı yoktu, kulakları, gözleri parçalanmıştı, gazi olduğunda küçük bebeği vardı, onu hiç kucağına almak istemedi, sevmek istemedi, bebek benden korkar diye düşündü. İntihar etmek istiyordu.» (Gazi M, 41)*

*"Eşlerimizi yanımıza yakıştıramıyorlar, bu da psikolojik olarak bizi etkileyebiliyor. Gereksiz kıskançlıklar ortaya çıkıyor. Toplum, beden diliyle ve farklı imalarla bunu hissettiriyor." (Gazi T, 44)*

*“Ama işte ağladım, neye ağladım biliyor musun? İnan oturdum aileme ağladım, anneme babama bacularıma ağladım. Annem babam hiç yardımcı olmadı, kardeşlerim de hiç ilgilenmedi. Düşenin dostu olmaz derler ya, anan dahi olsa baban dahi olsa terkettiler beni, elimden tutmadılar. Yarama merhem olmadılar tuz bastılar.” (Gazi F, 47)*

## **5. Alkol ve Sigara Bağımlılığı:**





Gazilerde yaşadıkları deneyimi anlamlandıramama, baş edememe ve yalnızlık duygusu nedeniyle sigara ve alkol kullanımının fazla olduğu görülmüştür. Özellikle eşleri tarafından terk edilen, anne-babalarından destek göremeyen gazilerin yalnızlık duygularını bu yolla giderdikleri ifade edilmiştir. Alkol bağımlılığı gazilerin hayatında maddi olarak sıkıntılara yol açtığı gibi, evli olan gazilerin de ilişkilerine olumsuz yönde etki edebilmektedir.

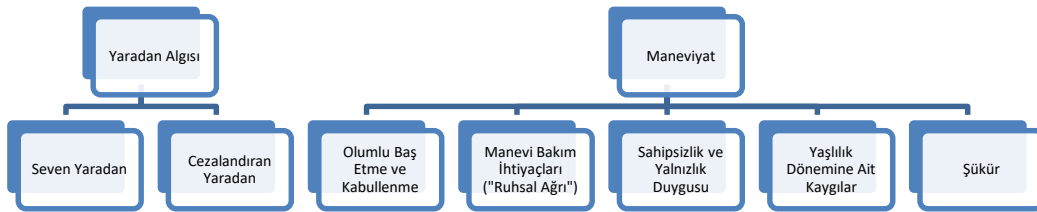
**5.1. Amaç ve Anlam Eksikliği :** “Yirmi yaşında yeni doğmuş bir bebektir gazi.” (Gazi İ, 41)

**5.2. Maddi Problemler:** “İlk gazi olduklarında ilaçlarla beyin kimyasallarını dengeliyorsunuz. İlaçlar bitince yeni doğmuş bir çocuk gibi oluyorlar. Maddi problemler bitince de bu yeni doğmuş çocuklar maddeye, alkole yöneliyorlar. Ve ardından kontrolsün seksüel davranışlar geliyor.” (Gazi İ, 41)

**5.3. Yaradan Algısı:** “Gazi oluyor bir asker, sakat kalıyor, sosyal destekten de mahrum ve Allah’ı suçluyor. Ardından alkole, uyuşturucuya yöneliyor.” (Gazi A, 43)

**5.4. Aile Desteğinden Mahrumiyet:** “Aile desteğinden yoksun olanlarımız bu süreci çok zor atlatıyor. Kendilerini yalnız hissediyorlar. Başa çıkmada zorlandıkları için kendilerini teskin etmek amacıyla sigaraya, alkole, uyuşturucuya sarılıyorlar.” (Gazi C, 40)

## 6. Yaradan Algısı ve Maneviyat:



Yaradan algısı ve maneviyat temasında da alt kategorilerin oldukça çeşitli olduğu söylenebilir. Yaradan algısını; seven yaradan algısı ve cezalandırıcı yaradan algısı olarak iki kategoriye ayırmak

mümkündür. Maneviyat temasında da; olumlu baş etme ve kabullenme, manevi bakım ihtiyaçları (ruhsal ağrı), sahipsizlik ve yalnızlık duygusu, empati yoksunluğu, yaşlılık dönemine ait kaygılar, şükür gibi kategorilerden bahsetmek mümkündür. Bu temalar ve kategoriler ekseninde gazilerin bazı görüşlerine aşağıda yer verilmiştir:

## **6.1.Yaradan Algısı**

### **6.1.1. Seven Yaradan**

*“Bunu yaşıyorsam, kaldıracabilecek güçteyim demektir. Sonraları anladım. Çünkü biliyorum ki Allah kuluna kaldıramayacağı bir sorumluluk yüklemeyiz. Fakat herkes aynı güçte değil. Allah kimsenin kaldıramayacağı acıyı kimseye vermiyor. Benim sol gözüm görmüyor ama tek gözüm yetiyor. Allah kaldıracabileceğini insana yüklüyor.”* (Gazi Y, 38)

### **6.1.2. Cezalandıran Yaradan**

*“Kaybettiğimiz uzuvlarımız sırat köprüsünde bizi karşılayacaklar ve kolaylıkla geçeceğiz’ dedi ama; uzuvlarımız şimdi cennetteyse eğer, ömrümüzün geri kalan kısmında, bu dünyada o cennete layık olamazsak ne olacak?”* (Gazi H, 35)

*“Bizimle ilgili hiç çalışma yok. Gazilerin çok derin manevi bunalımları olabiliyor. Sakat kalıyor gazi, Allah’ı suçluyor bazen. Ardından da başka yollara gidiyor.”* (Gazi İ, 44)

## **6.2. Maneviyat**

### **6.2.1. Olumlu Baş Etme ve Kabullenme**

*“Maneviyatla aştık bu durumu, birbirimizin hep yanında olduk. Yüce Rabbim kaldıramayacağımız yükü yüklemeyiz. Bizden daha kötü durumda olanlar var, onlara bakıp halime şükrediyorum.”* (Gazi H, 35)

*“Maneviyat olmadan bu zorlukları aşamazdık. İlk yıllar çok zordu, 3 yıl sürüyor bir gazinin bunu kabullenmesi ve hayata bağlanması. Dua ederek, Allah’tan yardım isteyerek sabrettik. Bizler de şimdi arkadaşlarımızı manevi yönden destekliyoruz şimdi. Onların gözü, kulağı oluyoruz. Bunların hepsi bizim için manevi bağ oluşturuyor. Birbirimizin manevi yol gösterenleri olduk biz.”* (Gazi E, 45)

*“Mücadelemizin içi boş gibi gösterilemez. Yarın huzuru mahşerde Rabbimize yüzümüz ak. Gönüllü gittik, gönüllü savaştık. Hiçbir zaman karşılığını beklemedik. Vefa ile Rabbimize borcumuzu ödedik.”* (Gazi E, 45)



### 6.2.2. Manevi Bakım İhtiyaçları (“Ruhsal Ağrı”)

“Biz burada evimiz gibi rahat ediyoruz, burada mutluyuz. Burada ruhsal tedavimi olup gidiyorum. Sadece fiziksel ağrılarımız değil, ruhsal ağrılarımız da var bizim.” (Gazi E, 45)

“Gazilerin ilk geliştirdikleri tepki anti-sosyal kişilik bozukluğu. Ardından değerlerin kaybı, değerlerin reddi, değerlerin inkarı. Gazilerin topluma kazandırılmasının yollarından biri de maneviyattır. Buradan tutabiliriz onları. Bu değerleri, hayatın içindeki konumunu, nasıl yaşaması gerektiğini anlatmamız gerekiyor.” (Gazi İ, 41)

“Manevi anlamda da ihtiyaçlarımız var. Nasıl ibadet yapacağımızı bile bilmiyoruz. Devletimizin bize bu hastanede üçayaklı bir destek sunması lazım; 1. Tıbbi 2. Sosyal 3. Manevi.” (Gazi A, 42)

“Gözleri görmeyen L. İsminde bir gazimiz vardı. Diğer gazimiz de B. İdi. İkisi de görmüyordu, baş edemediler ve intihar ettiler.” (Gazi İ, 41)

“Gazilerimiz erkeklere has sorunlarını anlatmaya çekiniyorlar. Gazilerimizin çoğunda idrar kaçırma oluyor. Bundan dolayı namaza durmaya çekiniyorlar.” (Gazi Y, 38)

“Oturmayı öğreniyorum, sandalye kullanmayı öğreniyorum, sonra eve gönderiliyorum. Hayata hazırlanmıyoruz. Manevi olarak bizim hazırlanmamız lazım. Aylarca dışarı çıkmak istemedik.” (Gazi Ö, 45)

“Evlenmeyi hiç düşünmüyordum. İlk eşim beni terk etmişti. Fakat sizin evlilik konusunda Allah’tan ümit kesilmez, ‘Allah ol der hemen oluverir’ sözünüzden çok etkilendim. Manevi zehirlenme yaşıyorum şu an sanırım. (Gülüşmeler.)” (Gazi H, 38)

“Gazi olduktan hemen sonraki süreçte ağır bir travma yaşıyoruz. Yanımızda askerler şehit oluyor. O şehidin annesi için bu durum sadece “bir evlat acısıdır.” Asıl şehitlerin hatırası bizde saklıdır. Ne şekilde şehit oldu, organları zarar gördü mü; bunların hepsini ailesi bilmez ama biz biliriz.” (Gazi A, 42)

“Kuranı Kerim okuyorum, gözlerim görmediği için kabartmalı bir Kuran aldım. Birçok sureyi de ezberledim. Buradaki arkadaşlardan rica ediyorum, Kuran okumayı bilenler beni dinliyorlar, ezberlediğim sayfaları takip ediyorlar. Fakat kitabım eskidi, cildi dağıldı. Yenisini aldım fakat onu da diğer kadar iyi okuyamıyorum. Eski kitabımın ciltlenmesi mümkün mü? Ben o cildi dağılan Kuran’ı Kerim’ime çok alışmıştım, onu çok seviyordum kabartmaları eskide bile. (Gazi F, 47)

“Herkesin manevi gereksinimleri farklı bu ortamda. Mesela gözleri görmeyen Kuran okuyan arkadaşımız var. Biz dinliyoruz, ona destek olmaya çalışıyoruz ama tam yapamıyoruz, sizin gibi insanlar dinlese, onun iç dünyasına ışık tutsa çok iyi olacak. O dini sohbetleri çok seviyor. Bizlerin de manevi anlamda bize güç verecek, ihtiyaçlarımızı doğru ve sağlam kaynaklarla giderecek erkek bir görevliye ihtiyacımız var.” (Gazi K, 46)

“Gaziler yaşadıkları yerlerdeki manevi destek konusunda uzman kişilere emanet edilirlerse çok iyi olur. Yoksa istismar edilirler. Doğru kişilerle, doğru ilişkiler kurarak maneviyatları beslenmeli. Bu manevi duygular beslenip canlı tutulmalı.” (Gazi İ, 41)

“Bizlerle böyle bir ortamda buluşmanız ve halimizi dinlemeniz en büyük manevi ihtiyaçlarımızdan biri. Çünkü konuşmak ve anlaşıldığımızı bilmek istiyoruz.” (Gazi H, 35)

### **6.2.3. Sahipsizlik ve Yalnızlık Duygusu**

“Bizim gerçek manada sahibimiz yok. Bize öyle bir şey söyleyin ki derdimizi anlatabilelim, sahipsiz ve yalnız hissetmeyelim.” (Gazi İ, 43)

“Bizimle konuşurken, dinlerken kendimizi yenilenmiş hissedeceğimiz insanlara ihtiyacımız var. Bizim halimizden anlayacak insanlara ihtiyacımız var.” (Gazi H, 35)

“Gazi olduktan sonra her birimizin yeni bir sosyal kimliği oluyor; gazi, gazi yakını. Bu yeni sosyal kimlikle yeni bir çevre inşa etmemiz gerekiyor.” (Gazi İ, 41)

### **6.2.4. Yaşlılık Dönemine Ait Kaygılar**

“Bizler şu anda kendi işimizi kendimiz görüyoruz. Evli olanlarımıza eşleri destek oluyor. Yaşlandığımız zaman halimiz ne olacak bizim? Gaziler yaşlanınca kim onlara bakacak. Eşleri kendilerinden önce vefat edebilir. Bekar olup şu an kendilerini idare edenler, elden ayaktan düşebilir. (Gazi E, 45)

### **6.2.5. Şükür**

“Şükürler olsun ki iki senelik tedaviden sonra duymaya başladım, toparlandım, kendime geldim. Rabbim kolaylaştırdı, acı çektirmedi, tedavimize devam ettik. Rabbim cümlemizi iki cihanda mesut etsin, bugünümüze şükürler olsun.” (Gazi F, 47)

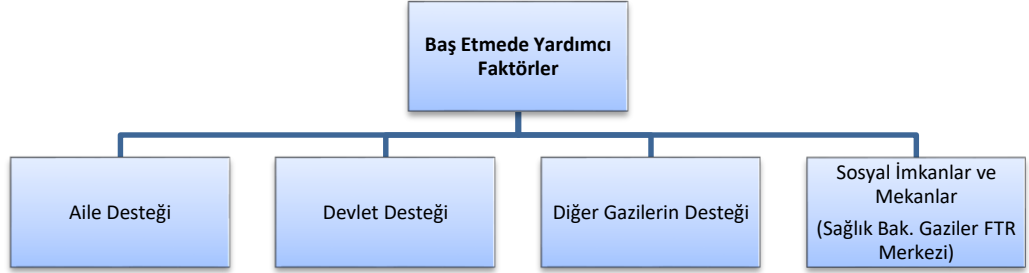
“İlk yaralandığım dönemlerde hiç psikolojik bir travma yaşamadım, hırçınlaşmadım, öfkelenmedim. Aynanın karşısına





*geçip iki ayağım gitmiş ama hayattayım, hala gülebiliyorum dedim. Bir trafik kazasında bunu yaşayanla bir gazinin yaşadığı aynı değil. Bu hastanede onlarla karşılaşıyoruz. Hayat onlara çok daha acımasız davranıyormuş anlattıklarına göre. Ben de düşünüyorum iki bacağımı kaybetmişim, ben niye daha iyi hissediyorum diyorum.”* (Gazi H, 35)

## 7. Baş etmede Yardımcı Faktörler:



Gazilerle yapılan ikili görüşmelerde bu durumla baş edebilmelerine olanak sağlayan unsurlar olduğu ortaya çıkmıştır. Baş etmede yardımcı faktörler olarak adlandırdığımız temanın alt kategorileri ise; aile, devlet desteği, diğer gazilerin desteği, sosyal imkanlar ve mekanlar olarak sınıflandırılmıştır.

### 7.1. Aile Desteği

*“Çok derin sıkıntılarımız var. Eşim kötü olsaydı bu 25 yılım azap olurdu. Evlilik bir kumardır. Çok şükür ben eşimle her zorluğu aştım. Zaten eşim gibi on tane insan verseler yanıma ben uzaya bile çıkarım. Eşlerimiz vardı sadece, onlar olmasa hayat çok zordu.”* (Gazi A, 42)

*“Eşlerimiz olmasa hayat çok zordu. Onunla hayata tutundum.”* (Gazi Ö, 42)

*“Hasta değilim ki ben, kendimi hasta gibi görmüyorum. Evimizi bir görseniz şen şakrak, evimde çok mutluyum, dışarı çıkmıyorum fazla, evde kendi kendime uğraşıyorum, eşimle zaman geçiriyorum. Allah razı olsun ki hanımım elimden tuttu. Şükürler olsun Rabbime ki 4 senelik evlilik, hayatımın en doğru yatırımım, hanıma böyle söyleyip gülüyorum bazen. Eşim en büyük destekçim oldu her zaman şükürler olsun Allah'ıma.”* (Gazi F, 47)

*“Maneviyattan, anamdan babamdan, ailemden çok aldım güç, hala da alıyorum.”* (Gazi H, 35)

### 7.2.Devlet Desteği

*“Devletimiz, Türk Silahlı Kuvvetleri bizim her zaman yanımızda. Maddi anlamda hiç sıkıntımız yok. Biz gaziler olarak*

*diğer engellilere göre psikolojik olarak daha iyi olabiliyoruz. Gaziliğın getirdiği onur duygusu diğer duyguların önüne geçiyor.” (Gazi H, 35)*

### **7.3.Diğer Gazilerin Desteği**

*“Yeni gelenlerle de tanışın, yeni gazi olanları görün. Yeni gelen gaziler akvaryumdaki balık gibiler. Sevmek istesen de sevdirmezler kendilerini, onların çok desteğe ihtiyacı var. Çünkü durumlarını kabullenmeleri uzun yıllar alabiliyor. Yeniler de pişecekler, öğrenecekler. Onların beklentileri çok fazla, umut etmek güzel ama durumunu kabullenmek te gerekiyor. Doktorların veremediği psikolojik desteği biz veriyoruz onlara. Biz birbirimizi tedavi ediyoruz. Bize böyle yol gösterenler de yoktu.” (Gazi A, 42)*

*“Yanımda arkadaşım şehit oldu o çatışmada. 24 yıldır bıkmadan, usanmadan onun kabrini ziyaret ediyorum ben. Bizim maneviyatımız bunlar. Birbirimizin gönül doktoru olduk.” (Gazi E, 45)*

*“Arkadaşlarımız tedaviye yeni geldikleri zaman, çayını içiyoruz, giydiriyoruz. Gözleri görmüyorsa gözleri oluyoruz. Bebeği olmuştu gözleri görmeyen bir gazinin, ‘bebeğim nasıl güzel mi?’ diye bize sormuştu, ona bebeğini anlatmıştık. Eşini hiç görmeden evlenenler var, eşini soruyor mesela.” (Gazi İ, 45)*

*“Abilerimiz de buradaki bizim en büyük desteğimiz. Bir merdiven çıkarken bize uzattıkları el bizim maneviyatımız oluyor, bize güç veriyor. İlgi, alaka, empati en büyük destek bu süreçte.” (Gazi H, 35)*

*“Bizimle empati kuracak insanlara ihtiyacımız var, bir gazinin halinden en iyi bir gazi anlıyor. Komutanlarımız bile bazen bizi anlayamıyorlar. Mesela gözleri görmeyen gazilerimiz var, Kıbrıs'a gitmek istiyorlar, yetkili makamlara söyleyince "gözleri görmüyor ki zaten, Kıbrıs'a gidince neyi görecek, ne yapacak" diyorlar. Ama benim bir devrem var, gözleri görmüyor, dünyayı geziyor ve bundan büyük bir keyif alıyor, biz onu görmüyor sanıyoruz ama o başka şekilde görüyor, hissediyor demek ki.” (Gazi Y, 38)*

### **7.4. Sosyal İmkanlar ve Mekanlar (Sağlık Bakanlığı Gaziler FTR Merkezi)**

*“Ben geçerken hastanemize hep uğrarım, gezerim. Burası benim rahatlama yerim. Buraya gelenler içinde öyle gaziler var ki, kendilerini hala toparlayamamışlar. Ama Y. Abiyi görünce moral bulan, kendinden utanıp ta kendini toparlayan, onun sağlamlığından güç alan çok gazimiz var. Onlardan birisi de benim*

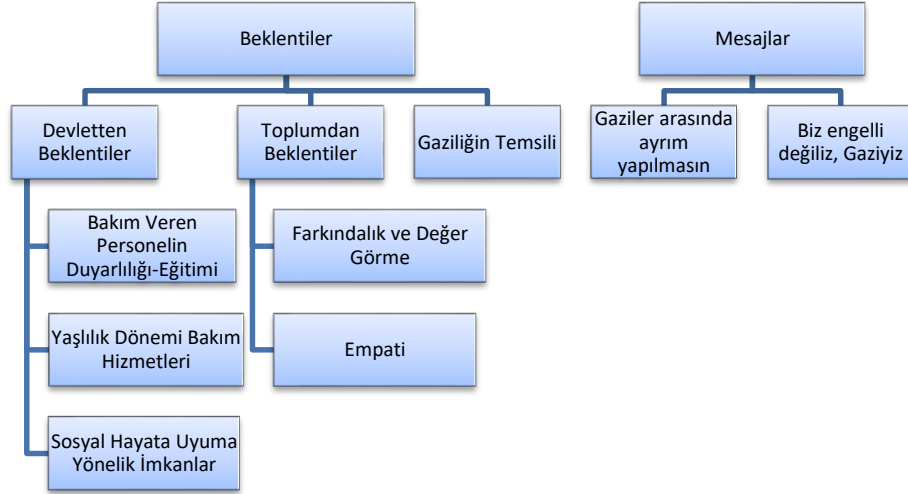


mesela. Ben dedim ki Y. abiyi görünce; bana ne olmuş ki, benim bir şeyim yok ki. Bu adamlar hala ayaktaysa, bununla dimdik durabiliyorsa benim de yapmam lazım dedim.” (Gazi H, 35)

“Neyse ki bu hastane var, burası bizim buluşma yerimiz. Burada ki gaziler birbirleriyle akraba olmuşlar artık. Benim iki bacağım da protez ama olsun, biraz sonra gözleri görmeyen arkadaşımın koluna girip onun protez olan gözünü temizletmeye götüreceğim.” (Gazi K, 46)

“2 sene GATA'ya tedaviye geldim, çocuk küçüktü, eşim gelemedi, parayla adam tuttum, refakatçi oldu bana. Jandarmanın ve askerinin de çok faydası oldu. Ben gelemiyordum, gidemiyordum, onlar hep ilgilendiler. Hanıma telefon numarası verdiler, her zaman arayabilirsiniz dediler.” (Gazi F, 47)

## 8. Beklentiler ve Mesajlar:



Gazilerin devletten ve toplumdan ve hatta tüm gazilerden bir takım beklentileri ve iletmek istedikleri mesajları bulunmaktadır. Bu başlık altında; gaziliğin temsili, devletten beklentiler, toplumdan beklentiler ve empati kategorilerinden bahsetmek mümkündür.

### 8.1. Beklentiler

#### 8.1.1. Devletten Beklentiler

**Bakım Veren Personelin Duyarlılığı ve Eğitimi:** “Hastanedeki çalışanlara da yaptıkları işin maneviyatını anlatacak değerler eğitimi seminerleri verilmeli.” (Gazi A, 42)

**Yaşlılık Dönemi Bakım Hizmetleri:** “Devletimizin ileriye düşünerek çok acil gazilerimizin yaşlılık döneminde kalabilecekleri, yüksek sayıda kişiyi bünyesinde barındırabilecek huzurevleri, bakımevleri yapması lazım. Biz yaşlandığımız zaman da gaziler olarak birbirimizden

ayrılmak istemiyoruz. Burası gibi merkezlerin sayısının artması lazım. Her bölgede bir tane olsa ben memleketimden buraya gelmek zorunda kalmazdım. Bizler dört duvarın içine sıkışıp kalmak istemiyoruz.” (Gazi E, 45)

### **Sosyal Hayata Uyuma Yönelik İmkanlar**

“Ülkede engelli olmadığımızı hissettiğimiz tek yer burası. Bizler şu anda halimize şükrediyoruz ama sosyal yaşam anlamında eksik kalıyoruz. Hayatlarımız yatak ve sandalyeden ibaret. Kendimizi en özgür hissettiğimiz yer ise havuz veya deniz. Bizim bütün kaslarımızın çalışması için, yatak yarası olmaması için yüzmemiz gerekiyor. Devletimiz bizlere deniz kenarlarında tesisler yapabilir. Bir tane gaziler için tesis var Ayvalık'ta, kapasitesi 40 kişilik sadece. Hangimize sıra gelebilir ki 40 kişilik bir tesisten?” (Gazi E, 45)

“Ben gazi olduktan sonra yeni doğmuş bir çocuk gibiydim, emekleyerek düşe kalka yürümeye çalışıyordum. Sen yapamazsın dediler. Bana bir cesaret, motivasyon verseler askerim ben, yapardım. Güç verecek, halden anlayacak, motive edecek insanlara ihtiyacımız var. Ziyaretimize gelirken terlik, çorap getirenleri gördük. Bunlar hep empati yoksunluğundan. Doktorlarımızın bizi cesaretlendirmelerine, inancımızı pekiştirmelerine çok ihtiyacımız var.” (Gazi Y, 38)

#### **8.1.2.Toplumdan Beklentiler**

**Farkındalık ve Değer Görme:** “Türk toplumunda gazi; belediye otobüsüne bedava binen kişidir. Gaziliğin anlamı ve algısı bu kadardır toplumda. Topluma bunu anlatmamız lazım.” (Gazi İ, 41)

“Bizimle ilgilenen sadece askerler. Artık onlar da gelmiyorlar. Hatırlanmak bile yetiyor fakat samimi olacak.” (Gazi Ö, 44)

“Gazi gazi diye bir obje yaratıldı, bayramdan bayrama arandı soruldu, 365 gün unutuldu.” (Gazi İ, 41)

“Bizim gazi çocukları biraz eziliyorlar ama ne yapalım. Bu ülkenin sigortası şehit ve gazi çocuklarıdır, bunlara sahip çıkılması lazım, devletin hepsine sahip çıkması lazım. Bir şehit ve gazi çocuğu asla vatanına ihanet etmez. Babası hayatını vermiş, babası bedenini vermiş bir çocuk vatanına sırt çevirmez. Bu çocukların kollanması lazım, bunlar çok büyük paralar almıyorlar, bu çocuklara ne yapılırsa az.” (Gazi Y, 38)



**Empati:** “Bir hastaneye gittiğimizde oradaki memurlar normal vatandaşa davrandıkları gibi davranmıyorlar. Devletimizin sırtında yük gibi görüyorlar, benim için mi gazi oldun? diyorlar. Oyuyorlar, oynatıyorlar, işimizi yapmamak için ellerinden geleni yapıyorlar. İnsanlar mı değişiyor, devir mi değişiyor, anlamıyorum gerçekten.”(Gazi F, 47)

“Devletimiz her konuda destek oldu evet ama toplum yeteri kadar bilinçli değil. Hala sokaklarımız tekerlekli sandalye için uygun değil. Toplumun bilinçlenmesi lazım. Gaziye ve engelliye saygı yok. Ülke genelinde bir değerler eğitimi seferberliği yapmalıyız ve bir yıla bu ismi vermeliyiz. ” (Gazi A, 42)

### 8.1.3. Gaziliğin Temsili

“Biz istiyoruz ki gaziliğin içi dolsun, değer verilsin. Bu topraklar Allah adına kazanılmış topraklar, Allah koruyor bu toprakları. Biz de bu topraklara layık olalım, gaziliğin haysiyetine ve şerefine layık olalım çünkü gaziliğin temsili de çok önemli.” (Gazi A, 42)

“Gaziliğin ne anlama geldiğini sadece topluma değil gaziye de anlatmamız lazım. Gazilik onuruna uygun yaşaması lazım. Mahallede kötü lakaplarla anılmaması lazım.” (Gazi İ, 41)

## 8.2. Mesajlar

**8.2.1.Gaziler Arasında Ayrım Yapılmasın:** “Çok rahatsız olduğum konulardan biri bu süreçte gazileri de kendi aralarında gruplara ayırmaları, parçalamaları. Bir kuruma gidiyorsun, sen ne gazisisin diye soruyorlar. Ama ben yine de yaptığuma bakarım Allah katında, ben vatanım için gazi olmuşum, benim rütbem gazi, benim gaziliğim Allah'la benim aramda, niyetimi de sadece Allah biliyor.” (Gazi H, 35)

“Devletimiz bizi son yapılan değişikliklerle engellilerle aynı statüye aldı. Bizi Aile Bakanlığına bağladı. Evet sosyal anlamda haklarımız genişledi ama binlerce engelli ile aynı sınıfa dahil edildik. Ben gaziyim, ben askerim, ben vatanım için bedel ödemişim, ben sıradan bir engelli değilim. Askeri kimliğimizin elimizden alınmasını istemiyoruz. Gazi demek asker demektir, bu şekilde sivilleşmiş oluyoruz. Biz gazi asker olmaktan gurur duyuyoruz. Gazilerin kendilerine has bir tanımı ve statüsü olmalı. Yurt dışında bunun örnekleri var. Bizim dinimiz de kültürümüz de bu değeri gazilerimize vermeye çok müsait.” (Gazi Ö, 44)

“Gazi objesi ve bunun üzerine kurulmuş bir sanayi var. Bu yapıyı sağlıklı kurmayınca etrafına kötü hücreler kümeleniyor. Ve gazilerimiz kullanılıp kötü yollara düşüyorlar. Bu sanayi; alkol,

madde, fuhuş, ortopedik ve medikal malzeme sanayi. Bunlar hep gazilerimizden besleniyorlar.” (Gazi İ, 41)

**8.2.2. Biz Engelli Değiliz Gaziyiz:** “Ben ülkem için kolumu bacağı bıraktım. Parada pulda Gözümüz yok. Bizi anlamaya çalışsınlar yeter. İlgi, alaka, samimiyet istiyoruz. Bizi rencide etmesinler. Bizim için sadaka kutuları koymasınlar dükkanlara. Devletimiz maddi anlamda destek oluyor zaten. Tek isteğimiz aktif olmak, hayata katılmak. Bana 10 yıl önce bir kurum 3500 tl maaş verdi, gazi olarak gel işe alalım dedi, işe gelip gitmene gerek yok dedi, ben istemedim. Biz böyle ortamlarda, bizi anlayabilen insanlarla huzur buluyoruz. İnsanlar sayenizde empati kurmayı öğreniyorlar.” (Gazi Y, 38)

### **B. Gazi Eşlerinin Manevi Bakım İhtiyaçlarına Yönelik Tematik Çıkarımlar**



Gazi eşleriyle yapılan ikili görüşmelerde bazılarının eşleri gazi olmadan önce, bazılarının da gazi olduktan sonra evlendikleri görülmüştür. Evli olmaktan kaynaklanan ve “hayat arkadaşlığının getirdiği sorumluluk” alt kategori olarak değerlendirilmiştir. Yine gazilerde de karşılaştığımız ve yukarıda ifade etmeye çalıştığımız “ârafta kalmışlık ve uyum sağlama” teması, gazi eşlerinde de ortaya çıkan bulgulardan biridir. Gazilerde elde edilen bulgulardan biri olan “beden imajı” temasının, gazi eşleri tarafından “özgüven eksikliği olarak” değerlendirilmesi de bulguların çapraz doğrulamasını yapmak açısından oldukça kıymetlidir. Aynı şekilde “toplumsal baskı” teması da, gazi eşlerinde ana tema olarak ortaya çıkarken, gazilerde alt kategorilerden biri olarak yer almıştır. Gazi eşleriyle yapılan ikili görüşmelerden ortaya çıkan temalar şu şekildedir:

**1. Hayat Arkadaşlığının Getirdiği Sorumluluk:** Bu temada eşlerin, gazilerin bedensel ve psikolojik sorunlarıyla alakalı düşünceleri ve bunların getirdiği sorumluluklar ön plana çıkmaktadır.



*“Evlendikten sonra 6 ay geçmişti. Eşim aniden bayıldı. Çünkü gazi olurken boyun ve omuz parçalanmış, şah damarı hasar görmüştü. Zaman zaman beyin fonksiyonları durabiliyordu ve bayılıyordu. Bir gece yine bayıldı, hiç korkmadım o an. Rabbime sığındım, onu omzuma yasladım. Bir süre sonra kendine geldi. O an bana ne kadar ihtiyacı olduğunu gördüm. Eşim benim ilk çocuğum... Öyle şefkatle bakarım ki ona. Kendini şehit ailelerine ve gazilere adadı. Onları hastaneye götürür getirir.” (Gazi Eşi C, 37)*

**2. Ârafta Kalmışlık ve Hayata Uyum Sağlama:** Bu temada eşlerin gazi olma sürecindeki uyum sorunlarından bahsedilmiştir. Adını hem eşlerin hem de gazilerin birbirlerinden habersiz olarak koydukları bu kavram üzerinde düşünülmesi ve çözüm sunulması gereken ana temalardan biri ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda gazi eşlerinin bazı düşüncelerine aşağıda yer verilmiştir:

*“Eşlerimiz ne yaşıyorlar ne ölüyorlar. Adeta ârafta kalıyorlar. Ölümün kıyısından döndükleri için hayata adapte olmakta zorlanıyorlar. Ben neden şehit olamadım sorusunu her gün kendilerine soruyorlar. Evliliğimiz ve çocuklarımız etkileniyor.” (Gazi Eşi B, 40)*

*“Şehit olamadığı için kendini kötü görebiliyor eşim. Hak etmediğini düşünebiliyor. Elimden geldiği kadar ona destek olmaya çalışıyorum.” (Gazi Eşi Z, 37)*

**3. Özgüven Eksikliğinin Yansımaları:** Bu temada; bedeninden utanma, beden algısı, sosyal hayattan soyutlanma gibi alt kategoriler göze çarpmaktadır. Gazi eşlerinin bazı düşünceleri ise aşağıdaki gibidir:

*“Çocuklarımıza hem ana oluyoruz hem baba oluyoruz. Eşlerimizin hayatta olması hayatımızı çok ta kolaylaştırıyoruz. Her şeye yine kendimiz koşturuyoruz.” (Gazi Eşi S, 38)*

*“Eşlerimiz bizimle evlenmeden önce anne babaları tarafından özgüvensiz yetiştirilmişler. Gazi oldukları için, hiçbir şeyi tek başlarına beceremez diye düşünmüşler. «sen yapamazsın, sen başaramazsın» demişler. Bakkala bile yalnız gidememişler. Şimdi biz bu insanlarla aynı çatı altında bir hayatı paylaşıyoruz. Kaybolan özgüvenlerini yeniden kazanmalarına destek oluyoruz.” (Gazi Eşi D, 39)*

*“Eşlerimiz, bizi ve çocukları gereksiz yere baskı altına alabiliyor. Dışarı çıktığımızda çeşitli sorularla karşılaşabiliyoruz. Kendileri hayata küstüğünde bizim de öyle olmamızı istiyorlar. Dışarı çıkmadıkları zaman bizim de çıkmamızı istemiyorlar. Özellikle ilk yıllarda bu gerginlikler oldukça fazla olabiliyor.” (Gazi Eşi F, 43)*

*“Eşim sürekli bizlere yük olduğunu söyleyerek sitem ediyor. İsteddiği bir şey olmadığı zaman sitem ediyor. Bu tutumu beni hem üzüyor hem de strese sokuyor. O kadar zor ki.” (Gazi Eşi B, 40)*

*“Eşim kendinden utandığı için kızımızın mezuniyet törenine gitmedi.” (Gazi Eşi B, 40)*

*“Eşim kızımızın nikah törenine gitmedi. Ben tek başıma yanındaydım.” (Gazi Eşi D, 39)*

*“Bir erkek için bedeninde bir organın eksik olması o kadar önemli ki. Erkekler bunu gurur meselesi yapıyorlar. Kendilerine yediremiyorlar.” (Gazi Eşi N, 37)*

**5. Toplumsal Baskı:** Gazi eşleriyle yapılan görüşmelerde, tıpkı gazilerde olduğu gibi toplumsal baskı ekseninde bir tema ortaya çıkmıştır. Bu temaya ait bazı görüşlere aşağıda yer verilmiştir:

*“Eşlerimizin yattıkları yerden para aldıklarını düşünüyorlar. Bizim bedava yaşadığımızı söyleyip otobüslerden indiriyorlar.” (Gazi Eşi Z, 37)*

*“Eşlerimizin yanına bizi yakıştırmıyorlar. Bunu eşlerimiz hissedince çok inciniyorlar. Ben mesela eşimle gazi olduktan sonra evlendim. Gazi olduğunu bilerek kabul ettim. Bu şekilde evlenen çok kişi var. Biz eşlerimizle gurur duyuyoruz.” (Gazi Eşi C, 37)*

*“Eşlerimiz hayata dahil oldukları sürece çok daha iyiler. Toplumdan uzak kalmak onları derinden sarsıyor.” (Gazi Eşi S, 38)*

## **SONUÇ**

Gaziler ve yakınlarıyla yürütülen bu çalışma; gazilerin ve yakınlarının manevi bakım ihtiyaçlarının belirlenmesini amaçlamaktadır. Söz konusu manevi bakım ve buna yönelik ihtiyaç belirleme olduğu için; bu araştırma sadece yarı yapılandırılmış görüşme formundaki soruların cevaplandırıldığı değil, hem gazilerin hem de eşlerinin derinlemesine ve büyük bir içtenlikle dinlenerek kendilerini açtıkları bir çalışma olmuştur. Hiç şüphe yok ki bunda manevi bakım ihtiyaçlarını belirleme sürecinde güven inşasının sağlanmasının katkısı oldukça fazladır. Araştırma sürecinde gaziler ve eşleriyle güven inşasına yönelik bir etkinlikte bir araya gelinerek katılımlı gözlem yapma fırsatı elde edilmiş ve geri dönütler alınarak şu sonuçlara ulaşılmıştır:

**1. İhtiyaçların Gözlem Yoluyla Belirlenmesi:** Tekerlekli sandalye kullanan gazilerin uzun süre aynı pozisyonda oturmakta zorlandıkları, yorgun düştükleri ve sık sık hareket etmeye ihtiyaç duydukları görüldü. Manevi bir atmosferde gerçekleştirilen akşam yemeğinde, gazilerden





bazıları namaz kılmak istediklerini fakat tekerlekli sandalye ile uygun mekan olmadığı için abdest almakta zorlandıklarını ifade ettiler. Teyemmüm yapmaktan çekinen gazilere teyemmüm yapabilecekleri, kolay olanı seçmelerinin Yaradanımız tarafından kendilerine verilmiş bir izin olduğu bilgisi verildi.

**2. Gönülden Bağ Kurulması:** Samimi bir ortamda, gönüllü öğrencilerin de katılımıyla beklentisiz ve yine gönüllü olarak misafir edildiğini bilmenin gazilere ve ailelerine çok iyi geldiği katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Böyle bir ortamda kendilerinin bedensel şifa sürecine önemli katkıları olan doktorlarının da ailesiyle birlikte yanlarında olması güven inşası sürecini pekiştirmiştir. Doktorları da bu uygulamanın önemini, etkinliğin başından itibaren vurgulayarak baş etme ve şifa sürecine olan katkısını dile getirmişlerdir.

**3. Gazilerin Eş ve Baba Rollerile Gözlemlenmesi:** Evli olan gazilerin eş ve baba rolleriyle etkinlikte bulunmaları da gözlem yapabilmeye olanak sağlamıştır. Gazilerin eşlerinden evlenme hikayeleri dinlenmiş ve gazilerin ve kendilerinin baş etme süreçlerine dair ip uçları yakalanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın manevi bakım ihtiyaçlarını belirleme açısından sonuçlarına bakıldığında ise; gazilerde ve gazi eşlerinde bazı benzer temaların ortaya çıktığı görülmüştür. Örneğin gazilerde yer alan “ârafta kalmışlık” temasının gazi eşlerinde de bir yansıması bulgulanmıştır. Aynı şekilde “toplumsal baskı ve empati yoksunluğu” gibi temaların gazi eşlerinde de ortaya çıkması anlamlı olarak nitelendirilebilir. Gaziler açısından; ilk üç yıl gazi olmayı veya bedensel yönden engeli kabullenememe, olumlu dini baş etmenin zayıf olması, dışarıya çıkma isteğinin olmaması, cezalandırıcı bir Yaradan algısına sahip olma, yalnızlık duygusu, bağımlılık, intiharı düşünme gibi temalar manevi bakım ihtiyaçlarına dair bir bakış açısı sunmuştur. Literatüre bakıldığında, benzer şekilde zor hayat deneyimi yaşayanlarda anlamlandırılmama ve baş edememenin getirdiği bir takım kaygılar ve olumsuzluklar olduğu görülecektir (Özdoğan, 2010b; Herman, 2017). Aynı şekilde bazı ağır yaşam deneyimlerini fırsata çevirmenin de mümkün olduğu yine yapılan araştırmalarla ortaya konulmuştur ki buna çalışmanın travma sonrası büyüme bölümünde kısaca değinilmiştir (Özdoğan, 2010b; Özdoğan, 2006).

Dolayısıyla gazilerin, gazi oldukları andan itibaren, üç yıl geçmesini beklemeden uzman kişiler tarafından sunulacak manevi bakım uygulamasına ihtiyaç duydukları ortadadır ve bu bizzat gaziler tarafından ifade edilmiştir. Fiziksel rehabilitasyon gaziler için tek başına eksik kalmakta, bu süreci manevi bakım uygulaması ile tamamlamak gerekmektedir. Bu çalışmada belirlenen manevi ihtiyaçlar, Özdoğan tarafından geliştirilen "DOMAB; Değer Odaklı Manevi Bakım ve

Güçlenme Programı'nın (Özdoğan, 2019) uygulanması ile karşılanabilir, gazilerimizin ve yakınlarının baş etme becerileri bu yolla güçlendirilebilir.

Gazilerin beden algılarına yönelik tutumlarını mümkün olduğu kadar iyi yönde geliştirmek için; engelin bir an önce protez, sandalye vs. gibi araçlarla giderilmesi önemli görünmektedir. Aynı zamanda insanın sadece bedenden ibaret olmadığı, ruh ve beden birlikteliğinin insanı kıymetli kıldığı, güzelliğin ve estetiğin asıl kaynağının ruhtan geçtiği manevi bakım uygulamaları ile anlatılmalı ve tam bir manevi güçlenme ile hayatlarına devam etmeleri desteklenmelidir.

Bedensel engelliliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan eş terki ise gaziler tarafından çok sık dile getirilen bir nokta olmuştur. Bu sebepten, gazi olma sürecinin ardından sadece gazi olan bireyle değil, eşiyle de ikili görüşmeler gerçekleştirilmeli, anlamlandırma ve baş etme süreçlerine katkı sunulmalıdır. Dolayısıyla gazilere yönelik manevi bakım uygulamaları sadece gazileri değil; eş, anne, çocuk gibi aile bireylerini de kapsamalıdır.

Gazi eşlerinin baş etme süreçlerinde en önemli faktörlerden biri de kendileri gibi olan gazi eşleriyle birlikte olmaktır. Gaziler tarafından *"birbirimizin gönül doktoru olduk"* şeklinde ifade bulan bu birliktelik, gazi eşleri açısından da aynı derece kıymetlidir. Nitekim şehir dışından tedavi için rehabilitasyon merkezine gelen gazi eşlerine, Ankara'da bulunan gazi eşleri hem gönüllerini hem de yuvalarını açmıştır. Bu yürekten gönüldaşlık ve derttaşlık; sevdiği kıyafetini arkadaşına giymesi için ödünç verme, rehabilitasyon merkezine gelirken her gün evde yiyecekler hazırlama ve orada misafir olarak gördükleri gazilere, eşlerine, çocuklarına ikram etme davranışlarıyla kendini açık bir şekilde göstermiştir. Kültürümüzde yer alan, aynı acıyı yaşamamanın bireyleri birbirine yaklaştırdığı ve daha kolay anlamalarını sağladığına dair veciz ifadeler de bu bulguyu doğrular niteliktedir.

Ayrıca; gazilerin birçoğu gazi olduktan sonra evlenmişlerdir. Eşleri tarafından gazi olmaları veya bedensel engelinin bulunması evliliğe engel olarak görülmemiştir. Gazilerin eşleri; beden güzelliğinin ötesinde ruhsal güzelliğe önem vermiş ve eşlerine uzun yıllar büyük bir şefkat ve özveriyle destek olmuşlardır. *"Yanımda eşim gibi on tane insan olsun ben uzaya bile çıkarım"* sözü, bir gazinin eşine duyduğu yüksek güvenin ve sevginin çok içten bir yansımasıdır. Her fırsatta dillerinden düşürmedikleri, hayır dualarıyla teşekkürlerini sundukları eşleri; gazilerimizi terk etmemişler, bir gazi ile de evlenilip mutlu olunabileceğine dair diğer gazi eşlerine de güzel bir rol model olmuşlardır.



Bağımlılığa yönelme; gazilerle yapılan ikili görüşmelerde ortaya çıkan önemli bulgulardan biridir. Maddi yönden iyi de kötü de olsalar bağımlılığa yönelme davranışının sonucu değişmemektedir. Dolayısıyla; sadece maddi yönden bir gaziyi desteklemek onu bir takım kötü alışkanlıklardan uzak tutmayabilmektedir. Burada da manevi bakım ve güçlenmenin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Gazilere sadece bu tür maddelerden değil, bunları kullananlardan ve teşvik edici ortamlardan da uzak durmaları gerektiği, geçici rahatlama ve haz duygusunun yıkıcı sonuçları hatırlatılmalı, manevi yönden güçlenmenin ve baş etmenin mutluluğuyla tanışmalarına olanak sağlanmalıdır. Bağımlılık gazilerin aile ilişkilerini olumsuz yönde etkilemekte ve yuvalarının dağılmasına sebep olabilmektedir. Ev içinde yaşanan çatışmalar, anlaşılmadığını düşünme, eşine layık olmadığı duygusu gibi sebepler de gazilerimizi bu tür maddelere doğru bir arayışa sürükleyebilmektedir. Gazi olduktan sonraki süreçte, manevi bakım uygulamaları aracılığıyla eşleriyle de görüşmeler yapılarak bu tür maddelerin kullanımının henüz yolun başındayken önüne geçilebilecektir.

Her ne kadar yapılan görüşmelerde gaziler tarafından bir takım olumsuzluklar dile getirilse de; gaziler büyük bir onur ve şerefle bu unvanı taşımaktadırlar ve sadece ilgi, alaka, samimiyet istemektedirler. Bu nedenle hiçbir şekilde gaziler arasında ayırım yapılmamalı, gerek sivil gerek kamusal alanda yüksek empati duygularıyla ilişkiler kurulmalı, sosyal hayata uyum becerileri gaziliğin hemen ardından sağlanmalı, tedavi süreçlerinde maddi kaygıları giderilmeli, eş ve çocukların toplumsal baskı ve mobbinge maruz kalmasının önüne geçilmelidir. Gaziliğin kendilerine bıraktığı haysiyet duygusu, gazilerimize göre bütün maddi olanakların ve rütbelerin üzerindedir. Öyle ki Aile Bakanlığı bünyesinde hizmet görmeleri bile gazilerimizin kendilerini bu rütbeden uzak görmelerine neden olmaktadır. Verilen haklar çoğalsa bile; herhangi bir engelli birey ile bir gazinin aynı çatı altında olması gazilerimizi rahatsız etmektedir.

Gazilerde yalnızlık duygusunun baskın olduğu, kendilerini en iyi hissettikleri yerin rehabilitasyon merkezi ve arkadaşlarının yanı olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Öncelikle ne olursa olsun insanın tek başına olabileceği ama asla yalnız olmadığı, Yaradanın her zaman ve her yerde insanın yanında olduğu bilgisi gazilere verilmelidir. Daha sonra ise; bu tür rehabilitasyon merkezlerinin sayısının çoğaltılması, böylece gazilerin yaşlılık dönemi bakımlarıyla ilgili kaygılarının giderilmesi bu kahraman bireyleri bedensel ve ruhsal şifa açısından destekleyecektir. En azından her bölgede bir tane rehabilitasyon merkezinin olması ve burada manevi bakım uzmanları aracılığıyla şifaya katkı sunulması oldukça önemli görülmektedir. Bu tür merkezlerde çalışan ve bakım veren personelin de

tükenmişlik yaşayabileceği göz önünde bulundurularak bir takım eğitimlerden geçirilmesi gerekmektedir.

Son olarak vurgulamak gerekirse; gerek gazilerimize gerek eşlerine manevi güçlenme ve bakım desteği sunacak personelin; Din Psikolojisi Anabilim Dalında en az yüksek lisans yapmış ve uzmanlaşmış kadrolardan oluşması sunulacak hizmetin verimliliği ve kalitesi açısından oldukça önem arz etmektedir. İhtiyaç belirleme odaklı bu çalışmanın; baş etme süreçlerine aktif katkı sunulması, bu katkının bilimsel yöntemlerle değerlendirilmesi ve bundan sonraki araştırmalara ışık tutması açısından manevi bakım uygulamaları ile sürdürülmesi önerilmektedir.

### **KAYNAKÇA**

Baldacchino D (2006). Nursing competencies for spiritual care. *J Clin Nurs*. 15 (7): 885-896.

Baranyai, Z , Naar, Z , Farkas, M . (2011). Role of Trust in Building Social Capital and Rural Development. *International Journal of Social Sciences and Humanity Studies* , 3 (2) , 519-529 .

Calhoun, L.G., & Tedeschi, R.G. (1998). Beyond recovery from trauma: Implications for clinical practice and research. *Journal of Social Issues*, 54(2), 357-371.

Cash, T. F. (2004). Body image: past, present and future. *Body Image*, 1, 1-5.

Chang, S , Yu, C , Chen, M . (2018). Building a cohesive partnership: Perspectives of staff caregivers on improving self-care independence among older adults living in long-term care facilities. *Journal of Aging and Long-Term Care* , 1 (3) , 101-107.

Coyle, J. (2002). Spirituality and health: towards a framework for exploring the relationship between sprituality and health, *Journal of Advanced Nursing*,37 (6):589-597.

Creswell, J.W. (2016). *Nitel Araştırma Yöntemleri (Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni)*, çeviri editörleri: M. Bütün ve S.B. Demir, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Daştan N. B, Buzlu S. (2010). Meme kanseri hastalarında maneviyatın etkileri ve manevi bakım. *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, Cilt:3,Sayı:1.2010 73-79



Eker, A.T. (2012). Temel Sağlık Hizmetlerinde Ruhsal Travmaya Yaklaşım, Ankara: Türkiye Psikiyatri Derneği.

Ergül, Ş., Bayık, A. (2004). Hemşirelik ve manevi bakım. Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi 8 (1):37-45.

Frager, R. (2009). Manevi Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar (Çev. Çolakoğlu, Ö.) İstanbul: Kaknüs)

Gardner, R. M. (1996). Methodological issues in assessment of the perceptual component of body image disturbance. British Journal of Psychology, s.327-337.

Hall, J. (2006). Spirituality at the Beginning of Life. Journal of Clinical Nursing 15, 804-810.

Herman, J. (2017). Travma ve İyileşme, Çev: Tamer Tosun, (5.Baskı). İstanbul: Literatür.

İleri Evre Kanserde Bakım, (2009). (Ş. Kömürcü, Çeviri Ed.). Ankara: Türkiye Klinikleri.

İslam Ansiklopedisi. (1996). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Linley, P.A., Joseph, S. (2004). Positive change following trauma and adversity: A review. Journal of Traumatic Stress, 17(1), 11-21.

Mayers, C., Leavey, G., Vallianatou, C., ve Baker, C. (2007). How clients with religious or spiritual beliefs experience psychological help-seeking and therapy: A qualitative study. Clinical Psychology and Psychotherapy, 14(4), 317-327.

Mutlu, S. (2006). Kalıcı abdominalstomalı hastalarda beden imajı değişiminin yaşam kalitesine etkisi, Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Neagu, A., & Rainer, F.I. (2015). BODY IMAGE: A THEORETICAL FRAMEWORK.

Oldnall, A. (1996). A critical analysis of nursing: meeting the spiritual needs of patients. Journal of Advanced Nursing 23, 138-144.

Öz, F. (2004). İnsan, Spiritüel gereksinimler ve hemşirelik. MN Klinik Bilimler & Doktor, 10(1), 350-355.

Özdoğan, Ö. (2006). Pastoral Psikoloji, AÜİFD 47, sayı 2, 127-141.

Özdoğan, Ö. (2010a). Aşkın Yanımız Maneviyat, (2. Baskı). Ankara: Özdenöze.

Özdoğan, Ö. (2010b). İsimsiz Hayatlar, (4.Baskı). Ankara: Özdenöze

Özdoğan, Ö. (2012). "Palyatif Bakımda Manevi Yaklaşım". I. Ulusal Din Psikolojisi ve Manevi Bakım Çalıştayı Tebliğ Kitabı, s.42-49, Ankara.

Özdoğan, Ö. (2019). Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Geliştirilmesi ve Uygulanması. Güngör, Ö. (Ed.), 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* içinde (s. 907- 912). Üsküp: Uluslararası Balkan Üniversitesi.

Özsağır, Y. (2007). Ekonomide Güven Faktörü. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*,6(20), 46-62.

Ross, L. (1995). The spiritual dimension: Its importance to patients' health, wellbeing and quality of life and its implications for nursing practice. *International Journal of Nursing Studies*, 32, 457-468.

Smith, J. A. ve Osborn, M. (2003). Interpretative phenomenological analysis. J. A. Smith (Ed), *Qualitative psychology. A practical guide to research methods*(ss. 51-80). London: Sage Publications.

Smith, J. A., Flowers, P. and Larkin, M., (2009). *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research*, Sage.

Smith, J. A. (2011). Evaluating the contribution of interpretative phenomenological analysis. *Health Psychology Review*, 5(1), 9-27.

Shakespeare-Finch, Jane, Smith, S. Gow, K. Embelton, G.&Baird, L. (2003). The Prevalence of Post-Traumatic Growth in Emergency Ambulance Personnel. *Traumatology*, Vol. 9, No. 1, 58-68.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 2709 Stat. (1982).

Worthington, E. L., & Aten, J. D. (2009). Psychotherapy with religious and spiritual clients: An introduction. *Journal of Clinical Psychology*, 65(2), 123-130.

19.11.2019 tarihinde <https://www.who.int/about/who-we-are/constitution> web sitesinden erişildi.

Yalom, D. I. (2008). *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*. Z.İ. Babayiğit (Çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları





*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.101-122.  
Geliş tarihi: Mayıs 2019  
Kabul tarihi: Eylül 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## **KUR'AN-I KERİM VE HZ. PEYGAMBER'İN HADİSLERİNDEKİ NEFSÂNÎ HİTÂP**

Aydın KUDAT\* & Amir BARADAY\*\*

### **ÖZET**

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerindeki hitap, insana dönüktür. Bütünüyle insanoğlunun yararına olan bu hitap, onun hayatının bütün yönlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla ona bir hayat modeli çizer. Bu hayat modeliyle hak ve sorumluluklarının bilincinde olur. Kendi nefesine karşı, yaratıcısına karşı, insan ve doğa bütün çevresine karşı olan ilişkisi buna göre düzenler. Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerin riayet ettiği ilk husus ve hareket noktasını teşkil eden birinci basamak inancından başlamak suretiyle insanın duygu ve hissiyatına ulaşarak, onu içeriden ıslah etmek olduğu görülür. Zira insanın ıslahı önce içeriden başlar, oradan dışa doğru hal ve davranışlarında tezahür eder.

Makalenin önemi, insanoğlunun bütün çeşitleriyle nefsanî boyutunu tasvir eden söz konusu hitaba ışık tutuyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu hitap, terbiye ve irşadı esnasında nefsin özelliklerini, eğilim ve duygularını dikkate alarak yönlendirmeye çalışır. Bunu yaparken de herhangi bir çelişki ve tenakuza mahal vermeden, yine ne ihmal ve gevşeklik ne de baskı ve tazyiklere fırsat vermeden nefsin diğer boyutlarına da riayet etmektedir. Aynı zamanda bu hitap

\* Dr. Öğrt. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı ABD, e-posta: akudat@ybu.edu.tr

orcid: 0000-0002-8153-8181

\*\* Öğr. Gör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı ABD, e-posta: amir2078@gmail.com

Orcid: 0000-0002-0576-3205

çıkarımlarda bulunurken abartıdan ve batıl inançtan uzak, bütün gerçekçilik ve şeffaflıkla dengeyi gerçekleştirmeye çalışır.

Bu çalışmada söz konusu iki hitabın insan nefsinin en ince detayına kadar dikkat çektiği görülecektir. Bu bağlamda teşhis ve tedavisi aşırılık ve dağınıklıktan uzak, tam bir denge içerisinde olmaktadır. Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i şeriflerde yer alan bu nefsanî hitabın, onun sorunlarını çözmeye veya onu daha ileriye taşıma hususunda insanoğlunun gücünün üstünde olduğundan, üstün hitap olarak niteleyebiliriz. Bu iki hitap, nefsin bütün bileşenlerini, huy ve mizacını, eğilim ve isteklerini toplamış içinde bulunduğu durumu ve gelecekte bulunacağı halini göz önünde tutarak sorunların çözümüne gitmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Hadis, Hitap, Nefis, Terbiye

## **PSYCHOLOGICAL CALLING TO PERSONALITY OF HUMAN BEINGS IN THE QUR'AN AND HADITHS**

### **ABSTRACT**

The discourses in the Holy Quran and the Prophet's Sunnah are two guiding speeches for human beings and for the interest of them. Therefore, these two speeches are comprehensive for all aspects of human beings, models for them, and work for guidance of them through their relationship with themselves and with their Creator and with their surroundings. It is seen that the Quran and the Hadith take care of the first point that is reclamation, improvement, and reform of human beings from the inside, beginning with their belief, and reaching their feelings and feelings. It is important that the reform of human beings starts from the inside to the outside and reflects on the behaviours of them

The importance of the research stems from the fact that it will highlight the discourse (Quranic and prophetic) which simulates the human psyche in all its varieties, taking into account its characteristics, tendencies and feelings, and guiding it through education and guidance,





taking into account the other psychological aspects without neglect or restriction, without contradiction and contradiction. And the discourse achieved balance in the subtraction, away from exaggeration, and superstition, with realism and transparency at the same time, and we find that these two speeches have sponsored the most accurate details of the human soul, and treated and put a balance in the balance away from excessive and false beliefs.

We can also summarize this psychological discourse, which is found in the Qur'an and the Hadith, as superlative, because it is above the ability of human beings in the discourse of the soul and the treatment of its problems or in the payment of the best. These two speeches (Quranic and prophetic) have gathered all the components, temperament, tendencies, and desires of personality of human beings and gone into solving the problems by considering the situation and the future.

**Keywords:** Quran, Hadith, Discourse, Psychology, Education

## خطاب النفسي في القرآن الكريم والحديث النبوي

### ملخص

الخطاب في القرآن الكريم والحديث النبوي هما خطابان موجهان للإنسان، ولأجل مصلحة الإنسان، لذلك جاء هذان الخطابان شاملين لكل الجوانب المتعلقة بالإنسان، وليسما له نموذجاً يسير عليه، ويعمل بمقتضاه، من خلال علاقته مع نفسه ومع خالقه ومع محيطه المتمثل بالبشر وكذلك الطبيعة.

ولعل النقطة الأولى التي راعاها القرآن الكريم والحديث الشريف وبدأ بها، هي اصلاح الإنسان من الداخل، بداية من عقيدته وصولاً إلى نفسيته ومشاعره، لأن الإصلاح يبدأ من الداخل وصولاً إلى الخارج المتمثل بالسلوك.

تتبع أهمية البحث من كونه سيسلط الضوء على الخطاب (القرآني والنبوي) الذي يحاكي النفس البشرية بكل أصنافها، مراعيًا في ذلك سماتها وميولها ومشاعرها، وموجهاً لها من خلال التربية والإرشاد، مع مراعاة الجوانب النفسية الأخرى دون إهمال أو تضييق، ودون تناقض وتضاد. ومحققاً في نفس الوقت التوازن في الطرح، بعيداً عن الشطط والخرافة، بكل واقعية وشفافية، وسنجد أن هذين الخطابين قد راعيا أدق التفاصيل للنفس البشرية، فكان العلاج والطرح قمة في التوازن بعيداً عن الشطط والغلو.

كما يمكننا أن نصف هذا الخطاب النفسي الموجود في القرآني الكريم والحديث النبوي، بأنه فائق ( أحمد مختار، 2008، 3، 1753)، لكونه فوق قدرة البشر في خطاب النفس ومعالجة مشاكلها أو في دفعها للأفضل، فقد اجتمعت لهذين الخطابين ( القرآني والنبوي) الإحاطة بمكونات النفس وطباعتها ومشاربها، فجاءت الحلول لقضاياها مراعية ظرف الحال الآني لها، وكذلك الحالة المستقبلية لها، في حال استمرت تلك النفس بالأخذ من هذا المعين الدافق.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الحديث، الخطاب، النفس، التربية .

### مقدمة

إن الباحث في قضية النفس، سيجد دراسات كثيرة في ميادين كثيرة، وكل منها يتناول الموضوع من جهة اختصاصه، أو من جهة فكرية معينة.

وأغلب هذه الدراسات لم تصل إلى نتيجة راضية مقنعة، باستثناء الدراسات والأبحاث، التي استضاءت بنور القرآن الكريم وهدى السنة النبوية الشريفة، فقد وضعت هذه الدراسات الإسلامية وغيرها يدها على كنوز حقيقية من خلال القرآن والسنة، فلا تجد التناقض والتضاد فيها كما هو حال الدراسات الأخرى. وهذا لسبب رئيسي واحد، هو أن الدراسات الإسلامية اعتمدت على المنهج الرباني، منهج خالق البشر الذي قدر فهدى، والذي يعلم ما يصلح حال البشر أو يضرهم، في حين نجد أن الدراسات الأخرى قد تاهت في بحور لا شاطئ لها، فغرقت في بحور الفلسفات الاغريقية تارة، أو اعتمدت على مناهج تقوم على الإلحاد كمنطلق في نظرياتها، أو اعتمدت على نظريات مادية، وإلى غير ذلك مما لا يعد من المناهج التائهة، وهذا الكلام ليس من قبل التنظير بل من الحقيقة التي ستعرض من خلال النماذج القرآنية والحديث النبوي. ولكن يجدر بنا أولاً أن نحدد بعض المفاهيم الرئيسية للبحث.

### التعريف بمصطلحات البحث

الخطاب من "خطب: خاطبه أحسن الخطاب، وهو المواجهة بالكلام. وخطب الخطيب خطبة حسنة. وخطب الخاطب خطبة جميلة. وكثر خطابها. وهذا خطبها، وهذه خطبه وخطبته" (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، 1988، 255).

كما "يراد به أحياناً ( الكلام )، ويطلق على (توجيه الخطاب)، ويعني أن تتوجه إفادة المعنى إلى السامع، أي: الموجود القابل للفهم. وإذا أضيف إلى كلمة ( الشارع) فإنما يعني



عين ما أفاد، وليس توجيهه ما أفاد. ونعني بـ ( عين ما أفاد) أنه نفس المعاني التي تضمنتها الألفاظ والتراكيب" ( هيثم هلال ، 2008 ، 139).

وترجع أصالة مصطلح الخطاب في التراث الإسلامي " إلى إطلاقه على لفظ القرآن الكريم، فقد استخدم العلماء مصطلح ( الخطاب) في سياق التفسير والشواهد القرآنية والأدلة، ويرجع هذا الاختيار الدقيق إلى مصطلح الخطاب القرآني، خطاب الشارع الحكيم وخطاب الوحي والخطاب النبوي- الحديث- في قول علماء أصول الدين" (محمد عكاشة ، 2013 ، 17).

وقد "ورد مصطلح الخطاب في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾ (سورة ص: 38). وكذا في قوله تعالى: ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَنبَيَاةَ الْحِكْمَةِ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾ (ص: 20). وهو ما وقف عنده علماء التفسير والبلاغة باعتبار الإضافة هنا تحيل إلى مستوى عالٍ من مستويات التخاطب" ( جماليات الخطاب في النص القرآني، ص 73)، وهذا ما أكد عليه فخر الرازي بقوله: " وَلَمَّا بَيَّنَّ اللَّهُ تَعَالَى كَمَالَ حَالِ جَوْهَرِ النَّفْسِ النَّطْقِيَّةِ الَّتِي لِدَاوُدَ بِقَوْلِهِ: وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ أَرْدَفَهُ بَيِّنَانِ كَمَالَ حَالِهِ فِي النَّطْقِ وَاللَّفْظِ وَالْعِبَارَةِ فَقَالَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ وَهَذَا التَّرْتِيبُ فِي غَايَةِ الْجَلَالَةِ" ( أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي ، 26 ، 376 و أيوب بن موسى الحسيني القريني ، 1999 ، 1 ، 687).

أما مصطلح النفس فقد اختلف في تعريفها وأقسامها، وقد يعبر عن النفس بالروح، كما ذكر ابن عاشور: "وَالرُّوحُ: يُطْلَقُ عَلَى الْمَوْجُودِ الْخَفِيِّ الْمُنْتَشِرِ فِي سَائِرِ الْجَسَدِ الْإِنْسَانِيِّ الَّذِي دَلَّتْ عَلَيْهِ أَنَارُهُ مِنَ الْإِدْرَاكِ وَالتَّفَكِيرِ، وَهُوَ الَّذِي يَنْقُومُ فِي الْجَسَدِ الْإِنْسَانِيِّ حِينَ يَكُونُ جَنِينًا بَعْدَ أَنْ يَمْضِيَ عَلَى نُزُولِ النُّطْفَةِ فِي الرَّجْمِ مِائَةً وَعِشْرُونَ يَوْمًا" ( محمد الطاهر بن م بن عاشور، 1984 ، 15 ، 196).

أما وصفنا للخطاب القرآني والنبوي بالفائق ( انظر: أحمد مختار ، 2008 ، 3 ، 1753) ، فلأنه خطاب كامل متكامل متوازن، لم يستطع أحد من البشر أن يجاري هذا الخطاب، فلربما تكلموا عن جانب من جوانبه، لكن دون مراعاة الجوانب النفسية والإنسانية الأخرى، كما اجتمعت كلها في القرآن الكريم والحديث الشريف عناية ورعاية وتربية، ومن هنا كان التميز الحقيقي لهذا الخطاب ( القرآني والنبوي)، وظهر تفوقه على ما سواه، لذلك أطلقت عليه صفة الفائق.

### النفس وتقسيماتها في القرآن الكريم والحديث الشريف

قسم العلماء النفس في القرآن الكريم والحديث الشريف إلى أقسام وفق صفاتها، لكن أكثرهم يجعلون النفس مثل الروح أو يعبرون عن الأولى بالأخرى. فابن القيم الجوزية يقول:

"وَأَمَّا أَرْوَاحُ بَنِي آدَمَ فَلَمْ تَقَعْ تَسْمِيَّتُهَا فِي الْقُرْآنِ إِلَّا بِالنَّفْسِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ﴾، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾، وَأَمَّا فِي السَّنَةِ فَجَاءَتْ بِلَفْظِ النَّفْسِ وَالرُّوحِ" (شمس الدين ابن قيم الجوزي ، 1999 ، 145).

فبعضهم يرى أن أنواع النفس في القرآن الكريم على النحو التالي، ويقسمها بحسب أوصافها ( انظر: موقع مركز الإشعاع الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية)،  
( <https://www.islam4u.com> ):

1. النفس الأمارة: وهي التي تأمر الإنسان بالسيئات، و التي قال عنها القرآن الكريم: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (يوسف:53).

2. النفس اللوامة: وهي التي تندم بعد ارتكاب المعاصي و الذنوب فتلوم نفسها، كقوله تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة:2).

3. النفس المطمئنة: وهي النفس الآمنة التي لا يستفزها خوف و لا حزن و الواصلة إلى مرحلة الاطمئنان و الراحة و الطاعة التامة لأوامر الله و المشمولة بعناياته الربانية، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ﴾ (الفجر:27).

4. النفس الراضية: وهي النفس التي رضيت بما أوتيت، و التي قال عنها القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (الفجر:28).

5. النفس المرضية: ، وهي النفس التي رضي الله عزَّ و جَلَّ عنها و التي قال عنها القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (الفجر:28).

6. النفس الملهمة: وهي النفس التي ألهمها الله عزَّ و جَلَّ و التي قال عنها القرآن الكريم: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس:6).

كما يجدر بنا أن نخرج على ذكر الروح، لأن لها ارتباطاً بالنفس، وهنا سنجد أن بعضهم قدّم تقسيمات للروح، وأدرج النفس فيها، فجعل للروح خمسة أقسام: روح البدن، وروح القوة، وروح الشهوة، وروح الإيمان، وروح القدس. وجعل الأرواح الثلاثة الأولى (روح البدن وروح القوة وروح الشهوة) تمثل النفس التي ذكرت بالقرآن، وهي النفس المذمومة، وهي الروح التي تشترك فيها جميع الحيوانات البهيمية، أما الروح الرابعة (



روح الإيمان)، فهي روح التي يتميز بها الإنسان العاقل عن غيره من المخلوقات، وأما الروح الخامسة، فهي روح القدس، وهي التي تشمل روح الإيمان وروح القدس، وهي التي تميز الأنبياء والرسل والصالحين (فيصل غازي محمد، 2012، 2).

والروح في القرآن الكريم جاء ذكرها في قوله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) (الإسراء: 85)، " فَالَسَّائِلُونَ عَنِ الرُّوحِ هُمْ قُرَيْشٌ. وَقَدْ رَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَتْ قُرَيْشٌ لِيَهُودَ أَعْطُونَا شَيْئًا نَسْأَلُ هَذَا الرَّجُلَ عَنْهُ، فَقَالُوا: سَأَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ، قَالَ: فَسَأَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ" (محمد الطاهر بن عاشور، 1984، 15، 194).

وأما عن الروح في الحديث النبوي الشريف ما روي "في (صحيح البخاري) عن ابن مسعود أنه قال: بَيْنَمَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ فِي حَزْبٍ بِالْمَدِينَةِ إِذْ مَرَّ الْيَهُودُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَأَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ، فَسَأَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ فَأَمْسَكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَرُدِّ" (محمد الطاهر بن عاشور، 1984، 15، 195. وانظر: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، 2002، 1، 62).

كما نلاحظ أن ذكر النفس في أحاديث رسول الله ﷺ التي فيها قوله ﷺ: (والذي نفس محمد بيده)، هي إشارة إلى معنى الروح أيضا.

وبناء على ما سبق، يمكننا أن نستخدم مصطلح النفس مع تضمينه لمفهوم الروح، وهذا ما سيجري عليه البحث.

### الخطاب القرآني والنبوي للنفس البشرية

الخطاب القرآني "في تحدته للنفس الإنسانية حارب هذا الملل، وأقصاه عنها، وعمل على تجديد حياتها بين الحين والحين حتى إنه ليتمكنها أن تستقبل في كل يوم ميلادا جديدا: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه: 113). وإحداث الذكر هو تجديد معنويات الإنسان كلما صدئت على التعب ومس الذهول. أسلوب القرآن في هذا إجمال يربى على كل تقدير. إنه يخترق أسوار الغفلة، ويصل إلى صميم القلب، ثم يقفه راغبا أو راهبا بإزاء ما يريد" (محمد الغزالي، 2005، 109).

والخطاب القرآني هو خطاب "يسعى إلى إيصال الإنسان إلى السعادة في الدارين، وفي هذا المجال يمكننا التحدث عن مرتبتين للسعادة: سعادة تامة، وسعادة فوق التامة، أما السعادة التامة، فهي أن يكتسب الإنسان من الصفات الفاضلة ما يصير بها كاملا في ذاته، فإذا فرغ من هذه الدرجة انتقل إلى الدرجة الأعلى منها، وهي التي فوق التامة، وهي الاشتغال بتكميل الناقصين، وما ذاك إلا بتعليمهم العلم. وإلى الدرجة التامة أشار بقوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا...﴾ (فصلت:30)، وإلى الدرجة التي فوق التامة أشار بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ...﴾ (فصلت:33) (علي حسين فهد غاضب، 1412، 238).

أما عن قضية الأمن النفسي، فلم تكن بعيدة عن عناية القرآن الكريم في خطابه، حيث أولاه الخطاب القرآني عناية بالغة، لما لها من دور في حياة الإنسان وطمأنينته واستقراره و تحريره من القلق والخوف، ومنشأ هذا من ظلال الإيمان الذي يمنحه الاطمئنان والثقة بالله سبحانه وتعالى (انظر: أزهار يحيى قاسم، و أحمد عامر سلطان الأمن النفسي، ص3) ، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (28) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (29) وَادْخُلِي جَنَّاتٍ﴾ (الفجر:30) .

فالخطاب النفسي هو خطاب فائق يتسلل إلى النفس تسللا، وإن مر عبر البصر والسمع والعقل، لكن هذه الثلاثة الأخيرة، ليس لها دور سوى النقل. فخطاب النفس لغة لا يدركها إلا من فتح نوافذ عقله ليسمح لذلك المعنى أن يمر، فهو يحتاج للإرادة و الإصغاء، وأحيانا حتى لو لم يعرف المعاني و اللغة، وإنما وجدنا تجارب لكثيرين من الأجانب الذين لا يعرفون اللغة العربية أو يفهمونها، فعندما سمعوا القرآن كانوا لا يمتلكون تعبيراً سوى الارتياح لما سمعوه، وأنهم يشعرون بالسعادة من دون القدرة على التفسير أو التعبير عن شعورهم أو أسباب ذلك الارتياح.

"وأكبر السبب في ذلك أن القرآن الكريم ليس عن طبع إنساني محدود بأحوال نفسية لا يجاوزها، فهو يداور المعاني، ويرى الأساليب ويخاطب الروح بمنطقها من ألوان الكلام لا من حروفه، وهو يتألف الناس بهذه الخصوصية فيه، حتى ينتهي بهم مما يفهمون إلى ما يجب أن يفهموا" (مصطفى صادق الرافعي إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ص207).

ومن خطاب النفس نجد في قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء:44)، " كل الوجود يهمس في حس الزمان ذلك اللحن الخالد (وإن من شيء إلا يُسَبِّحُ). تلك لوحة: ليست من عالم الأوهام، بل من عالم الحقيقة، وليست من عالم الخيال بل من عالم الواقع، كم لفت القرآن إليها النظر، وكم خاطب فيها العقل .. عله يعين البصر، فاسمع وأنصت .. علك تفقه" (صالح أحمد الشامي، 1988، 203).

والآن لنقف وقفة مع مقطع من مقاطع القرآن، ولنصغي له بعيون القلب وأذان النفس، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلِتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الحشر 18) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ



الْفَاسِقُونَ (الحشر 19) لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ (20) لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (الحشر: 21).

وهنا يقول ابن عاشور: " وَلَمَّا كَانَ مَا تَضَمَّنَتْهُ السُّورَةُ مِنْ تَأْيِيدِ اللَّهِ إِيَّاهُمْ وَفَيْضِ نِعْمِهِ عَلَيْهِمْ كَانَ مِنْ مَنَافِعِ الدُّنْيَا، أَعْقَبَهُ بِتَدْكِيرِهِمْ بِالْإِعْدَادِ لِلْآخِرَةِ بِقَوْلِهِ: وَلِتَنْتَظِرُوا نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ أَي لِنَتَأَمَّلَ كُلُّ نَفْسٍ فِيمَا قَدَّمَتْهُ لِلْآخِرَةِ. وَجُمْلَةُ وَلِتَنْتَظِرُوا نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ، عَطْفٌ أَمْرٌ عَلَى أَمْرٍ آخَرَ. وَهِيَ مُعْتَرِضَةٌ بَيْنَ جُمْلَةٍ اتَّفَقُوا اللَّهُ وَجُمْلَةٍ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ. وَذِكْرٌ ( محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي التحرير والتنوير، ج 28، ص 110). " نَفْسٌ، إِظْهَارٌ فِي مَقَامِ الْإِضْمَارِ لِأَنَّ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ: وَانظُرُوا مَا قَدَّمْتُمْ، فَعَدَلَ عَنِ الْإِظْهَارِ لِقَصْدِ الْعُمُومِ أَي لِنَتَنْظِرُوا وَتَنْتَظِرُ كُلُّ نَفْسٍ. وَتَتَكَبَّرُ نَفْسٌ يُفِيدُ الْعُمُومَ فِي سِيَاقِ الْأَمْرِ، أَي لِنَتَنْظِرُ كُلُّ نَفْسٍ... وَأَطْلَقَ (غَدٍ) عَلَى الزَّمَنِ الْمُسْتَقْبَلِ مَجَازًا لِتَقْرِيبِ الزَّمَنِ الْمُسْتَقْبَلِ مِنَ الْبَعِيدِ لِمَلَازِمَةِ اقْتِرَابِ الزَّمَنِ لِمَفْهُومِ الْعَدِّ... وَتَتَكَبَّرُ (غَدٍ) لِلتَّعْظِيمِ وَالتَّهْوِيلِ، أَي لِغَدٍ لَا يُعْرَفُ كُنْهُهُ" (محمد الطاهر بن عاشور، 1984، 28، 111). "وَإِعَادَةُ وَاتَّفَقُوا اللَّهُ لِيُبَيِّنَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ فَيَحْصُلُ الرِّبْطُ بَيْنَ التَّغْلِيلِ وَالْمُعَلَّلِ إِذْ وَقَعَ بَيْنَهُمَا فَصْلٌ وَلِتَنْتَظِرُوا نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ. وَإِنَّمَا أُعِيدَ بِطَرِيقِ الْعَطْفِ لِرِيزَادَةِ التَّأَكِيدِ فَإِنَّ التَّوَكِيدَ اللَّفْظِيَّ يُؤْتِي بِهِ تَارَةً مَعْطُوفًا...

وَذَلِكَ أَنَّ فِي الْعَطْفِ إِيْهَامٌ أَنْ يَكُونَ التَّوَكِيدُ يُجْعَلُ كَالْتَّأْسِيسِ لِرِيزَادَةِ الْإِهْتِمَامِ بِالْمُؤَكَّدِ. فَجُمْلَةُ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ تَعْلِيلٌ لِلْحَثِّ عَلَى تَقْوَى اللَّهِ وَمَوْقِعٌ إِنَّ فِيهَا مَوْقِعُ التَّغْلِيلِ... أَرْدَفَ بِقَوْلِهِ: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ [الحشر: 19] أَي أَهْمَلُوا التَّقْوَى بَعْدَ أَنْ تَقَلَّدُواهَا كَمَا سَيَأْتِي أَنَّهُمُ الْمُنَافِقُونَ فَإِنَّهُمْ تَقَلَّدُوا الْإِسْلَامَ وَأَضَاعُوهُ قَالَ تَعَالَى: نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ [التوبة: 67]. وَفِي قَوْلِهِ: إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ إِظْهَارٌ اسْمِ الْجَلَالَةِ فِي مَقَامِ الْإِضْمَارِ، فَتَكُونُ الْجُمْلَةُ مُسْتَقْلَةً بِدَلَالَتِهَا أَمَّ اسْتِقْلَالٍ فَتَجْرِي مَجْرَى الْأَمْثَالِ وَلِتَرْبِيَةِ الْمَهَابَةِ فِي نَفْسِ الْمُخَاطَبِينَ.

(وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)، بَعْدَ أَنْ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَإِعْدَادِ الْعُدَّةِ لِلْآخِرَةِ أَعْقَبَهُ بِهَذَا النَّهْيِ تَحْذِيرًا عَنِ الْإِعْرَاضِ عَنِ الدِّينِ وَالتَّعَافُلِ عَنِ التَّقْوَى، وَذَلِكَ يُفْضِي إِلَى الْفُسُوقِ. وَجِيءَ" (محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي التحرير والتنوير، ج 28، 112) " فِي النَّهْيِ بِنَهْيِهِمْ عَنِ حَالَةِ قَوْمٍ تَحَقَّقَتْ فِيهِمْ هَذِهِ الصِّلَةُ لِيَكُونَ النَّهْيُ عَنِ إِضَاعَةِ التَّقْوَى مُصَوَّرًا فِي صُورَةٍ مَحْسُوسَةٍ هِيَ صُورَةُ قَوْمٍ تَحَقَّقَتْ فِيهِمْ تِلْكَ الصِّلَةُ وَهُمْ الَّذِينَ أَعْرَضُوا عَنِ التَّقْوَى. وَهَذَا الْإِعْرَاضُ مَرَاتِبُ قَدْ تَنْتَهَى إِلَى الْكُفْرِ الَّذِي تَلَبَّسَ بِهِ الْيَهُودُ وَالْإِسْلَامِ فِي أَوَّلِ سِنِيِّ الْهَجْرَةِ، وَظَاهِرُ الْمَوْصُولِ أَنَّهُ لَطَائِفَةٌ مَعْهُودَةٌ فَيَحْتَمَلُ أَنْ يُرَادَ بِ «الَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ» الْمُنَافِقِينَ لِأَنَّهُمْ كَانُوا مُشْرِكِينَ وَلَمْ يَهْتَدُوا لِلتَّوْحِيدِ بِهَدْيِ الْإِسْلَامِ فَعَبَّرَ عَنِ

النِّفَاقِ بِنِسْيَانِ اللَّهِ لِأَنَّهُ جَهْلٌ بِصِفَاتِ اللَّهِ مِنَ التَّوْحِيدِ وَالْكَمَالِ... وَقَدْ أَطْلَقَ نِسْيَانُهُمْ عَلَى التَّزْكِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ عَمْدٍ أَيْ فَتَسُوا دَلَائِلَ تَوْجِيدِ اللَّهِ وَدَلَائِلَ صِفَاتِهِ وَدَلَائِلَ صَدَقِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفَهُمْ كِتَابِهِ فَالْكَلامُ بِتَقْدِيرِ حَدْفِ مُضَافٍ أَوْ مُضَافَيْنِ.

وَمَعْنَى (أَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ) أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ فِي مَدَارِكِهِمُ التَّقَطُّنَ لِفَهْمِ الْهَدْيِ الْإِسْلَامِيِّ فَيَعْمَلُوا بِمَا يُنْجِبُهُمْ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ وَلَمَّا فِيهِ صَلَاحُهُمْ فِي الدُّنْيَا، إِذْ حَدَلَهُمْ بِدَبْدَبَةِ آرَائِهِمْ فَأَصْبَحَ الْيَهُودُ فِي قَبْضَةِ الْمُسْلِمِينَ يُخْرِجُونَهُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ، وَأَصْبَحَ الْمُنَافِقُونَ مَلْمُوزِينَ بَيْنَ الْيَهُودِ بِالْعَدْرِ وَنُقُضِ الْعَهْدِ وَبَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بِالْإِحْتِقَارِ وَاللُّعْنِ. وَأَشْعَرَ فَأَنَّ النَّسْبُ بِأَنَّ إِنْسَاءَ اللَّهِ إِيَّاهُمْ أَنْفُسَهُمْ مُسَبَّبٌ عَلَى نِسْيَانِهِمْ دِينَ اللَّهِ" (محمد الطاهر بن عاشور، 1984 ، 28 ، 113).

وفي هذا المقطع لسيد قطب تفسير لطيف، حاول فيه تصوير هذا الخطاب النفسي بعباراته، حيث يقول: "والتقوى حالة في القلب يشير إليها اللفظ بظلاله، ولكن العبارة لا تبلغ تصوير حقيقتها حالة تجعل القلب يقظاً حساساً شاعراً بالله في كل حالة . خائفاً متحرراً مستحياً أن يطلع عليه الله في حالة يكرها . وعين الله على كل قلب في كل لحظة . فمتى يأمن أن لا يراه؟!".

(ولتنتظر نفس ما قدمت لعد)، وهو تعبير كذلك ذو ظلال وإيحاءات أوسع من ألفاظه.. ومجرد خطوره على القلب، يفتح أمامه صفحة أعماله بل صفحة حياته، ويمد ببصره في سطورها كلها يتأملها وينظر رصيده بحسابه بمفرداته وتفصيلاته . لينظر ماذا قدم لعدده في هذه الصفحة . . وهذا التأمل كليل بأن يوقظه إلى مواضع ضعف ومواضع نقص ومواضع تقصير، مهما يكن قد أسلف من خير وبذل من جهد . فكيف إذا كان رصيده من الخير قليلاً، ونصيبه من البر ضئيلاً؟ إنها لمسة لا ينام بعدها القلب أبداً، ولا يكف عن النظر والتقليب!

ولا تنتهي الآية التي تثير كل هذه المشاعر حتى تلح على القلوب المؤمنة بمزيد من الإيقاع: (واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون) . . فتريد هذه القلوب حساسية ورهبة واستحياء . . والله خبير بما يعملون . .

وبمناسبة ما تدعوهم إليه هذه الآية من يقظة وتذكُّر، يحذرهم في الآية التالية من أن يكونوا (كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) . . وهي حالة عجيبة . ولكنها حقيقة . . فالذي ينسى الله يهيم في هذه الحياة بلا رابطة تشده إلى أفق أعلى، وبلا هدف لهذه الحياة يرفعه عن السائمة التي ترعى . وفي هذا نسيان لإنسانيته . وهذه الحقيقة تضاف إليها أو تنشأ عنها حقيقة أخرى، وهي نسيان هذا المخلوق لنفسه، فلا يدخر له زاداً للحياة الطويلة الباقية، ولا ينظر فيما قدم لها في الغداة من رصيد . ( أولئك هم الفاسقون) . . المنحرفون الخارجون .





وفي الآية التالية يقرر أن هؤلاء هم أصحاب النار، ويشير للمؤمنين ليسلكوا طريقاً غير طريقهم وهم أصحاب الجنة. وطريق أصحاب الجنة غير طريق أصحاب النار:

{لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة. أصحاب الجنة هم الفائزون}. لا يستويان طبيعة وحالاً، ولا طريقاً ولا سلوكاً، ولا وجهة ولا مصيراً، فهما على مفرق طريقين لا يلتقيان أبداً في طريق. ولا يلتقيان أبداً في سمة. ولا يلتقيان أبداً في خطة. ولا يلتقيان أبداً في سياسة. ولا يلتقيان أبداً في صف واحد في دنيا ولا آخرة. (أصحاب الجنة هم الفائزون). . . يُثبتُ مصيرهم، ويدع مصير أصحاب النار مسكوتاً عنه. معروفاً. وكأنه ضائع لا يعني به التعبير!" (سيد قطب، 2003، 5، 353).

وبعدها يأتي "الإيقاع الذي يتخلل القلب ويهزه؛ وهو يعرض أثر القرآن في الصخر الجامد لو تنزل عليه: {لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله}. وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون}. وهي صورة تمثل حقيقة. فإن لهذا القرآن لثقلاً وسلطاناً وأثراً مزلزلاً لا يثبت له شيء يتلقاه بحقيقته.

واللحظات التي يكون فيها الكيان الإنساني متفتحاً لتلقي شيء من حقيقة القرآن يهتز فيها اهتزازاً ويرتجف ارتجافاً. ويقع فيه من التغيرات والتحويلات ما يمثله في عالم المادة فعل المغنطيس والكهرباء بالأجسام. أو أشد.

والله خالق الجبال ومنزل القرآن يقول: {لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله}. (حشر 21). والذين أحسوا شيئاً من مس القرآن في كيانهم يتذوقون هذه الحقيقة تذوقاً لا يعبر عنه إلا هذا النص القرآني المشع الموحى.

{وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون}. (حشر 21). وهي خليقة بأن توظف القلوب للتأمل والتفكير" (سيد قطب، 2003، 5، 352).

أظن أن النفس بعد هذا السرد الراقى، والتوضيح الممتع، قد دخلت إلى علم الحقيقة الصحيح، دخلت إلى عالم ينبغي أن تكون فيه دائماً، حتى تأنس وترتاح بجواره، إنه الخطاب النفسي الفائق الذي فتق على لسان سيد قطب هذا التصوير الرائع، لتلك الحالة الشعورية النفسية الحقيقية لحالة الإنسان المؤمن، وهذا لا ينبغي لغير المؤمنين، الذين يستحيل أن يصلوا إلى هذا الشعور النفسي الرائع الممتع المريح بعيداً عن الإيمان.

فالخطاب النفسي هو هذا الخطاب الذي يراعي أدق التفاصيل في الأعماق النفس البشرية و يحميها ويرتقي بها من الغوض في أحوال الكربات والعقد النفسية، ففي قوله تعالى: {يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُونَ مِنْ قَوْمٍ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِنْ

نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (الحجرات: 11)

هذا النهي المطلق لكل أصناف السخرية التي تفعل في روح ونفس المستهزأ به ما لا يفعله السلاح، لأن آلامه تبقى تحرق النفس ببطء ولا يظهر ذلك الألم، ولو كابر صاحبها، فالسخرية فيها من الهدم للبنيان النفسي الشيء الكبير والعظيم الأثر. فبمجرد السخرية من الشخص يتأثر جسده من زيادة الضغط وغيره، ويبدأ بالغلجان النفسي الداخلي، محاولاً تجييش كل الإمكانيات لرد على السخرية، أو لاستعادة التوازن المفقود الذي أحدثته تلك السخرية، حقيقة أن السخرية تهدر طاقة الإنسان، حيث يقوم المستهزأ به على تسخير كل إمكانياته للرد على السخرية دون سواها، وفي هذا هدر حقيقي لطاقة الإنسان وإمكانياته، فبدلاً من استخدامها في ما يفيد، سيضطر لاستعمالها في ما لا يفيد، وهكذا فالتحريم والنهي عن السخرية ليس فقط من أجل الحفاظ على هدوء النفس وسكينتها، بل إلى أبعد من هذا وهو الاستفادة منها ومن إمكانياتها في ما ينفع.

لذلك يمكننا القول: إن القرآن كتاب هداية ونظام حياة، وأثره يتجاوز اللغة إلى ما بعد اللغة أو فوقها، لأنه تنزيل من رب العالمين، لكن يحتاج منا إلى الإقبال عليه .

ولعل بعضنا عندما يقرأ القرآن مرات عديدة تستوقفه آية، ويشعر أنه لم يقرأها قبل اليوم، رغم أنه قرأها مراراً. فلعل هذا يندرج تحت أن النفس تقطف من القرآن زهوراً ومعان لا تعطى إلا للمقبلين عليه ...

وفي هذا السياق يقول الرافعي: "والقرآن وإن كان لم يخرج عن أعلى طبقات اللغة، ولا برز عن وجوه العادة في تصريفها، غير أنه أتى بذلك من وراء النفس لا من وراء اللسان. فجعل من نظمه طريقة نفسية في الطريقة اللسانية، وأدار المعاني على سنن ووجوه تجعل الألفاظ كأنها مذهب هذه المعاني في النفس، فليس إلا أن تقرأ الآية على العربي أو من هو في حكمه لغة وبلاغة، حتى تذهب في نفسه مذهبها: لا تتخلف، على حين أن أكثر المعاني الإنسانية يجيء من النقص في السياسة البيانية، بحيث ترى نفس السامع أو القارئ هي التي تذهب فيه فتأخذ إلى جهة وتعديل على جهة، وتصعد في ناحية وتستبطن في ناحية أخرى، ولا يكون من شأنها أن تنقاد وتدعن، ولكن أن تكابر وتأبى أو تتصفح وتستدرك أو تستحسن وتزدري؛ لأن المعنى قد ألقى إليها في ألفاظ تقصر بحقيقته

النفسية في تركيبها ونظمها أو تضعف هذه الحقيقة، أو تلبسها بغيرها، أو تهمل تصورها لونهاً من الألوان، أو تجيء بها على الشبه والمحاكاة مما لا يبلغ الحق في تصورها والتنبيه عليها" (مصطفى صادق الرافعي إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص262)



فالصورة الفنية في الخطاب القرآني " تنثير الانفعالات المختلفة، من خوف ورجاء وحب وكره، وإقدام وإحجام ... لأن الله الذي أنزل القرآن الكريم، هو الذي خلق الإنسان، وهو أعلم بما يؤثر فيه، ويحرك نفسه لكي تستجيب" (عبد السلام أحمد الراغب، 2001، 417).

لذلك وجدنا أن الألفاظ في القرآن الكريم مرتبة ترتيباً يناسب المعاني في النفس وخطابها، وفي هذا قال الجرجاني: "من الطويل قِفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ" منزل قفا ذكرى من نبك حبيب، أخرجته من كمال البيان، إلى مجال الهديان، نعم وأسقطت نسبته من صاحبه، وقطعت الرّحم بينه وبين مُنشئه، بل أَحَلَّتْ أَنْ يَكُونَ لَهُ إِضَافَةٌ إِلَى قَائِلٍ، وَنَسَبٌ يَخْتَصُّ بِمَتَكَلِّمٍ، وَفِي ثَبُوتِ هَذَا الْأَصْلِ مَا تَعَلَّمَ بِهِ أَنَّ الْمَعْنَى الَّتِي لَهَا كَانَ هَذِهِ الْكَلِمَةُ بَيْتَ شِعْرٍ أَوْ فَصْلَ خُطَابٍ، هُوَ تَرْتِيبُهَا عَلَى طَرِيقَةِ مَعْلُومَةٍ، وَحُصُولُهَا عَلَى صُورَةٍ مِنَ التَّأْلِيفِ مَخْصُوصَةٍ، وَهَذَا الْحُكْمُ - أَعْنَى الْإِخْتِصَاصِ فِي التَّرْتِيبِ - يَقَعُ فِي الْأَلْفَافِ مَرْتَباً عَلَى الْمَعْنَى الْمَرْتَبَةِ فِي النَّفْسِ، الْمُنْتَظَمَةِ فِيهَا عَلَى قَضِيَّةِ الْعَقْلِ، وَلَا يُتَّصَرُّ فِي الْأَلْفَافِ وَجُوبٌ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ، وَتَخْصُصٌ فِي تَرْتِيبِ وَتَنْزِيلِ، وَعَلَى ذَلِكَ وَضِعَتِ الْمَرَاتِبُ وَالْمَنَازِلُ فِي الْجَمَلِ الْمَرْكَبَةِ. مرجع

كما أن الخطاب القرآني قد عالج كل الجوانب النفسية، فلم يترك جانباً من جوانبها إلا وطرقه بأسلوب يوازي مستوى الحالة، وي طرح لها العلاج المناسب، ويرتقي بها إلى مستويات عالية من السمو والراقي، ففي مجال الغضب، وهو حالة بشرية طبيعية تعترى الإنسان في لحظات معينة، جاء الخطاب القرآني معالجا لها بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا مَا يَنْزَعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (200) إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: 201)، " وَهَذَا الْأَمْرُ مُرَادٌ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْتِدَاءً وَهُوَ شَامِلٌ لِأُمَّتِهِ... مرجع

وَالنَّزْعُ النَّحْسُ وَالْغَرُزُ... وَإِطْلَاقُ النَّزْعِ هُنَا عَلَى وَسْوَسةِ الشَّيْطَانِ اسْتِعَارَةٌ: شَبَّهَ حَدُوثَ الْوَسْوَسةِ الشَّيْطَانِيَّةِ فِي النَّفْسِ بِنَزْعِ الْإِبْرَةِ وَنَحْوِهَا فِي الْجِسْمِ بِجَامِعِ التَّأْيِيرِ الْخَفِيِّ " (محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي التحرير والتنوير، ج 9، ص 229) " هَذِهِ الْإِسْتِعَارَةُ بَعْدَ نَزْوْلِ الْفُرْعَانِ حَتَّى صَارَتْ كَالْحَقِيقَةِ. وَالْمَعْنَى إِنَّ أَلْفَى إِلَيْكَ الشَّيْطَانُ مَا يُخَالِفُ هَذَا الْأَمْرَ بِأَنْ سَوَّلَ لَكَ الْأَخْذَ بِالْمُعَاقَبَةِ أَوْ سَوَّلَ لَكَ تَرْكَ أَمْرِهِمُ بِالْمَعْرُوفِ غَضَبًا عَلَيْهِمْ أَوْ يَأْسًا مِنْ هُدَاهُمْ، فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ لِيُدْفَعَ عَنْكَ حَرَجُهُ وَيَشْرَحَ صَدْرَكَ لِمَحَبَّةِ الْعَمَلِ بِمَا أَمَرْتَ بِهِ... فَأَمَرَ اللَّهُ بِدَفْعِ وَسْوَسةِ الشَّيْطَانِ بِالْعَوْدِ بِاللَّهِ، وَالْعَوْدُ بِاللَّهِ هُوَ الْإِلْتِجَاءُ إِلَيْهِ بِالِدُّعَاءِ بِالْعِصْمَةِ، أَوْ اسْتِحْضَارِ مَا حَدَّدَهُ اللَّهُ لَهُ مِنْ حُدُودِ الشَّرِيعَةِ" (محمد الطاهر بن عاشور، 1984، 9، 230).

وَهَذَا مِثْلُ اسْتِغْفَارِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي قَوْلِهِ: «إِنَّهُ لِيُغَانُ عَلَى قَلْبِي فَاسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً» (محمد الطاهر بن عاشور ، 1984 ، 9 ، 231).

"فَالشَّيْطَانُ لَا يَبْأَسُ مِنْ إِقَاءِ الْوَسْوَاسَةِ لِلْأَنْبِيَاءِ لِأَنَّهَا تَنْبَعُثُ عَنْهُ بِطَبْعِهِ، وَإِنَّمَا يَتَرَصَّدُ لَهُمْ مَوَاقِعَ خَفَاءٍ مَقْصِدِهِ طَمَعًا فِي زَلَّةٍ تَصْدُرُ عَنْ أَحَدِهِمْ، وَإِنْ كَانَ قَدْ عَلِمَ أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ إِغْوَاءَهُمْ، وَلَكِنَّهُ لَا يُفَارِقُهُ رَجَاءً حَمَلِهِمْ عَلَى النَّقْصِيرِ فِي مَرَاتِبِهِمْ، وَلَكِنَّهُ إِذَا مَا هَمَّ بِالْوَسْوَاسَةِ شَعَرُوا بِهَا فَدَفَعُواهَا، وَلِذَلِكَ عَلَّمَ اللَّهُ رَسُولَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْإِسْتِعَانَةَ عَلَى دَفْعِهَا بِاللَّهِ تَعَالَى" (محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي التحرير والتنوير، ج9، ص230. انظر: عبد السلام أحمد الراغب ، 2001 ، 263-264).

ومعلوم أن الشيطان يسعى دائما على إغواء ابن آدم وجعله يتصرف تصرفات خارجة عن دائرة المنهج الإسلامي، فقد يدفع الإنسان للغضب مثلا، و "إن للغضب تأثير شديد على الإنسان وعلى سلوكه ذهنيا وفكريا وجسميا، وتعثره تغيرات داخلية وخارجية تظهر ملامحها على تصرفات الفرد، مما يجعله يصدر أفعال رديئة يجوز فيها الغضب على نفسه وعلى الآخرين، وقد يكون للغضب جوانب إيجابية إذا وجه التوجيه الصحيح" (علاء الدين موسى إبراهيم أبو مصطفى ، 2009 ، 72) ، كما رأينا في الآية الكريمة السابقة.

وهناك بعض الباحثين تطرق إلى موضوع الخطاب الوجداني وجعله موازيا للخطاب النفسي، وهو الذي "يستهدف العواطف، ويدعوها لتكوين موقف محدد تجاه قضية مقصودة" (، زينب بشارة يوسف من أساليب التربية في القرآن الكريم، ص44). ففي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: 23)، " وَمَضْمُونِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ وَهُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ يُلِينُ قُلُوبَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ لِأَنَّ مَضْمُونَ الْجُمْلَةِ السَّابِقَةِ يُبِيرُ سُؤَالَ سَائِلٍ عَنْ وَجْهِ قَسْوَةِ قُلُوبِ الضَّالِّينَ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ فَكَانَتْ جُمْلَةُ اللَّهِ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ إِلَى قَوْلِهِ: مِنْ هَادٍ مُبَيَّنَّةٍ أَنَّ قَسَاوَةَ قُلُوبِ الضَّالِّينَ مِنْ سَمَاعِ الْقُرْآنِ إِنَّمَا هِيَ لِرَيْنِ فِي قُلُوبِهِمْ وَعُقُولِهِمْ لَا لِنَقْصٍ فِي هِدَايَتِهِ. وَهَذَا كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ [2]: هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ [البقرة: 6-7] ". (محمد الطاهر بن عاشور ، 1984 ، 23 ، 384).

والتأثير الوجداني النفسي نجده أكثر ظهورا في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بَانَ مِنْهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (82) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى



الرَّسُولِ تَرَىٰ أُعْيِيَهُمْ تَفِيضٌ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ) (المائدة: 83)، (تَرَىٰ أُعْيِيَهُمْ تَفِيضٌ مِنَ الدَّمْعِ)، (التوبة 92) هذا التأثير " الذي يلمس الوجدان، ويحرك المشاعر، وبفيض الدمع، يسمعه الذين تهيؤوا للإيمان، فيسارعون إليه خاشعين، ويسمعه الذين يستكبرون عن الإذعان، فيقولون: (إن هذا إلا سحر مبين)، (صافات 15) أو يقولون: ( لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون)، (فصلت 26) فيقرون بالإعجاز الغلاب من حيث لا يشعرون أو يشعرون" (انظر: سيد قطب ، 2004 ، 16. وانظر: عبد الله ناصح علوان ، 1992 ، 50-54-125-126).

كما أشار الخطاب القرآني إلى الحقيقة الصريحة الواضحة في أصل التغيير الحقيقي، ألا وهي النفس. يقول الله سبحانه وتعالى معلما للبشرية: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: 53)، ليوضح لهم ويفسر لهم أسباب ما حل بهم، "حين يلج في إظهار: ان مرد المشكلة، إلى ما بالنفس، وليس من الظلم الذي يحيق بالإنسان من الخارج، بل، من الظلم الذي ينزله الإنسان بنفسه. هذا هو لبُّ التاريخ، وسنة الاجتماع، الذي يقرره القرآن، وبإغفاله تظلم الحياة، وتنشأ الفلسفات المتشائمة الخانعة، أو الفلسفات المتسلطة المارقة. ومن أكبر الظلم الذي ينزله الإنسان بنفسه، أن لا يرى العلاقة التسخيرية، الموجودة بين الإنسان والكون والمجتمع ( الآفاق والأنفس)، فيهمل نفسه، ولا يضعها في المكان الذي يسخر الآفاق والأنفس على أساس السنن المودعة فيهما، وبناء على هذا يمكن أن نقول: (حتى يغيروا ما بأنفسهم)" (أنظر ، جودت السعيد ، 1989 ، 15. وانظر: محمد عكاشة ، 2013 ، 240-280-281). وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ ( الرعد: 13)، خطاب صريح لآلية التغيير. ومن جهة ثانية نلمح أن الدعوات التي تركت أثرها العميق في تاريخ البشرية، إنما بدأت تأثيرها على نفس الإنسان وفكره فغيرتهما، وكان هذا هو أحد أدواتها الفتاكة حقيقة، وما يزال حتى الآن. فالتغيير يخضع لقوانين وقواعد هي سنن الله سبحانه في النفس والمجتمع، فأما أن يستفيد المجتمع من هذه السنن ويرتقي بها، أو أن يهملها ويتخلف عنها (انظر: محمد عكاشة ، 2013 ، 221) ، ليعيش في جاهلية مطبقة ظالمة.

فقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، (أنفال 53) "وَالْإِشَارَةُ تُفِيدُ الْعِنَايَةَ بِالْمُخْبَرِ عَنْهُ، وَالْخَبَرُ. وَالنَّسِيبُ يَقْتَضِي أَنَّ آلَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا فِي نِعْمَةٍ فَغَيَّرَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمُ بِالنِّعْمَةِ، وَأَنَّ ذَلِكَ جَرَىٰ عَلَىٰ سُنَّةِ اللَّهِ أَنَّهُ لَا يَسْلُبُ نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا ذَلِكَ بِأَنْفُسِهِمْ... فَقَوْلُهُ: لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا مُؤَدِّنٌ بِأَنَّهُ سُنَّةُ اللَّهِ وَمُقْتَضَىٰ حِكْمَتِهِ، لِأَنَّ نَفْيَ الْكُونِ بِصِغَةِ الْمُضَارِعِ يَقْتَضِي تَجَدُّدَ النَّفْيِ وَمَنْفِيَّةً.

و «التَّغْيِيرُ» تَبْدِيلُ شَيْءٍ بِمَا يُضَادُّهُ فَقَدْ يَكُونُ تَبْدِيلُ صُورَةِ جِسْمٍ كَمَا يُقَالُ: غَيَّرْتُ دَارِي، وَيَكُونُ تَغْيِيرُ حَالٍ وَصِفَةٍ وَمِنْهُ تَغْيِيرُ الشَّيْبِ أَيْ صِبَاغُهُ، وَكَأَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعَيْرِ وَهُوَ

المخالف، فتغيير النعمة إبدالها بصددها وهو النقمة وسوء الحال، أي تبديل حالة حسنة بحالة سيئة... وما بأنفسهم موصول وصلته، والباء للملابسة، أي ما استقرّ وعلق بهم. وما صدق ما النعمة التي أنعم الله عليهم كما يؤذن به قوله: مغيراً نعمة أنعمها على قوم والمراد بهذا التغيير تغيير سببه. وهو الشكر بأن يبدلوه بالكفران" (محمد الطاهر بن بن عاشور، 1984، 10، 45).

فالخطاب القرآني "من جانب، يقرر عدل الله في معاملة العباد؛ فلا يسلبهم نعمة وهبهم إياها إلا بعد أن يغيروا نواياهم، ويبدلوا سلوكهم، ويقلبوا أوضاعهم، ويستحقوا أن يغير ما بهم مما أعطاهم إياه للابتلاء والاختبار من النعمة التي لم يقدرها ولم يشكروها. ومن الجانب الآخر يكرم هذا المخلوق الإنساني أكبر تكريم، حين يجعل قدر الله به ينفذ ويجري عن طريق حركة هذا الإنسان وعمله؛ ويجعل التغيير القدر في حياة الناس مبنياً على التغيير الواقعي في قلوبهم ونواياهم وسلوكهم وعملهم، وأوضاعهم التي يختارونها لأنفسهم. . ومن الجانب الثالث يلقي تبعة عظيمة - تقابل التكريم العظيم - على هذا الكائن. فهو يملك أن يستبقي نعمة الله عليه" (سيد قطب، 2003، 2، 153) "ويملك أن يزداد عليها، إذا هو عرف فشكر؛ كما يملك أن يزيل هذه النعمة عنه إذا هو أنكر وبطر، وانحرفت نواياه فانحرفت خطاه.

وهذه الحقيقة الكبيرة تمثل جانباً من جوانب «التصور الإسلامي لحقيقة الإنسان»؛ وعلاقة قدر الله به في هذا الوجود؛ وعلاقته هو بهذا الكون وما يجري فيه ...

كذلك تصور هذه الحقيقة ذلك التلازم بين العمل والجزاء في حياة هذا الكائن ونشاطه؛ وتصور عدل الله المطلق، في جعل هذا التلازم سنة من سننه يجري بها قدره، ولا يظلم فيها عبد من عبده. " (سيد قطب، 2003، 2، 153).

ومن الخطاب النفسي النبوي الفائق ما جاء "عن أبي أمامة أن فتى شاباً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أتأذن لي في الزنا: فصاح القوم به وقالوا: مه مه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أقره وادنه فدنا حتى كان قريباً من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتحبه لأمك فقال: لا يا رسول الله جعلني فداك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتحبه لأمك فقال: لا يا رسول الله جعلني فداك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا الناس يحبونه لأمهاتهم قال: أفتحبه لا بنتك قال: لا والله يا رسول الله جعلني فداك قال: لا والله يا رسول الله جعلني فداك قال: لا والله يا رسول الله جعلني فداك قال: فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده عليه ثم قال: اللهم اغفر ذنبه و طهر قلبه و حصن فرجه قال:



فكان لا يلتفت إلى شيء بعد" (أنظر ، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ، 1410 ، 4 ، 362 ، رقم: 5415 . وانظر: أيضا جنان محمد مهدي ، 2013 ، ص 247).

إن القارئ المتأمل لهذا الحديث الشريف، والناظر لخطاب النبي صلى الله عليه وسلم، ليدرك أنه أمام هامة عالية، وشخصية فريدة، ذات نظر ثاقب، وبعد نظر، وإنسانية رحيمة، لا ينطق عن هواه في شيء.

هذا الشاب الذي ملأ الإسلام جوانب حياته كلها، لكن بقي ثغرة واحد لم تسد بعد، إنها تلك الشهوة والرغبة في الزنا، تلك الشهوة المتقدة التي لا يطفئها إلى الإيمان الحقيقي،

فهذا الخطاب النبوي يمثل أرقى وأعلى شفافية عرفتها البشرية، وهو أرقى خطاب منطقي يحاكي العقل، وفوق هذا كله استطاع هذا الخطاب ان يتغلغل في نفس المخاطب ( الشاب) ويبحث عن تلك القيم المغروسة في نفس الشاب ويحركها لمعالجة تلك الشهوة التي تقودها النفس الامارة بالسوء، وتدفعه لها دفعا، وتحثه على إشباعها. فحرك النبي تلك القيم وخاصة النخوة الفطرية والإنسانية في نفس الشاب، محاولا من خلال هذا التسلسل المنطقي النفسي في الحوار أن يعزز قيمة النخوة والحفاظ على العرض، أن يمحو تلك الفكرة ويقضي على تلك الشهوة.

وخطاب النبي ﷺ لم يبدأ بتحريم ذلك الطلب ولم يذكر التحريم أبدا، بل وجهه التوجيه السليم دون أوامر، مع ان النبي لو امره مباشرة فسيستجيب لا محالة، لكن النبي أراد ان يعطينا نموذجا في الخطاب النفسي المؤثر، الذي يصيب الهدف ولا يخطئه أبدا، ألا وهو قراءة الآخر (المخاطب)، ومعرفة ميوله ورغباته ودوافعه، ولم يكتبها أبدا بل وجهها ورباها، كما دعانا إلى فهم المرحلة العمرية وخصائصها، وطرق الوصول إليها من خلال معرفة المفاتيح لتلك النفوس.

ولعل الاصغاء للآخر هو أول خطوات تفريغ الشحنة العارمة الهائجة، ثم يأتي دور المربي في استخدام الخطاب المناسب، في الزمن المناسب، بالألفاظ المناسبة، بالطريقة المناسبة، لذلك جاء أسلوب النبي ﷺ استفهاميا، باحثا عن قيم الشاب وأفكاره، لينفذ من خلالها إلى المحرك الرئيسي في نفس الشاب، ليستخدمه في علاج تلك الظاهرة.

ولم يقف النبي ﷺ عند حدود الحوار بصيغة السؤال، بل احترمه ولم يسمح للمجتمع أن ينهره أو يزره عن قوله وطلبه، بل احترم النبي الكريم الرحيم شخصيته وإنسانيته وصدق طلبه، فلم ينهره هو أيضا، بل كان كالأم التي احتضنت ولدها الثائر الهائج لتهدئه وتلجم اندفاعه وتربيته.

ولعل ردة فعل الصحابة رضوان الله عليهم، هي ردت فطرية طبيعية للبشر والمجتمع المحيط المحافظ، وهي تعبير صادق وفطري عن النخوة والرجولة، وهذا موجود في كل مجتمع نظيف.

لكن المجتمع النظيف الذي بناه النبي ﷺ، مجتمع شفاف لا مكان فيه للنفاق ولا الرياء، ولن تجد للتملق فيه نصيباً، وهو مجتمع فريد صاحب نبوة فريدة.

وفي حديث "عَنْ أَبِي ذَرٍّ - رضي الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِيمَا رَوَى عَنْ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَّهُ قَالَ "يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاسْتَطْعَمُونِي أَطْعَمَكُمْ يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ فَاسْتَكْسُونِي أَكْسَكُمْ يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ تُخْطِئُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا فَاسْتَغْفِرُونِي أَغْفِرْ لَكُمْ يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضُرِّي فَتَضُرُّونِي وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّتُمْ كَانُوا عَلَى اتَّقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّتُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّتُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُونِي فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مَسْأَلَتَهُ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِمَّا عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمِخْيَطُ إِذَا أُدْجِلَ الْبَحْرَ يَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيهَا لَكُمْ ثُمَّ أُوْفِيكُمْ بِهَا فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ" قال سَعِيدٌ كَانَ أَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيُّ إِذَا حَدَّثَ بِهَذَا الْحَدِيثِ جَثًّا عَلَى رُكْبَتَيْهِ." ( أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني ، 1987 ، 2 ، 483 ، رقم 1828).

عند قراءتنا لهذا الخطاب القدسي قراءة متأنية، سنجد أن إضافة الله للمخاطبين إلى نفسه سبحانه وتعالى، من خلال مناداتهم بـ (يا عبادي)، هذا النداء الذي فيه من التحبيب من الله لخلقه يجعل النفس المقبلة تزيد في إقبالها، وكذلك النفس المحجمة عن الإيمان، بمجرد اصغائها ستتأثر وتصغي لهذا النداء، هذا النداء الذي يدخل للقلوب محاكيا النفس من قريب، فهذا الخطاب بكل مضامينه يبعث في النفس الراحة والاستقرار والاتزان، وذلك بمجرد جعل القلب يصغي لهذا النداء الخالد.

من خصائص الخطاب النفسي في القرآن الكريم والحديث الشريف

يمكننا أن نذكر بعض تلك الخصائص على النحو الآتي:





- 1- الخطاب النفسي الفائق في القرآن الكريم والحديث الشريف، خطابان اجتمعت لهما كل مقومات الخطاب المتصور والمتخيل، وذلك في أدق تفاصيله، و بأبلغ بيان عرفته البشرية.
- 2- الخطاب النفسي في القرآن الكريم والحديث الشريف، هو نموذج راقى ومثالي لأي تجربة بشرية تحاول الارتقاء والتطور على كل الأصعدة.
- 3- الخطاب النفسي في القرآن الكريم والحديث الشريف، فيه من الجوانب الإنسانية ما لا يمكن احصاؤه في هذه الوريقات، فقد اهتم بالإنسان قبل ولادته وحتى بعد مماته.
- 4- لا يمكن للبشرية أن تسعد في حياتها بعيدا عن هذا المنهج الإلهي في خطاب النفس، وبعدها عنه، تكون قد حكمت على نفسها بالموت والحياة الضنك، وخاصة عند ركونها للقوانين الوضعية. فهي في حالة عوز حقيقي له.
- 5- الخطاب النفسي الفائق في القرآن الكريم والحديث الشريف، هو خطاب لا يحده زمن الأشخاص المخاطبين أو شخصيتهم، بل هو خطاب مستمر مستقبلي ممتد إلى كل نموذج بشري قادم، فهو قالب يستوعب كل النماذج البشرية القادمة، وهذا من أسرار الإعجاز في القرآن والسنة.
- 6- اللغة العربية كانت الحامل العملاق والأمين لتلك المعاني المرادة من الخطاب النفسي الفائق، وهذا ما لا نجده في لغة أخرى أبدا.

#### خاتمة

وهكذا نلاحظ أن الخطاب النفسي الفائق في القرآن الكريم والحديث الشريف، قد خاطبا النفس البشرية خطابا لا يمكن لبشر مهما أوتي من العلم والمعرفة، أن يحيط بكل جوانب هذا الخطاب الشامل الكامل المتكامل المتوازن، فهو بخطابه لها لم يهمل الجوانب الأخرى، أو ينساها، بل راعى كل الاحتمالات الممكنة الأخرى، كما وجدنا أنه قد اختار اللفظة المناسب باعتباره الوعاء الحاوي للمعنى المراد، فأحكم نظمه في سياقه الخاص بالآية الكريمة، وسياقه العام ضمن القرآن الكريم، وكذلك الأمر في الحديث الشريف، فقد راعى السياق الخاص بالحديث، والسياق العام للمنهج الإسلامي العام، وكلاهما (القرآن الكريم والحديث الشريف) قد اعتنى بالظروف المحيطة بتلك النفس البشرية، دون إهمال أو تشديد أو تضيق أو إكراه، فقد حملا في طياتهما العلاج والتربية لها، ورسم لها طريقها عبر هذه الحياة للوصول إلى الآخرة بسلام.

وهذه النماذج التي عرضها البحث هي عبارة عن فيض من غيظ، وقطرات من محيط، لم يستطع البحث أن يعطي نماذج أكثر لضيق المقام وعظم الموضوع، فهو بحث جدير بأن تفرد له دراسات أكاديمية متخصصة، للكشف عن أسرارها، والاستفادة من توجيهاته، بما يصلح حالنا.

**KAYNAKÇA**

Abdulazim b. abdukcavi b. Abdullah Ebu Muhammed Zekiyyüddin el-Münzirî. (1987). Muhtasaru Sahihi Müslim (el-İmam ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşayrî en-Nisaburî) tahkik: Muhammed Nasirüddin el-Elb3anî 6. T, el-Mektebü'l-İslamiyyu, Beyrut.

Abdullah Nasih Ulvân. (1992). Terbiyyetü'l-Evlâdi fi'l-İslam, 21. T, Darü's-Selami li't-Tab'i ve'n-Neşr.

Abdusselam Ahmed er-Râğıb. (2001). Vazifetü's-Sureti'l-Feniyyeti fi'l-Kur'an, 1. T, Füssilet li'd-Dirâsâti ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, Haleb.

Abdusselam Ahmed er-rağıb. (2017). et-Ta'rifu bi'l-İslam el-Mefhumu ve'l-Menhec, 1. T, Darü'l-Fürkân li'l-Lüğati.

Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Hurâsânî, Ebu bekr el-Beyhakî. (1988). Allaka aleyhi ebu Abdullah es-Said el-Menduh, el-Âdâbu li'l-Beyhakî, Müessesetü'l-Kütübi's-Sakafiyyeti, 1. T, Beyrut.

Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer. (2008). Mu'cemü'l-Luğati'l-Arabiyyeti el-Mu'asira, 1. T, Alemü'l-Kütüb.

Alaüddin Musa İbrahim ebu Mustafa. (2009). Maalimü't-Terbiyyeti'l-Vicdâniyyeti fi'l-Kur'ani'l-Kerimi ve's-Sünneti'n-Nebeviyyeti, Risaletü Macister, el-Camiatü'l-İslamiyye, Ğazza.

Ali Hüseyin Fehd Ğâdib. (1412). el-Mefâhimü't-Terbeviyyetu İnde'l-İmâm Fahrüddin er-Râzî Min Hilâli Kitâbihi et-Tefsirü'l-Kebir el-Müsemmâ bi- Mefâtihi'l-Ğayb, Risaletu Macister, Camiatu Ümmi'l-Kürâ, Mekke.

Cevdet es-Said, Hatta Yuğayyirû mâ bi-Enfusihim, 8. T, Beyrut, 1989.

Cinan Muhammed Mehdî el-Ukaydî. (2003). Lüğatü'l-Hikmeti ve İknâü'l-Muhatabi fi- Uslubi'l-Hitabi'n-Nebeviyyi, Camiatu Bağdat, Külliyyetü't-Terbiyyeti li'l-Benat, Kısmü'l-Lüğati'l-Arabiyyeti, el-Adedü'l-Has 2, es-Senetü's-saniyye.

Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî er-Râzî el-mulakkab bi-Fahrüddin er-Râzî Hatibü'r-Rey. (1420). Mefatihü'l-Ğayb (et-Tefsirü'l-Kebir) Daru İhyai't-Türasi'l-Arabiyyi, 3. T, Beyrut.



Ebu Abdurrahman Muhammed Nasirüddin el-Elbânî. (2002). Muhtasarı Sahihî'l-İmam el-Buhârî, Mektebetü'l-Ma'ârifî li'n-Neşri ve't-Tevzi' 1. T, Riyad.

Ebu bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî. (1420). Şu'abü'l-İmân, tahkik: Muhammed es-Said Bisyûnî Zağlûl, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. T, Beyrut.

Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez\_zemahşerî, (1998) Esasü'l-Belağeti, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, Beyrut.

Eyyub b. Musa el-Hüseyinî el-Kureymî el-Kefevî ebü'l-Bekâ el-Hanefî. (1999). el-Külliyât Mucemün fi'l-Müstalahati ve'l-Fürûki'l-Luğaviyyeti, Tahkik: Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut.

Ezhâr Yahya Kasım ve Ahmed Amir Sultan. (2008.). el-Emnü'n-Nefsî Ledâ Talibati Külliyyeti't-Terbiyyeti li'l-Benati fi-Davi'l-Kur'ani'l-Kerim, Mecelletü Ehbâsi Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-Esasiyyeti, Camiatu Musul, mücellid 8, el-Aded: 1.

Faysal Ğazî Muhammed. (2012). el-Ferku Beyne'n-Nefsi ve'r-Ruhi, Camiatu Bağdad, Külliyyetü'l-Ulûm.

Heysem Hilal. (2003). Mu'cemu Mustalahi'l-Usul, 1. T, Darü'l-Ceyl, Beyrut.

Lütfî Fikrî Muhammed el-Cevdet. (2014). Cemaliyatü'l-Hitabi Fi'n-Nassi'l-Kur'aniyyi, 1. T, Müessesetü'l-Muhtar li'n-Neşri ve't-Tevzi'.

Mevkiu (Merkezu İş'âi'l-İslamî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhusi'l-İslamiyye) <https://www.islam4u.com>

Muhammed b. Ebubekr b. Eyyub b. Said Şemsüddin İbnülkayyim el-Cevzî. (2000). er-Ruhu fi'l-Kelami Ala-Arvahi'l-Emvati ve'l-Ahyai bi'd-Delaili Mine'l-Kitabi ve's-Sünneti, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, Beyrut.

Muhammed -el-Ğazalî. (2005). Nazaratün fi'l-Kur'an, 6. T, Nahdatu Mısır.

Muhammed et-Tahir b. Muhammed et-Tahir b. Aşûr et-Tunusî. (1984). et-Tahriru ve't-Tenvîr (Tahrirü'l-Mana's-Sadid ve Tenvirü'l-Akli'l-Cedîd Min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecid) ed-Dârü't-Tunusiyyetu li'n-Neşri ve't-Tevzi' Tunus.

Muhammed Ukkâşe. (2013). Tahlilü'l-Hitabi Fî-Dav'i Nazariyyeti Ahdasi'l-Luġati Diraseten Tatbikiyyeten Li-Asalibi't-Te'siri ve'l-İknâi'l-Hücâciyyi Fî'l-Hitabi'n-Neseviyyi Fî'l-Kur'ani'l-Kerim, 1. T, Darü'n-Neşri li'l-Camiât, Kahire.

Mustafa Sadik er-Râfi. (1973). İ'câzü'l-Kur'ani ve'l-Belġatün'Nebeviyyetu, 9. T, Darü'l-Kütübi'l-Arabiiyeti, Beyrut.

Salih Ahmed eş-Şamî. (1988). et-Terbiyyetü'l-Cemaliyyetu Fî'l-İslam, 1. T, el-Mektetü'l-İslamiyye.

Seyyid Kutub. (2004). et-Tasvîrü'l-Feniyyu Fî'l-Kur'ani'l-Kerim, Darü's-Şürûk, 17. T.

Seyyid Kutub. (2003). Fî Zilâli'l-Kur'an, Darü's-Şürûk, 32. T.

Zeyneb Beşşâre Yusuf. (1432). Min-Asalibi't-Terbiyyeti Fî'l-Kur'ani'l-Kerim, Risaletu Macister, Camiatü'l-Medine el-Alemiyye.





*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.123-146.  
Geliş tarihi: Temmuz 2019  
Kabul tarihi: Ağustos 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## موقف الشعراء العراقيين من احتلال الغرب للوطن العربي بداية القرن العشرين

Alan Maarouf SALIH\*

### خلاصة

يتناول هذا البحث موضوع احتلال الغرب في بداية القرن العشرين للدول العربية وموقف الشعراء العراقيين من هذا الاحتلال، ومن هنا أتطرق أولاً إلى موضوع الاحتلال في العراق وموقف الشعراء والعلماء منه عبر التاريخ، ثم أركز على ثلاث محاور؛ المحور الأول: دعوة الشعراء العراقيين الى وحدة الأمة الإسلامية واجتماع الكلمة تحت مظلة الخلافة العثمانية، إلى أن انشبت حرب العالمية الأولى أظفارها في الدولة العثمانية وادلعت الحرب فانشقت الدولة إلى دول محتلة تحت حكم الانتداب الغربي.

المحور الثاني: دعوة الشعراء إلى الوحدة العربية والنهوض والثورة ضد الاحتلال الغربي في جميع أنحاء الوطن العربي ونتطرق إلى الثورة الفلسطينية كأمودج.

المحور الثالث: الدعوة إلى الوحدة داخل العراق والثورة ضد الاحتلال البريطاني. ثم أشرع في البحث عن موضوع الثورة العراقية الكبرى المعروفة بثورة العشرين ضد الاحتلال البريطاني ودور الشعراء في هذه الثورة، وأتحدث أيضاً عن حصائد هذه الثورة والأضرار التي ألحقها الثوار بالإنجليز، ثم أنتقل بالكلام إلى ما أصاب الشعراء من الظلم والأذى في سبيل استقلال المسلمين وإخراج المستعمرين في بلدانهم. هكذا نوضح دور الشعراء العراقيين من هذه الحروب والوقائع كيف تعاملوا معها من خلال الأدب شعره ونثره، وكيف أثروا على المجتمع العربي والإسلامي.

**الكلمات المفتاحية:** الشعراء العراقيون، احتلال الغرب، الوطن العربي، الخلافة العثمانية، ثورة العشرين.

\* Arş. Gör. Süleymaniye Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Araştırma/Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. E-Posta; alan.maarouf@univsul.edu.iq



## IRAKLI ŞAIRLERİN 20. YÜZYIL BAŞLARINDA BATILI GÜÇLERİN ARAP TOPRAKLARINI İŞGALİ KARŞISINDAKİ TUTUMU

### ÖZET

Bu araştırma 20. Yüzyıl başlarında Arap ülkelerine gerçekleştirilen batı işgali ve Iraklı şairlerin işgale karşı tutumlarını konu alır.

Ben de burada öncelikle Irak işgalini ve şair ve edebiyatçıların tarih boyunca işgale karşı duruşlarını ele aldım ayrıca üç eksene odaklandım. Birinci Eksen: Iraklı şairlerin ümmetin birliğine çağrısı ve Osmanlı halifeliği şemsiyesi zemini altında toplanmaya söz birliği etmesi ta ki birinci dünya savaşının tırnaklarını Osmanlı topraklarına geçirip savaşın başlaması ve devleti batı mandası altında parçalanmış işgal ülkesine dönüştürmesine kadar.

İkinci Eksen: Şairlerin batı işgaline karşı Arap birliğine, ilerlemesine ve devrime Arap diyarının her yerinde yaptığı çağrısı ve Filistin devriminin buna örnek teşkil etmesi.

Üçüncü Eksen: Irak devleti içerisinde birlik ve İngiltere işgaline karşı devrim çağrısı. Bu çalışmamda 20. Devrim olarak bilinen İngiltere işgaline karşı gerçekleştirilen büyük Irak devrimine ve Şairlerin devrimdeki rolüne değinmek isterim. Ayrıca bu devrimin semerelerinden ve isyancıların İngilizlere verdiği Zararlardan da bahsetmek istedim. Aynı zamanda şairlerin sömürgecileri ülkelerinden çıkarmak ve Müslümanların bağımsızlığı yolunda gördükleri eziyet ve zulme de değinmek isterim. Böylece Iraklı şairlerin bu savaşlar ve olaylar karşısındaki rolünü, şiir ve nasırla işgale karşı nasıl davrandığını, Arap ve Müslüman toplumunu nasıl etkilediğini açıklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Iraklı Şairler, Batı işgali, Arap vatanı, Osmanlı Halifeliği, 20. Devrim.

### مقدمة

قد استطاع المستعمرون أن يبسطوا نفوذهم على أجزاء الوطن العربي جزءاً بعد جزء وأن يفتسموه فيما بينهم، فكان هذا الوطن الكبير ضحية لتنافس الدول الأوروبية فيما بينها وانتزاعه من أيدي العثمانيين، وقام الاستعمار الغربي لدولنا العربية بتقسيمها تقسيماً غير معهود من قبل في العصور الإسلامية، لبسط نفوذهم على ما أرادوا، فوعدوا وعهدوا بوعود وعهود مزيفة، فما انكشفت خدعة الاستعمار بدأت الثورات في البلدان العربية واحدة تلو الأخرى، وانتفضت الشعوب العربية في جميع أجزاء الوطن العربي ضد الاحتلال، وقد ساهم الشعراء في جميع الثورات الفكرية والسياسية والاجتماعية، وكان لهم تأثير كبير على



ساحة الثورة ضد الاستعمار الأجنبي في بلداننا. وعلى الدفاع عن الدولة العثمانية، وبعد إلغائها وعدم قدرتها على المحافظة على كيائها الذي كانت عليه لجملة من الأسباب، فقد بدأ الشعراء بنظم أشعارهم بوجه جديد يطلبون الاستقلال ومطاردة المستعمر والثورة ضده.

كان شعراء العراق من ذوي الخبرات في موضوع الاحتلال، إذ ما زالت عليه مآثر احتلال المغول والتتار لها وما ظهر فيه من الفساد على أيديهم، وأريد أن أرجع إلى التاريخ حيث احتل العراق على يد المغول، وكانت واقعة بغداد، وقتل الخليفة العباسية من أعظم الوقائع وكان لهذه الحوادث صدى واسع في العالم العربي والإسلامي ونعاهها الشعراء والعلماء آنذاك ونكتفي هنا بإشارة إلى قصيدة للشاعر العراقي الشيخ شمس الدين الكوفي<sup>1</sup> الذي رأى بنفسه هذه البلايا والمحن والمصاعب والمصائب، وكان مطلعها:

عندي لأجل فراقكم آمم فالأم أعدل فيكم وألم  
(صلاح الدين، 1974م، ج 2 ص 233)

إلى آخر القصيدة.

فشعرائنا ما نسوا هذه الأشعار والخطب التي ورثوها من أجدادهم عند احتلال هولاء لبيدغداد والتي ما زالت صوتها يرن في آذانهم، بل هم أيضا قاموا بترديدها بأشكال وألوان جديدة مثل قصيدة هولاء<sup>2</sup> والمستعصم<sup>3</sup> لمعروف الرصافي<sup>4</sup>؛ إذ يبدأ بذكر الحرب وعزة المسلمين والخلافة العباسية وقوتهم التي أخذوها بالوحدة ونصرتهم بالسيف والكتب،

<sup>1</sup> محمود بن أحمد بن عبد الله بن داود بن محمد بن علي الهاشمي الحنفي شمس الدين الكوفي. 1226 - 1276 م، كان أديباً فاضلاً عالماً شاعراً. ولي التدريس بالمدرسة التشيشية، وخطب في جامع السلطان ببغداد، ووعظ في باب بدر. انظر: (صلاح الدين محمد 1974م، ج 4 ص 102).

<sup>2</sup> هولاء: هو الذي أسر المستعصم بالخدعة، ثم قتله وامتلك بغداد بعد أن قتل ما لا يحصى من العلماء والصلحاء وعامة الأهلين.

<sup>3</sup> المستعصم: هو آخر خلفاء بني العباس وكان ضعيف الرأي، قد غلب عليه أمراء دولته؛ لسوء تديبره.

<sup>4</sup> معروف بن عبد الغني البغدادي الرصافي: 1877 - 1945 م، شاعر العراق في عصره. من أعضاء المجمع العلمي العربي (بدمشق) أصله من عشيرة الجبارة في كركوك، ولد ببغداد، ونشأ بها في (الرصافة) وتلقى دروسه الابتدائية في المدرسة الرشيدية العسكرية، ولم يحرز شهادتها. وتتلذذ لمحمود شكري الألوسي في علوم العربية وغيرها، زهاء عشر سنوات. واشتغل بالتعليم. ونظم أروع قصائده، في الاجتماع والثورة على الظلم، قبل الدستور العثماني. ورحل بعد الدستور إلى الأستانة، فعين معلماً للعربية في المدرسة الملكية. وانتخب نائباً عن (المنتفق) في مجلس (المبعوثان) العثماني. وهجا دعاة (الإصلاح) و (اللامركزية) من العرب. وانتقل بعد الحرب العامة الأولى (سنة 1918) إلى دمشق. ثم عين أستاذاً للأدب العربي في دار المعلمين بالقدس، فأقام مدة. وعاد إلى بغداد فعين نائباً لرئيس لجنة (الترجمة والتعريب) ثم أصدر جريدة (الأمل) يومية (سنة 1923). له كتب، منها (ديوان الرصافي) جزآن، و (دفع الهجنة) رسالة في الألفاظ العربية المستعملة في اللغة التركية وبالعكس، و (دفع المراق في لغة العامة من أهل العراق)، و (رسائل التعليقات) في نقد كتاب النثر الفني، و (نفع الطيب في الخطابة والخطيب) و (محاضرات الأدب العربي) جزآن، و (تمائم التربية والتعليم) شعر، و (على باب سجن أبي العلاء). (الزركلي، 2002م، ج 7 ص 267-268)

ليذكر الناس بضرورة بقائهم تحت الخلافة العثمانية مع ما أعطتهم الخلافة من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية:

صفت لبني العباس أحواض عزم  
فكانوا طفاح الأرض عزاً ومنعة  
بعدل أضاء الملك في سالف الحقب

عنت لهم الدنيا فساسوا بلادها  
زماناً وعادت بعد مخلبة الشرب  
خلائف ساسوا بالسيف وبالكتب

ويتحدث عن أسباب نصر هو لآكو على الخلافة الإسلامية، إذ إن السبب الرئيسي من هزيمة الخلافة العباسية هو الخيانة في الداخل لمصلحة العدو، والتشتيت بين المسلمين:

فأضمر للمعتصم الغدر وانطوى  
وخادعه في الأمر وهو وزيره  
فأبعد عنه في البلاد جنوده  
(الرصافي، 2012م، ص553-557)

على الحقد مدفوعاً إلى الغش والكذب  
مواربة إذ كان مستضعف الإرب  
وشتتهم من أوب أرض إلى أوب

إلى آخر القصيدة.

وينظم الرصافي تلك القصيدة في وقت كانت الأمة بحاجة إلى وحدة الصف لردع العدو، ليذكر الأمة الإسلامية خطورة العمل مع العدو وخدمته وأنه يهلك الأمة بأكملها ويجعلها تحت أيدي من لا رحمة في قلبه عليهم، ويفني العزة ويفرق الأمة ويضعف الدولة، ولتكون صورة خراب بغداد وارتكاب الجرائم التي وقعت فيها أمام أعين الناس حتى يعتبروا منها وتكون لهم درسا. ويذكر الرصافي أن الضعف لا يأتي إلا من الانشقاق والخيانة في صفوفنا، لعلمه بوجود موالاة بعض الشعراء والزعماء إلى الإنجليز في احتلال البلدان العربية، فهذه القصيد تذكير لهم بالماضي، ويرسل رسالة غير مباشرة بهذه القصيدة إلى السلاطين العثمانيين والباشاوات في الولايات العربية لتوخ الحذر من دخول الخونة في صفوفهم.

فشعراءنا ذكروا هذه الأيام الغابرة، وجعلوا قصائدهم أسلحة ضد الاستعمار الأجنبي حتى لا يروا مثل ما رآه أسلافهم وأجدادهم من الشعراء وما فعلوا بهم الاحتلال الأجنبي وحتى لا يصيب الأمة الإسلامية البلاء الذي ابتليت بها الأمة في الماضي، والشعراء علموا أيضا بأن السلاح والغازي لا يكفيان لصد العدوان وبلوغ المنيا بل نحتاج إلى القلم والأديب أيضا، كما يقول الشاعر العراقي محمد باقر الشيبيني<sup>5</sup>:

<sup>5</sup> محمد باقر بن جواد بن محمد بن شبيب لشيبيني 1889 - 1960 م، شاعر من أهل النجف. ولد ونشأ بها. وكان من قادة الثورة العراقية على الإنكليز. أصدر (عام 1339) جريدة (الفرات)، أسبوعية، ظهر منها خمسة أعداد. وله (ديوان شعر) نشرت نماذج منه في كتاب علي الخاقاني (شعراء الغري) ورفائيل





والنصر بالسيف وقول الخطيب  
في المحن السود وكشف الخطوب  
كالمجمع العلمي عند الشعوب  
وكم شجاع في نواد الأديب  
السنجح بالبرأي وسد ممر القنا  
فالسيف والمزير عـون لنا  
والمجمع الحربي فيه المنى  
كم أديب خاض سوق القنا  
(الخاقاني، 1954م، ج1 ص403).

### دعوة الشعراء إلى الإتحاد

وأريد أن أركز في هذا البحث كما قلت على ثلاث محاور متعلقة بهذه الفترة؛ أي: منذ ظهور علامات الحرب العالمية الأولى وأثناء اندلاع الحرب واجتماع الحلفاء الغربيين ضد دار الخلافة، وبعد الحرب العالمية الأولى وموقف الشعراء والكُتَّاب العراقيين منها ودورهم في هذه الحروب، والثورة في البلدان العربية والدعوة إلى العمل الجماعي بينها، والوضع الداخلي في العراق ودور الشعراء لمطارة الإنجليز منها.

**المحور الأول:** دعوة الشعراء للحفاظ على الخلافة الإسلامية ومؤازرة ومساندة الدولة العثمانية في جميع البلدان العربية قبل وأثناء الحرب العالمية الأولى:

فإن الشعراء العراقيين كانوا لبالمرصاد للاحتلال، فقد صنّفوا تصانيف كثيرة ونشروا مقالات وأشعار في الجرائد والصحف داخل العراق وخارجها من البلدان العربية، لنشر الوعي بين الناس والأمراء وتحذيرهم من خطورة الاستعمار الإنجليزي، وحثوا الأمة العربية لمساندة العثمانيين، وأخطروهم بخطورة زوال الدولة العثمانية التي ظهر بواد سعي الإنجليز لاحتلال المناطق العربية ضدها واحتلالها، فقد كتب الشاعر العراقي محمد حبيب العبيدي الموصلي<sup>6</sup> كتاباً طُبع عام 1916م قبل احتلال العراق بسنتين ما اسمه (حبل الاعتصام ووجوب الخلافة في الإسلام) ولنفس المؤلف كتاب آخر ما اسمه (جنايات الإنكليز على البشر عامةً وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ خَاصَةً) يذكر فيه جرائم الإنجليز وما فعلوه بحق رعايا

بطي (الأدب العصري) ولعبد الرزاق الهلالي كتاب (الشاعر الثائر) مقتطفات من شعره وسيرته، أضاف إليها طائفة حسنة في كتابه (دراسات وتراجم عراقية). انظر: (الزركلي، 2002م، ج6 ص49).  
<sup>6</sup> محمد حبيب بن سليمان بن عبد الله العبيدي الموصلي 1879 - 1963 م، شاعر من رجال الإفتاء. مولده ووفاته بالموصل. تعلم بها وتأدب بالفارسية والتركية، ورحل إلى إسطنبول عام 1910م وأعلنت الحرب العامة وهو فيها. واعتقله الإنكليز بعد الحرب في الهند ثم بمصر. وأطلق 1919م واشتعلت ثورة العراق على الإنكليز فكان له فيها شعر. ثم عين مفتياً للموصل 1922م فقبل إنه امتنع عن تسلّم المرتب للإفتاء. إلى أن توفي. وانتخب نائباً 1935م عن الموصل. وله كتب أكثرها مختصرات طبعت في خلال الحرب العامة الأولى، منها (جنايات الإنكليز) و (حبل الاعتصام ووجوب الخلافة في دين الإسلام) و (النواة في حقول الحياة) و (صدى الحقيقة) مجموعة خطب ألقاها في الأستانة سنة 1916، و (الفتوى الشرعية في جهاد الصهيونية) و (ديوان شعره) نشر في الموصل بعد وفاته باسم (ذكرى حبيب) ومما بقي مخطوطاً من كتبه (حكم الشعب بين الديمقراطية والدكتاتورية) و (مقالات وخطب) و (رسائل العبيدي) جزآن. انظر: (الزركلي، 2002م، ج6 ص78).

الدول الشرق الأوسطية والآسيوية مسلمها وكافرها ويذكر أيضا تأريخهم المولع بالروايات والحوادث الفظيعة، كما نجد الشعراء يدافعون عن الدولة العثمانية بجدية.

### ودعوة الشعراء إلى الوحدة العربية والتركية (الوحدة الإسلامية):

نظم الشاعر العراقي محمد مهدي الجواهري<sup>7</sup> قصيدة طويلة تحت اسم (الوحدة العربية الممزقة) يلقي فيها اللوم على المسلمين ويحرك مشاعرهم، فيقول:

حتى مَهْـذَا السَّوْعَدُ والايـعـادُ  
يـانـائـمـينَ عـلى الأذى لا شائـمـكم  
تـلـكـ المـرـوجـ الـزـاهـراتُ تـحـولت  
هـُـضـمت حـقـوقُ ذوي الحـقـوقِ وُضـيـعت  
عـزـزُ عـلى الأجدادِ وهـي رمايم  
والام كـتـم الـابـراقُ والارـعـادُ...  
شـامٌ ولا بـغـدادُكـم بـغـداد  
فـخـلا العـرينُ وصـوح المـرتاد  
تـلـكـ العـهـودُ وخـاسـت الـأسـداد  
أن لا تُعزَّ تراثها الأحفاد...

ويشبه أرض الخلافة بجسم الإنسان، إذ لو كسرت أو قطعت الساعد فالعضد لا تنفع:

ان فَتَّ في عَضُدِ الخِلافةِ ساعِدُ  
ولكم تضرَّت في القلوب عواطفُ  
فلـكـم هـوت بسـواعـد أعضـاد  
ثم انـثنت وكأـنهنَّ رماـد

ويدعو إلى الوحدة بين الشعوب المسلمة، إذ يعلن انه لا فرق بين العرب والترك والكورد والفرس، فيقول:

انا شاعرٌ يبغى الوفاق موجِّد  
ما الفرسُ والأعراب إلا كفتا  
لم تكفنا هذي المطامع فرقة  
ألغات هذا الشرق سيـري للعلـى  
بين الشُّعوب.. سبيلُه الارشاد  
عدل ولا الاثراكُ والأكراد  
حتى تُفرِّقَ بيننا الأحقاد  
جنباً لجنب رافقتك الضاد  
(الجواهري، 2011م، ج1 ص55).

وقد كتب الأدباء فيما يخص هذه الوحدة الإسلامية مقالات كثيرة بفضل نشر الطباعة في البلدان العربية، وألقوا خطبا وفيرة في المساجد والمدارس والمجالس الأدبية، ومنها ما كتبه محمد حبيب العبيدي الموصلية مفتي الديار الموصلية موضوعا تحت عنوان (إن دولة الخلافة الإسلامية، إذا زالت بزوال الدولة العثمانية، فلنيس في الإمكان قيام أخرى مكانها)

<sup>7</sup> محمد مهدي الجواهري ولد في النجف، 1900-1997، وقد تحدّر في أسرة عريقة في العلم والأدب والشعر، ومن آثاره: (حلبة الأدب) عارض فيه عدد من الشعراء المعاصرين له والقدامى، وله ديوان شعر. وانتخب رئيسا لاتحاد الأدباء العراقيين ونقيا للصحفيين. انظر: (الزركلي، 2002م، ج6 ص79).



فحذر فيه المسلمين من هؤلاء الذين يدعون إلى تشتيت المسلمين بذريعة الاستقلال ويدعون إلى مساندة الإنجليز العدو الأكبر للمسلمين، ويذكّرهم بأنه إذا زالت الدولة العثمانية فنتقطع الرابطة بين البلدان الإسلامية بأكملها، وتنتهي الخلافة الإسلامية بموت الدولة العثمانية... حيث يقول:

"الخلافة الإسلامية روح ديني في جثمان سياسي، وما جثمانها إلا الدولة العثمانية، ومما لا ريب فيه أن الجسد إذا توالى عليه الأمراض وتمادت فيه العلل ولم يتدارك أمره نطسٌ حاذقٌ وممرضٌ مشفقٌ تزلزلت أركانه وتضعضع بنيانه فلا يزال يضمحل ويتلاشى شيئاً فشيئاً حتى إذا فقد قوته الطبيعية ولم يبق فيه من رمق تطايرت ذرات الروح في مراكز الحياة فيه. وهكذا يكون الموت إذ لا بدّ للروح من مسكن تأوي إليه. ثم ليس للروح من عوض، وأنى لها الرجعى إذا تفسخت الأشلاء، والاصطبارُ أشدُّ من النار ليوم البعث والنشور.

كذلك مثل الخلافة الإسلامية والدولة العثمانية: تزول تلك بزوال هذه - لا قدر الله - ثم ليس في الإمكان قيام أخرى مكانها. أما زوال الخلافة بزوال هذه الدولة - أعاذنا الله معاشر المسلمين من ذلك - فلأنها قائمةٌ بها كما عرفت و زوال الشيء بزوال مقومه من الأمور الطبيعية التي لا تحتاج إلى إثبات وبيان.

ثم يشير إلى دعوة أولئك الذين دعوا إلى تشييد خلافة عربية بدل الخلافة الإسلامية العثمانية ويرد عليهم بأوجه منطقية عدة، منها؛ أنكم أيها الدعاة إلى الاستقلال إذا لم تستطيعوا المحافظة على الخلافة العثمانية وهي موجودة وشامخة فكيف تؤسسون خلافة أخرى مكانها بحجة استقلال العرب عن العثمانيين وباستعانة من الدول الأوروبية وبعود مزيفة منهم. فهل يُعقل ما تميل إليه عقولكم:

أقول هَذَا بَكلِّ أسفٍ وَلَوْ اسْتَطَعْتُ لَكَنَبَتُهُ بِدُمُوعٍ مِنْ دَمٍ بَدَلًا مِنَ الْمِدَادِ. إِنَّ مَنْ عَجَزَ عن حفظ ما في يده فهو في إيجاد ما في طي الغيب أعجز، فإن عَجَزَ المسلمون فرضاً لا قدر الله - عن حفظ خلافتهم وهي راسخة الأركان شامخة البنيان، فهل من الروية أن يطمعوا في تأسيس أخرى مكانها لم يُعرف لها اسم في خريطة الوجود؟. تلك أباطيل الذين يخدعون الناس وتلك تضاليل الذين يجهلون أنفسهم أنهم هم المخدوعون.

ثم يتحدث عن قوة وجبروت الدولة العثمانية ضد الأعداء ويشير إلى مكانة رعايا الدولة وجميع الأفراد الذين يسكنون تحت حكم العثمانيين وما يتمتعون به من شرف وكرامة على وجه الأرض حيث لا يمكن للعدو أن يقول لهم ما لا يحبهم ولا أن يمسه بسوء:

أما اليوم: فالأمة ذاتُ الحَوْلِ والطَّوْلِ والعدد والعدد والثراء والكبرياء، لا يُجديها نفعاً دَوِيُّ المدافع وصلصلة الحديد ولا الأصفرُ الرنّان والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والجواهر واليواقيت لرُسُوخِ قَدَمِها في مصافِّ الدول ومعاهد السياسة ولتَمَنِّعِ أبناءها إذا ضربوا في الأرض بما لهم من الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ثم يشرع في وصف الدول الأوروبية وأظهر حقيقتهم وعداوتهم وحقدهم للمسلمين فإذا كان الحال هكذا فلا ينبغي للمسلم الذي يعيش تحت قبة الخلافة العثمانية أن يُخدع بهم ويمد يد العون إليهم فإنهم هم الذين حفروا القبر للمسلمين قديما وحديثا فهيهات هيهات أن يجعل المسلم يده في يدهم:

ألا ومن كان هو العامل على موتك فمن المستحيل أن ينقُص ما أبرمته يدها فيُعْضدك في التماس الحياة . ألا وإن غاية السداجة والغرور أن تعتمد إلى يد قتلتك عمداً وقبرتك قصداً فتلتمس لذيها النشور!

كذلك مثل المسلمين ومثل الدول الأوروبية : أنه من المستحيل أن تأخذ بيدهم لإحياء حق هي أماتته وإماتة باطل أحيته ، لا سيما وهي تعتقد أن حياتها بموتهم وقوتها بضعفهم وسعدها بشقائهم وعزها بذلهم وثرانها بفقرهم كأنها وإياهم كفتنا ميزان إذا ارتفعت واحدة انخفضت الأخرى ، فاصرخ يومئذ إن شئت : (إذا كان خصمي حاكمي كيف أصنع ؟) .

صياحات وويلات تتجاوب أصدائها في الفضاء وما هناك من مجيب ، اللهم إلا صوتاً واحداً حفظه صدر الماضي منذ قرون ، واليوم يكرره تارة أخرى فاسمعه بكل أسف يقول :

إنيك مثل النساء مُلكاً مُضاعاً  
لَمْ تُحَافِظِ عَلَيْهِ مِثْلَ الرِّجَالِ " (العبيدي،  
1916م، ص104-109).

أقول وبكل أسف؛ فقد تكلم المفتي محمد العبيدي رحمه الله بما رآه وبصره ما لم يراه غيره ولم يبصره قبل حدوث ما حدث، فقد حدث بالأمة ما قاله بل وأكثر، فقد انتهت الخلافة الإسلامية، وأصبحت الأمة بلا أب رحيم بها وبلا مصلح يصلح ما أفسد فيها، والتخلف ينتشر ويوطد مكانته فيها يوماً بعد يوم، فأصبحنا لاجئين في أرضنا وبلادنا ولا زلنا نُعامل كلاجئين، وصار الأعداء حكماً ولو عن طريق الوكلاء، ولا نرى حتى بواكير ظهور نور الوحدة الإسلامية، والمخرج لهذه المشاكل والمعاضل، فانقطعت بنا السبل وبارت الحيل وانتهت الآمال.

### الحرب العالمية الأولى:

فقد وقعت الحرب العالمية الأولى في سنة 1914م بين الدول العظمى واستمرت أربع سنوات، ولا حاجة لذكر الوقائع والحوادث إلا ما يتعلق بموضوعنا هذا؛ وتعهدت بريطانيا آنذاك بالزعامة العرب في البلدان العربية إذا ما ساندوهم في الحرب ضد الدولة العثمانية بإقامة دولة عربية كبرى، فمنهم صدق وأطاع وخان الأمة ومنهم من كذب وأبى واستنكر وتجبر، فبعد دخول التنشيت في الصف العربي الذي كان يدافع عن الدولة العثمانية قرابة أربعة قرون ضعف قواهم ووجد العدو لحومنا أشهى وأذ طعام سائغ عنده ودماءنا شراباً فراتا عذبا، وانفتحت بريطانيا وفرنسا على تقسيم البلدان العربية فيما بينهما ووقعنا



على الاتفاقية المسماة بـ(سايكس بيكو)، وأخضعت بلداننا الإسلامية للاستعمار الغربي ومن ضمنها فلسطين وظهر حينذاك (وعد بلفور) الذي وعدت فيه بريطانيا بإنشاء دولة لليهود في أرض فلسطين.

والشعر العراقي ما كان غائبا في هذه الحرب، فقد نظم الشعراء قصائد كثيرة فيما يخص مصلحة الأمة الإسلامية على مستوى المجتمع المدني والطبقة السياسية، فنصحوهم وأرشدوهم وحذروهم ووعَّاهم يدركون حقائق الأمور التي تدور حولهم.

كان فاضل الصيدلي<sup>8</sup> الذين رأى أهوال الحرب العظمى التي فتكت بالبشرية سنة 1914م فقال:

ليالٍ تردت بالمكايد والغدر  
بأعدائنا، بل بالليالي وبالدهر  
وماذا لنا قد أضمر الدهر من نُكر؟  
وإن كان شراً فالزمان أبو الشر  
نواصي الرزايا السُّود لو أنها تدري  
فإمّا إلى قعر وإمّا إلى قفر  
وإلا فمن قبل الممات إلى القبر

لقد فاجأتنا بالمصائب والردى  
فليت الذي قد حلّ فينا من العنا  
فياليت شعري، ما يكون مصيرنا  
فإن كان خيراً فالمراد، ولم أخل  
وإنما لفي يوم تشيب لهوله  
وإنما بهذا اليوم في وسط لجة  
وإنما حياة بعد موت مريئة  
(بصري، 1994م، ص215).

ونظم معروف الرصافي قصيدة -بعنوان: الوطن والجهاد- عند دخول الدولة العثمانية في الحرب العامة الكبرى يستنهض المسلمين إلى الجهاد في سبيل الذود عن الوطن، ويدعو إلى النفير العام، حيث يقول:

فانضوا الصوارم واحموا الأهل والسكنا  
ممن نأى في أقاصي أرضكم ودنا  
من يسكن البدو والأرياف والمدنا  
به تقيمون دين الله والسُّننا  
صدق العزائم في تدميرهم جُننا  
عارَ الهزيمة حتى تلبسوا الكفنا

يا قومُ إنَّ العدا قد هاجموا الوطننا  
واستنفروا لعدوِّ الله كلَّ فتى  
واستنهضوا من بني الإسلام قاطبة  
واستقتلوا في سبيل الذود عن وطن  
واستدلّموا للعدا بالصبر واتخذوا  
واستنكفوا في الوغى أن تلبسوا أبداً  
(الرصافي، 2012م، ص709).

ولقد حذر الشعراء الأمة الإسلامية من خدعة الإنجليز وضرورة توخي الحيطة والحذر في وقوع فخهم الذي وضعوه للأمة الإسلامية بأجمعها عن طريق أقوالهم البارقة

<sup>8</sup> فاضل حامد الصيدلي ولد في موصل سنة 1882م، وتعلم الصيدلية في استنبول دار الخلافة، ودرس اللغات العربية والتركية والفارسية والكردية، وأصدرا في سنة 1911 كراسا باسم (بدائع الأفكار) بالعربية والتركية.

المزينة بإغداق وعودهم الكاذبة، ووصف الجرائم البشعة التي ارتكبتها الإنجليز في المناطق التي احتلها وتصويرهم لمعاناة الشعوب التي استبدوها.

وللشاعر محمد حبيب العبيدي الموصلي مقال طويل عن هذه الجرائم يبدأ فيه بذكر رحمة المسلمين للحيوان فكيف برحمتهم وشفقتهم للإنسان، فالإسلام ألقى الحنان والغيرة في قلوب أتباعه ويشهد المسلم للحق ولو على نفسه:

"إن من فضائل هذا الدين أن يرَبِّي بين جوانح أبنائه عواطفَ الغيرة والحنان ، فالمسلم من حيث إنه مسلم يغار للحق إذا انتهكت حرمة ، وللحقيقة إذا طمس على نورها ؛ يغضب لهما غضب الأسد ديس عرينه أو أريد بسوء ، كذلك تجدُ عنده من لطف الإحساس ورقة الشعور ما يبعثه على التألم للحيوان فضلاً عن الإنسان ، يرأفُ بهما ويخفف من ويلاتهما ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . ومن هنا وهناك تراه جامعاً بين شدة الشكيمة ولين الجانب كأنما يحمل بين ضلوعه قلباً حنوناً ومنتقماً جباراً في آن واحد .

ثم يشرع في ذكر جرائم الإنجليز والصليبيين بأجمعهم ضد إخوانهم من الإنسانية وعلى وجه الخصوص بريطانيا حيث إنها رأس الأفعى في كل فتنة تشوب الإنسانية وحقوقها:

رأيت حقوقاً مهضومة وحقائق مظلومة ، ثم سمعت شكوى الإنسانية يُرِدُّ صدى أنينها الخافقان. رأيت دولة بريطانيا تظلمُ أربعمئة مليون من بني الإنسان تُهضم حقوقهم هضماً ، ثم تُجهز على هذه الحقيقة بمُدِيَّة الكذب والخداع و المراوغة والمخاتلة ، فُتسَمِّي الظلم عدلاً والإفساد إصلاحاً والاستبداد حريةً و الخلاعة تمدناً وهكذا تظلي الحقائق وتذُرُ الرماد في العيون ، تلعبُ بعقول أناس وتنجُرُ بضمانر آخرين .

عمَّقت النظرَ وسَّعتُ نطاقَ التدبر و بحثتُ عن أقدار العصر السياسية ، فرأيتُ تلك الدولة الغاشمة هي رأس الفتنة في كل حادث سياسي يشوش على عباد الله فيُكِدِّرُ صافياً ويُدَسُّ نقياً. ورأيتُ سهامها مَفوَّقة إلى البشر عامة وإلى المسلمين خاصة .

مَخَّضتُ هذه الزبدة كذلك ، فرأيتُ أنفذ سهم تَفوَّقه تلك اليد الأثيمة - يد بريطانيا الجانية - تودُّ أن تصيب به كَبِدَ (الهلال العثماني) و (القرآن المجيد) .

ويستمر الكاتب في إبانة ظلم الإنجليز للإنسانية مع أنهم من بني الإنسان ويكشف عما في نفوسهم من التكبر والغش والخداع واتصافهم بالأوصاف السيئة التي تبعد هذا القوم من الإنسانية وتقربهم من الوحشية التي لا مرحمة معها، وتربيتهم أطفالهم على هذه الأعمال الوحشية التي هي أوحش من قانون الغابة:

كلهن خُلُقٌ واحد ، قد تأصل في عروق الأمة الانكليزية يرثه جيل عن جيل ويربِّي عليه أبناءهم الآباء ، ألا وهو فرط الاستنثار وعشق النفس مما نزع من هاتيك القلوب كلَّ



رحمة وجعل الانكليزَ أبعدَ بني الإنسان عن الإنسان، كأن لم يكونوا وإياهم من أصل واحد" . (العبيدي، ص8-9).

**المحور الثاني:** بعد سقوط الدولة العثمانية وتفكيكها رغم هذه الجهود والمحاولات لإحيائها، بدأت الدعوة إلى توحيد الصف العربي في جميع أقطارها:

فبعد أن أيس الشعراء من الوحدة العربية والتركية العثمانية، وانقطع أملهم تماماً، بعد حرب العالمية الأولى بدأ الشعراء بدعوة السياسيين وكبار رجال الدول العربية وعامة الناس إلى الجهاد والوقوف صفا واحدا ضد الاحتلال الإنجليزي والدفاع عن البلدان العربية: فها هو محمد مهدي الجواهري يبشر بالنهضة والثورة ضد الاحتلال في مصر وهدد وجميع البلاد المحتلة قائلا:

كنائسه تدعو فتبكي الجوامع  
بشائر قد لاحت لها وطلائع  
تناضل عن حق لها وتدافع  
تهاب إذا لم يمنع الشر مانع  
فلا بد يوماً أن ترد الودائع

وقد خبروني أن في الشرق وحدة  
وقد خبروني أن للعرب نهضة  
وقد خبروني أن مصر بعزمها  
وقد خبروني أن في الهند جذوة  
هبوا أن هذا الشرق كان وديعة  
(الجواهري، 2011م، ج1 ص30).

والشاعر العراقي محمد الخليلي<sup>9</sup> في هذه الأبيات التي يستنهض فيها همم العرب لطرد الأجنبي يقول:

قواعد دين المصطفى أول الأمر  
وسجفتموه بالمتكفة السممر  
تهدده بالهدم رغماً يد الكفر  
عليكم تكون اليوم صاحبة الأمر  
ولا كان معهوداً لكم سالف الدهر  
فقد نشرت للشعب ألوية النصر

بني يعرب أنتم أقمتم بعزكم  
وشيدتم عنه مبانيه بالطبى  
يهون عليكم ما أشدتم بناءه  
وان رجالاً قد ملكتم نفوسها  
فلا ذاك مما يرتضيه حفاظكم  
فهبوا سراعاً واطردوا كل خائن  
(الخاقاني، 1954م، ج10 ص461).

وها هو الرصافي يأتي بقصيدة بعنوان (الحرية في سياسة المستعمرين) يتكلم على ألسنة المستعمرين وما يريدونه من العرب من السكوت والرضا بالمحكومية والضعف وترك السياسة والعلم والفهم وعدم طلب الحرية والاستقلال، ومن يريد العيش بسلام يجب أن يبقى صما بكما عميا، حيث يقول:

<sup>9</sup> محمد بن الحاج ميرزا الخليلي، ولد في النجف أديب وشاعر عراقي، مات سنة 1355هـ 1371م. انظر: (الخاقاني، 1954م، ج10 ص461).

يا قوم لا تتكلموا  
 ناموا ولا تستيقظوا  
 وتأخروا عن كل ما  
 ودعوا التفهم جانباً  
 وتثبّتوا في جهلكم  
 أما السياسة فاتركوا  
 إن السياسة سيرها  
 والعدل لا تتوسموا  
 من شاء منكم أن يعي  
 فليمس لا سمع ولا  
 لا يستحق كرامة  
 فارضوا بحكم الدهر مه  
 وإذا ظلمتم فاضحوا  
 وإذا أهنتم فاشكروا  
 أو قيل: إن نهاركم  
 أو قيل: إن بلادكم  
 فتحمدوا، وتشكروا  
 (الرصافي، 2012م، ص649-651).

ويقول محمد جواد الجزائري العراقي<sup>10</sup> -الذي اعتقله الإنجليز في سجن بغداد عام 1936هـ 1918م، ونفي لمدة سنتين-؛ تصور ان الإنجليز يسعون لتكوين جامعة عربية عام 1365هـ 1946م، ويستغرب من فعلتهم هذه حيث إنهم من قسموا هذه الدول إلى دويلات صغيرة ضعيفة مستعمرة، فكيف يتفق هذا مع ذلك:

وحدة العرب أنت لفظ وقشر  
 أرتئي ينشـدونك في التشـ  
 أنك حيران بين لفظك والمعنى  
 ولك الأجنبي معني ولب  
 يب الأجنبي لا العرب صب  
 وما لي إلى الحقيقة درب

<sup>10</sup> محمد جواد بن علي بن كاظم الجزائري 1881 - 1958 م، شاعر عراقي، ينتمي إلى أسرة علمية كبيرة، ولد في النجف، ضليع في الأدب من علماء النجف. وخاض الثورة على الإنكليز في الحرب العالمية الأولى، وفي الثورة العراقية (1920) فأودي واعتقل. له كتب، منها (حل الطلاس) فلسفي، و (شعر الثورة) و (ديوان الجزائري) و (نقد الاقتراحات المصرية في تيسير القواعد العربية). انظر: (الزركلي، 2002م، ج6 ص168).





وقد جمعت الضدين حول نواحيك فحالي بغض وحالي حب  
(الخاقاني، 1954م، ج 7 ص 387).

### الشعراء العراقيون والثورة في البلدان العربية الأخرى:

بعد حرب العالمية الأولى واستيلاء الدول الغربية على المناطق العربية اتفقت فرنسا وبريطانيا وروسيا على تقسيم هذه المناطق بموجب اتفاقية (سايكس بيكو) فأصبحت فلسطين ومصر تحت الانتداب البريطاني وأصبحت سوريا تحت الانتداب الفرنسي، وبعد ذلك ظهرت الثورات في البلدان العربية واحدة تلو الأخرى، وكان للحركات الثورية في البلدان العربية حضور واضح في الشعر العراقي في تلك الفترة، وكانت الأقطار العربية بجميع زواياها وأركانها وطنهم، وسعوا لحفظها في حربها ولتأمينها في سلمها، فنذكر هنا الثورة الفلسطينية كأنموذج.

### الثورة الفلسطينية

لقد حظيت فلسطين باهتمام الشعراء المسلمين، وكان لها الحظ الأوفر منه بعد ما وعدت بريطانيا بإنشاء دولة لليهود على الأراضي الفلسطينية، فكان لهذا الوعد صدى واسع بين الشعراء، فأدانوه وحذروا من النوايا الخبيثة لبريطانية في منطقتنا العربية، فقد وفّت بريطانيا بوعدها وقامت بإنشاء دولة يهودية على أرض المسلمين التي حررناها بدمائنا من عهد عمر بن الخطاب إلى صلاح الدين الأيوبي ثم إلى السلطان عبد الحميد الثاني وقد دافعت عنها الدولة العثمانية بدماء جنودها أربعة قرون، فما استطاع اليهود دخولها إلا بشروط وبإذن من الدولة العثمانية، واليوم نرى زعماء العرب مجتمعين مع الأمريكان يبحثون عن طرق لإرضاء الفلسطينيين المسلمين الموحدين من الخروج من هذه الأرض المباركة وتركها للصهاينة اليهود! أهكذا كان أجدادنا؟

فنظم الشاعر العراقي محمد مهدي الجواهري قصيدة-فلسطين والاندلس - يطلب الذود لفلسطين حتى لا يحل بها ما حل بأندلس فيجدد أحزاننا وآلامنا:

ناشدتُ جندكُ جندَ الشعبِ والحرسا  
ناشدتُك الله أن تسقي الدماء غدا  
تلمس الجذف الزاكي تجد لهثاً  
ناشدتُك الله والظلماء مطبقةً  
أن لا تعودَ فلسطينُ كأندلسا  
غرساً لجديك في أرجائها غرسا  
من الشكّة وتسمع للصدى نَفَسا  
على فلسطين أن تُهدي لها قَبَسا  
(الجواهري، 2011م، ج 1 ص 512).

في وقت كانت الثورة الفلسطينية في شدتها وحرارتها سنة 1938م ضد الاحتلال الإنجليزي والصهيوني، نظم الشاعر العراقي كاشف الغطاء<sup>11</sup> قصيدة مسانداً لأبناء فلسطين

<sup>11</sup> صالح بن عبد الكريم بن جعفر كاشف الغطاء 1908-1979م، ولد في النجف، وتأسس (جمعية الرابطة العلمية الأدبية) سنة 1932م وكان الشاعر أميناً لها، وتوفي في بغداد، وله ديوان شعر. (الخاقاني، 1954م، ج 8 ص 100).

ومطالباً من المسلمين مساعدتهم في أمرهم (الجعفري، 1985م، ص152-153)، وقد أذعن الشاعر في قصيدته -المسماة ب(فلسطين)- بأن الأمة الإسلامية أجمعت على الانتصار، وهي مستعدة حتى لتجنيد الأطفال والعذارى فضلاً عن الرجال الكبار للخروج إلى ميدان الجهاد، وأظهر بأن اليهود أحقر من أن يكونوا أخلاء وجيراناً للمسلمين في أرض فلسطين فقال:

أجمعت ألا ترى إلا انتصارا	أمة لم تقبل الضيم شعارا
واسئتمات في هوى أوطانها	تحسب النوم عن الأوطان عارا
بذلت فيها النفيس دما	طاهرا حراً زكياً ونضارا
أذكت الحرب على أعدائها	واصطلحت فيهم كبارا وصغارا
لا تلوموها إذا ما جنت	للوغى الأطفال والغيد العذارى
فهي لا ترضى على إسلامها	باليهودي لها خلاً وجارا

ثم يسأل نفسه بصيغة المتكلم مع الغير عن تخل المسلمين عن نصره إخوانهم في فلسطين مع أن الأمة الإسلامية شعارها التراحم والتناصر بين المسلمين فقال :

ليت شعري ما الذي أقعدنا	عن فلسطين ، فلم نشحذ غرارا <sup>12</sup>
أو لسنا أمة مسلمة	تأخذ الرحمة ديناً وشعارا

يستمر الشاعر في قصيدته ويعرض صورة يُحرّك من خلالها ضمائر المسلمين على أبناء فلسطين، إذ يقول:

تلك أحرارهم ، في ساحة الحـ	رب لم يلتحفوا إلا الغبارا
تلك أطفالهم ، قد نسيت	كسرة الخبز خماصاً وجرارا
تلك زوجاتهم ، في حالة	تصدغ القلب ، وتستبكي الغيارى
تلك أوطانهم ، قد غصبت	منهم ، واستبدلوا عنها الصحارى

ثم طفق يُوبّخ المسلمين على الفتور والكسل عن نصره وإعانة إخوانهم في فلسطين ، واستعجب منهم حين انشغل بأهم عنه همهم الأكبر ، والفلسطينيون يسومهم اليهود بالعذاب فيقول :

أفليسوا في الهدى إخواننا	أنسينا حقهم حتى الجوارا
أفیهنينا نعيم وارف	ودماء العرب قد طاحت جبارا

<sup>12</sup> الغرار حد السيف، لم نشحذه: لم نحده تهيؤاً للحرب



أفئنهنا قصور وُدْمى وهم قد سُلبوا حتى الديارا  
(الجعفري، 1985، ص152-153).

وانتصر الأديب العراقي فهمي المدرس<sup>13</sup> القضية الفلسطينية بمقالة نثرية تحت عنوان (فلسطين بين المشانق والمآذب)، حيث يقول:

"فلسطين لم تخفق عليها راية الاستعمار منذ عهد الفاروق إلى يوم الاحتلال البريطاني، وكان العرب في جميع الأدوار هم الحكام ولهم السيطرة التامة وكذلك وضعهم في عهد الدولة العثمانية فانهم وان كانوا شركاء مع الاتراك في الحكم الا ان السيطرة لهم، وكلمتهم هي العليا، وقد قاموا بواجبهم نحو المقدسات أحسن قيام.

ومما يجدر بالذكر في هذا المقام كلمة (المهاتما غاندي) عظيم الهند في خطاب ألقاه على عشرات الألوف من المستمعين وهي: (أن فلسطين ملك للعرب كما أن انكلترا ملك الانكليز. . . ولماذا لا يريدون أن تكون فلسطين وطناً لشعب ولد تحت سمائها ويكسب رزقه فيها. . . انه لمن الخطأ ومما يخالف المبادئ الانسانية أن يفرض اليهود على العرب فرضاً ( )

ولا يعقل أن يتغلب اليهود وهم مشردون في الأفاق، منبوذون من قبل الامم الاوربية، ولم يتجاوز عددهم (16) مليوناً في جميع انحاء العالم - مهما حاولوا الأطماع بالمال واستهواء السياسية بالحيل والذرائع - العرب الذين لا يقل عددهم عن (75) مليوناً يشايحهم (350) مليوناً من المسلمين، ومن ورائهم قوة الحق الصريح". (المدرّس، 1970م، ص213-214).

**المحور الثالث: العراق والاستعمار البريطاني؛ الدعوة إلى الوحدة داخل العراق والثورة ضد الإنجليز:**

ولما كان للعراق موقع جغرافي مهم، فضلاً عن ظهور البترول واستكشاف الآبار النفطية، اهتمت به الدول العظمى وجعلها تسعى وتبذل أقصى جهدها لوضع قدمها فيه، حتى احتلته بريطانيا وسيطرت عليه، فوعدوا السياسيين والمتنفقين بالاستقلال والحرية في وعود مزيفة، "فلم يتوقف نضال الشعراء السياسي بعد سقوط الدولة العثمانية، فبدأ الشعراء

<sup>13</sup> فهمي بن عبد الرحمن بن سليم بن محمد بن أحمد بن سليمان، الخزرجي الموصلية، المدرس، 1873-1944 م، كاتب عراقي، شارك في النهضة الفكرية والسياسية. تقلد في العهد العثماني وظائف مختلفة، كإدارة مطبعة الولاية (ببغداد) وتحرير جريدة " الزوراء " الرسمية. ثم كان مدرسا في جامعة إستانبول. وفي سنة 1921 م، عين رئيساً للأمناء في بلاط الملك فيصل، ببغداد، وتقلد إدارة المعارف العامة بعد ذلك مدة قصيرة، وعارض معاهدة العراق مع الإنجليز سنة 1930 م، فهاجمها وفند بنودها بمقالات كانت الصحف تكتفي عن اسمه فيها بالكاتب العراقي الكبير، حتى صار كالاسم المستعار له. وعاقبته الحكومة بالنفي إلى شمال العراق. ولما عاد من منفاه اثر الانزواء إلى أن توفي ببغداد. له كتب، منها (مقالات سياسية تاريخية اجتماعية) و (حكمة التشريع الإسلامي) وهو من مؤسسي (حزب العهد) بالأساتنة سنة 1912 م. انظر: (الزركلي، 2002م، ج5 ص157-158).

بَحَثَ السياسيين وجميع الناس داخل العراق لأن لا يقبلوا الاستعمار ولا يثقوا بهم بمولاتهم لهم، فقد ظل الشعراء يقاومون السلطات المحتلة باللسان والقلم، وصارت قصائدهم الملتهبة أشبه بالمنشورات السياسية من حيث قوة تأثيرها، وسرعة ذبوعها" (الراوي، 1997م، ص10)، ومنها قصيدة الشاعر محمد سعيد الراوي البغدادي<sup>14</sup> الحماسية التي استنهض بها العراقيين من أجل أن يهبوا في وجه المحتلين، ومنها قوله:

أهل العراق الى م أنتم نوم	والى متى هذا البلاء المبرم
وإلى متى ذا الذل فوق رؤوسكم	والشانيء العاني بكم يتحكم
مالي أراكم قد خضعتم ذلة	وعلى المصائب والصغار جثوتم
هبوا لتطلاب الحياة وثوبوا	اما نوال العز أو يجري الدم
لا يخضع الرجل الأبى لذلة	كالا ولا يرضى المعرفة مكرم

(الراوي، 1997م، ص10).

يقول محمد جواد الجزائري داعياً إلى توحيد الشعب العراقي بجميع أعراقه المختلفة عربهم وكردهم وتركمانهم وإن تفرقت نسماتهم نسبا إلا أن جميعهم في جسم شعب واحد: (الخاقاني، 1954م، ج 7 ص389)

مهما تجزأت الشعوب وفردت	فعراقنا المحبوب شعب واحد
إن تفترق نسماته نسبا ولم	يجمع غضون ثراه أصل واحد
فراغائب المستعمرين شوارد	وخيال ساستهم خيال فاسد...

(الخاقاني، 1954م، ج 7 ص389).

ويقول الشاعر ميرزا عباس الخليلي<sup>15</sup>، -وكان من شعراء الثورة وحكم عليه بالقتل شنقا ثم ألغي الحكم وبُدِّل إلى نفيه إلى إيران- متوعدا جنود الإنجليز وحكامهم ومن أزرهم بأنه سيأتي يومهم:

<sup>14</sup> محمد سعيد بن عبد الغني بن محمد بن حسين بن عبد اللطيف الراوي 1883 - 1936 م، ولد في (عانة) على الفرات، ونشأ وتوفي ببغداد. وكان من رجال الثورة العراقية، وقدا داهم بيته الاحتلال الإنجليزي سنة 1919م وصدروا كتبه، ونفاه البريطانيون إلى الهند عند احتلالهم بغداد في أواخر الحرب العامة الأولى، فبقي نحو سنتين. وعاد إلى بغداد، وله كتاب في (الفرائض) وآخر في (تاريخ العراق) دون فيه كثيرا مما حدث في أيامه ومن أشهر آثاره كتاب (تاريخ الاسر العلمية في بغداد). انظر: خير الدين بن الزركلي، الأعلام، ج 6 ص143-144.

<sup>15</sup> ميرزا عباس بن أسد الله الخليلي ولد عام 1894م في النجف، أديب وشاعر عراقي، وباشر في الثورة العراقية، واعتقله الإنجليز وحكم عليه بالإعدام شنقا غير أنه لم ينفذ عليه فني إلى إيران. انظر: (الخاقاني، 1954م، ج 4 ص524).



رويدا رجال الإنجليز ورأفة  
وإن قصرت أقدامنا عن خطاكم  
تسدتكم ثوب الرجا في عروقنا  
ولما اكتسبتم ظافرين بنصرنا  
على مهل ما نحن بالنعمة التي  
(الخاقاني، 1954م، ج 4 ص 524).

### ثورة العشرين

وقد خطط السياسيون والشعراء العراقيون لثورة كبرى في جميع أنحاء العراق فقاموا بأسياس جمعيات خفية في داخل العراق وخارجه حتى يتمكنوا من بسط سيطرتهم على الوضع كاملاً والنهوض بوجه الاحتلال معاً في نفس الوقت، ومنها: "جمعية العهد العراقي برئاسة ياسين الهاشمي<sup>16</sup> في الشام - وهي غير جمعية العهد التي قامت في آستانا - فبثت فروعا لها في أرجاء العراق وبعد أن حصلت على تأييد مطلق من زعماء الأكراد في شمال الوطن قررت الثورة، وبدأت الثورة تنفجر في شمال العراق وظهرت في بدايتها في مدينة زاخو<sup>17</sup> وقتل حاكمها العسكري الإنجليزي، وأصبحت هذه المدينة تحت سيطرة الثوار (الجبوري، 1966م، ص 10). وأثرت هذا النصر على ضمير جميع العراقيين وأصبحوا يرون المخرج من المأزق وأيقنوا بأنه حان وقت التوحيد والثورة معاً.

جرى الاتفاق على عقد مؤتمر لشيوخ العشائر يعقد في منطقة الشامية في مضيف الشيخ كاظم الحاج سكر، وحضر الاجتماع الشاعر الحلي ومحمد باقر الحلي من الحلة، وخلال المؤتمر ارتقى السيد محمد باقر الحلي<sup>18</sup> المنبر وأبتدأ ينشد قصيدة وطنية مؤثرة كان قد نظمها، وجاء في مطلعها (المرزوك، 2006م، ص 5-8)، تذكيرهم بما فعل الإنجليز في مصر والهند وأنهم أصحاب مكر وكذب وليسوا بأصحاب صدق ووعد:

<sup>16</sup> ياسين حلمي "باشا" ابن السيد سلمان الهاشمي 1882 - 1937 م، زعيم العراق السياسي في عصره. ولد ببغداد، وتعلم بها ثم بالآستانة، وتخرج ضابطاً " أركان حرب " سنة 1905 وخاض الحرب البلقانية مع الدولة العثمانية. ودخل جمعية " العهد " ونقل إلى الموصل ثم إلى دمشق، وظهرت مواهبه العسكرية في ميدان " غاليسيا " دفاعاً عن النمسا أمام الروس. وأعيد إلى سورية، فكانت ثورة الحجاز قد امتدت إلى أطراف الشام، وتولى ياسين قيادة فيلق للترك، كان مقره في الشونة (بشرقي الأردن). ولحق العرب والبريطانيون بالترك يطاردونهم، وجرح ياسين وهو مع الترك، فتخلف في دمشق مختبئاً، وثار العراق على الإنكليز، فأمدّ الثورة بالعون والرأي، فدعاه القائد البريطاني في دمشق (في 22 نوفمبر 1919) إلى " الشاي " في منزله، بالمزة (من ضواحي دمشق) فلما أراد الخروج من منزل القائد كانت على الباب سيارة مسلحة، حملته مكرها إلى المعسكر البريطاني في " لد " بفلسطين، واختفى أثره. فأطلق سراحه بعد خمسة أشهر. انظر: (الزركلي، 2002م، ج 8 ص 128-129).

<sup>17</sup> مدينة تقع في شمال العراق.

<sup>18</sup> جعفر بن محمد باقر بن علي بن رضا الطباطبائي 1872 - 1957 م، من آل بحر العلوم: فقيه نجفي. انظر: (الزركلي، 2002م، ج 7 ص 321).

بني يعرب لا تأمنوا للعدا مكرًا  
يريدون منكم بالوعود مكيدة  
فلا يخذعنكم لينهم وتذكروا  
(المرزوك، 2006م، ص11)

فأظهر المستعمر الفساد من مجاهرة لشرب الخمر وممارسة الزنا والاختلاط والسير في الطرقات بدون حشمة بالإضافة لنظرة الاستعلاء بزعمهم أنهم جاؤوا ليرفعوا مستوى السكان والأخذ بأيديهم نحو الاستقلال، ولكن العراقيين كانوا ينظرون إليهم نظرة ازدراء وكراهية ورغبة في الانتقام والثورة فحدثت في بعض المناطق هنا وهناك عمليات مثل ما حدث في النجف حيث قتل مارشال قائد القوات الإنكليزية وقتل في إقليم زاخو في الشمال النقيب بعسن الذي أراد رفع النصارى فوق المسلمين وقتل الحاكم الإنكليزي في العمادية وتكررت مثل هذه العمليات وخاصة بين العشائر سواء في الشمال في منطقة الأكراد في الجنوب في لواء المنتفق حتى كانت بعض الاحتفالات يلقي فيها الخطب الحماسية أو بعض الأشعار الحماسية التي تشعل نار الثورة فنتحرك وبقيت هكذا تغلي نفوس الناس حتى اندلعت الثورة في 30 حزيران 1920م حين اعتقل الشيخ شعلان أبو الجون<sup>19</sup> شيخ قبائل بني حжим فهاجمت القبيلة مقر الحاكم وخلصت الشيخ منهم وكانت هذه الحادثة الشرارة لاندلاع الثورة العراقية وهاجم رجال القبائل الكوفة واستولوا على قرية الكفل وقتل الثوار مائة وثمانين مستعمرا وأسروا مائة وستين، كما استولوا على عتاد حربي وذخيرة، وأغرقوا الباخرة فلاي في شط الكوفة كما سيطر رجال القبائل على المسيب وكربلاء والنجف وسدة الهندية وعمت الثورة منطقة الفرات الأوسط وأقاموا سلطات محلية ثم انتقلت إلى بعقوبة وديالى وأربيل وكركوك وخانقين، ثم أخذت النجفات تصل إلى العراق حتى وصل من القوات الغازية 133 ألف مقاتل وبدأت تستعيد المدن شيئا فشيئا حتى أنهوا تلك الثورة وبعد ثلاثة أشهر أعلن العفو العام (السقاف، 2012م، ج9 ص342).

### حصائد الثورة العراقية

لقد تمكن الثوار من إلحاق أضرار جسيمة وكبيرة بالإنجليز رغم عدم وجود أسلحة متقدمة وثقيلة بأيديهم، ومنها واقعة القطار - هو القطار المدرع الذي بعثه المحتلون لتأديب الثوار - وكان مشحونا بالضباط البريطانيين وكانت الغلبة للثوار إذ أوقفوه وحطموه واعتقلوا من فيه وغنموا أسلحتهم، وإن الشاعر محمد مهدي الجواهري، يشير في قصيدة له بعنوان ثورة العراق نظمها عام 1921م إلى هذا القطار الذي حطمه الثوار إذا يقول:

<sup>19</sup> شعلان بن عناد ابو الجون من مشايخ عشيرة الطوالم ولد في مدينة الرميثة 1860-1945م، وكان ذا سطوة وحظوه بين قبائل المنطقة، واعتقلته سلطات الاحتلال البريطاني، واطلق سراحه على يد أبناء عشيرته، وكان أول من أطلق الرصاصة الأولى إيدانا ببدأ الثورة العراقية الكبرى عام 1920م.



وللقطار وقعةٌ  
ما تركوا حتى الحديد  
مَرَّ وقد تحـمـاشدت  
كأنـمـا لسانه  
كأنـمـا آلى على  
تـكـأد من هيبته  
تَحَتَّ نُهُ النار كما  
لم يُلفِ إلا مُوعداً  
حتي إذا ما أجلُّ  
لم ينجيه من الردى  
(الجواهري، 2011م، ص24-29)

منه نُفِرُ الكبدُ  
سأسـلوا وقيدوا  
عديـدُه والعددُ  
خطيبـبُ جمع مُزبُدُ  
أن لا يطـوئ المددُ  
صمُّ الجبـال تسجدُ  
بالروح سـاز الجسدُ  
فمبـرق ومرعدُ  
دنا وحنـان الموعدُ  
حديـدُه الموطدُ

ونجح الجيش العثماني في إلحاق خسائر فادحة بالجيش الإنجليزي في معركة "كوت العمارة" في العراق؛ فقد أنزلت سنة 1914م قوة من الجيش البريطاني الذي رابط في الهند، فاحتلت البصرة وتوجهت صوب بغداد لاحتلالها ولكنها اصطدمت بالجيش التركي، فأوقع بالجيش البريطاني خسائر فادحة وكارثة عظيمة؛ إذ استسلم له عند "كوت العمارة" جيش قوامه 13 ألف جندي وضابط بكامل معداتهم، وبعد حصار دام خمسة أشهر (السقاف، 2012م، ج 9 ص310). وانتهت الحرب في 29 نيسان 1916م بنصر مؤزر للعثمانيين على الاحتلال الإنجليزي بعد محاولات عديدة لفك الحصار فكل هذه المحاولات بائت بالفشل. وشاع صيت معركة كوت العمارة في الأرض وصار يوم النصر في تاريخنا الإسلامي كيوم معركة جناق قلعة التي انتصر فيها العثمانيون على الجيش الغربي .

واشتد الإنجليز في المعاملة السيئة ضد الشعراء بعد الثورة كما تم تقليص الحريات أما الكتاب والصحافة كما تم اعتقال الشعراء أو نفيهم، ولكن ما أثر هذه الإجراءات في نفوس الشعراء بل استمروا في دعوتهم، إذ نظم كاشف الغطاء -ما السجن عارا على الأبطال- سنة 1930م قبل عامين من استقلال العراق يعلن فيها عن كذب وعود حكومة الانتداب البريطانية وإنهم قد سُئِموا ولا يمكنهم العيش ذليلاً بين أيديهم، فقال:

لسنا نقيم على ذل يراد بنا  
ما قيمة العهد مكنوباً ومختلفاً  
إننا سُئِمنا وعود القوم عاريةً  
جاءوا بمهزلة في إثر مهزلة

بل نطلب العز أنى كان فارتقبوا  
العهد ما خلقتة البيضُ واليَلْبُ  
عن الحقيقة محشوا بها الكذب  
فكلما جَدَّ جَدَّ الشعب هم لعبوا...

ويدعوا الإنجليز ومعاونيهم إلى ترك الحكومة لأهل العراق فهم أجدر بالحكم لأن البلد بلدهم، ولأن مالهم هناك نسب ولا حسب، كيف هم يقرؤون علينا الأوامر ونحن ننفذهما ونطيعهم:

خلوا الحكومة للشعب الحقيق بها  
 كأن لندن<sup>20</sup> مغناطيسُ مجاسنا  
 منها القرارُ ومنا أن نُنفِذَه  
 فما لكم نسبٌ فيها ولا حسب...  
 فحيثما جذبته تلك ينجذبُ  
 والأمر منها ومنا الطوع والأدبُ

ويعلن بأن النهضة التي قام بها أبناء الشعب العراقي كانت لأجل الوطن، فمن دخل السجن أو نفي أو عذب أو قُتل في سبيل وطنه فهو بطل معرّز ومكرّم عند الله وعند الناس، فليس ذلك نقصاً في شأنهم بل إنه خير من طليق حرّ ذليل تحت سلطة الأجنبي:

في ذمة الوطن المحبوب ، نهضتنا  
 أن أبعدوننا فلا عن نقصٍ مقدره  
 أو يملأوا السجن منّا فهي غايتنا  
 خيرٌ الى الحرّ سجنٌ يستقلّ به  
 مالسجنُ عارٌ على الابطال لا اقترفوا  
 ومن يقف غرضاً من دون أمته  
 عادت علينا و عند الله تُختسبُ  
 فقد يُبعد نو فضلٍ و يُجتنبُ  
 كي لا يقال اضيموا ثم ما غضبوا  
 من أن يعيش طليقا و هو مكتئبُ  
 ذنباً و لا أجرموا جرماً و لا ارتكبوا  
 هانت على نفسه الارزاء والنوبُ

ويشير الشاعر هنا كثرة الاعتقالات وحبس الناس في السجون، ويهجوا على بريطانيا ولمح إلى كثرة كذبها إذ يشبهها بقرد أوسطه في لند -عاصمة بريطانية- ورأسه مع ذنبه في العراق:

وليس في حبس شخصٍ واحد عجبٌ  
 كنّا عتبنا على بغداد فعلتها  
 ولو صوّر الكذب قردا كان أوسطه  
 (الجعفري، 1985م، ص38-41)  
 لكنما حبس شعبٍ كلّه عجب  
 لو كان ينفع فيها اللوم والعتب...  
 في لندن ولدينا الرأس والذنبُ

فما نجحت ثورة العشرين على الفور لعدم كفى الطرفين في العدد والعدد ولكن هذه الثورة مهدت الطريق لإخراج وطرده الاستعمار البريطاني، فاستمر الشعراء في إلقاء القصائد ضد الاستعمار ونشر الوعي الفكري بين الناس وتحذيرهم واندازهم من خطر الإنجليز، حتى نال العراق استقلاله التام بإنهاء الانتداب البريطاني سنة 1932م.

### ما أحل بالشعراء في سبيل الاستقلال من الظلم والأذى

فقد أحل بالشعراء ما أحل بهم من اعتقال أو نفي أو تعذيب وقد وصل إلى القتل، وكل ذلك لإجبارهم للرجوع عن آرائهم ومبادئهم ضد الاستعمار، ولكنهم استمروا في مسيرتهم

<sup>20</sup> لندن: عاصمة إنجلترا.





وأصروا على ما كانوا عليهم، فمنهم من نظم الشعر وهو في السجن وأرسله إلى الثوار، ونذكر هنا بعض الشعراء الذين ظلموا بسبب مواقفهم:

الاعتقال والسجن والتعذيب والنفي: إن الشاعر "محمد مهدي البصير الحلي<sup>21</sup>، جاء عاصمة العراق، وظل فيها يخدم أمته بإلقاء الخطب والقصائد الاستنهاضية، ولقد كان من عمله تأثير كبير في بث الحماسة الوطنية، وتحبيب الاستقلال إلى أبناء الأمة في عهد عصب، هو عهد ثورة 1920 في العراق وبعده، فسُجن في بغداد مرة، ونُفي إلى هنجام<sup>22</sup> سنة 1922م مرة ثانيةً لاشتراكه في التدابير السياسية التي قام بها جمهور من العراقيين في بغداد وخارجها" (بطي، 2017م، ص265-266). ومنهم أيضا الشاعر "محمد حسن أبو المحاسن؛ ولما نشبت الثورة العراقية سنة 1920م تولى زمام الأمور في مدينة كربلاء، حتى إذا ما خبا أوار الثورة سجن في الهندية" (بصري، 1994م ص166)، "وعوملوا في الأسر معاملة قاسية واضطهدوا بأنواع الاضطهاد ولبثوا في الأسر مدة طويلة". (الخاقاني، 1954م، ج 7 ص379-380).

الإعدام والقتل: "حكم على الشاعر حسين الشبيبي<sup>23</sup> بالإعدام شنقا. (الزركلي، 2002م، ج 2 ص258-259). بسبب مواقفه الوطنية.

الهجرة إلى خارج العراق: "ولقد اشترك عبد الرزاق الهاشمي<sup>24</sup> الى جانب العثمانيين لمقاتلة القوات الانكليزية في معركة الشعبية، وقد رددت أشعاره المناهضة للاحتلال الإنجليزي بمساجد الرصافة والكرخ فطارده الإنجليز في بغداد وضواحيها، حتى اضطر إلى الاختفاء. ومن ثم الهروب إلى مدينة حائل<sup>25</sup> (نجد) مدة سنتين، ثم عاد إلى بغداد في عهد الحكم الفيصلي" (الجبوري، 1966م، ص 9-10).

مداهمة البيوت ومصادرة الكتب: "وكان لموقف الشاعر محمد سعيد الراوي البغدادي ومبدئيته نحو السلطة المحتلة من نوع ما تعرض اليه من قبل السلطة المحتلة من ضروب التتكيل والاضطهاد، فقد داهم جنود الاحتلال بيته سنة 1919 م، وصادروا كتبه

<sup>21</sup> محمد مهدي بن محمد بن عبد الحسين بن شهاب الحلي 1895 - 1974 م. ولد في مدينة الحلة وتوفي في بغداد. قصد بغداد (1920) حيث اتسعت مساحة نشاطه فأسهم في ثورة العشرين خطيباً وشاعراً.. له ديوان: (الشذرات) (البركان) و(المجموعة الشعرية الكاملة). انظر: (بطي، 2017م، ص265).

<sup>22</sup> جزيرة هنجام في الخليج العربي.

<sup>23</sup> حسين بن محمد بن علي بن محمد الشبيبي -أديب عراقي من أهل الكوت 1919 - 1949 م، له كتب منها (الاستقلال والسيادة الوطنية ) و (الجبهة الوطنية الموحدة ) و (ديوان شعر). انظر: (الزركلي، 2002م، ج 2 ص258-259).

<sup>24</sup> عبد الرزاق بن يحيى بن عبد القادر الهاشمي 1883 - 1964 م. ولد بكرخ بغداد، وفي بغداد توفي. عين قاضياً في عين التمر عام 1910 - 1915م، ثم نقل مدرساً بدار المعلمين الابتدائية ببغداد، حتى ثورة العشرين الشهيرة بالقطر العراقي، وكتّاباً في مجلس التمييز الشرعي ثم رئيساً للكتاب عام 1936م. انظر: (الجبوري، 1966م، ص9-10).

<sup>25</sup> مدينة تقع في شمال نجد في المملكة العربية السعودية.

- وفيها نوادر الكتب الخطية - ثم نفوه الى الهند، حيث لبث في (سمربور) وغيره من المعتقلات هناك سنتين كاملتين" (الراوي، 1997م، ص10).

وفي الختام أرجع إلى الأدب نفسه؛ ومما سبق الكلام عنه من جهود عظيمة في مجال الأدب يتبين لنا خطأ الادعاء بان الفترة التي اعقبت احتلال العراق من قبل الانجليز هي فترة جمود وتقليد فقط، فعلى العكس من ذلك الادعاء فالفترة التي نحن بصدددها قد قدمت شعراء وادباء وعلماء ما لم يعرف التاريخ امثالهم من قبل، وهي الفترة التي جمعت بين القديم والحديث والاتباع والنهضة، فكان للعلماء دور كبير في انقاذ الأمة الإسلامية على وجه العموم والعراق على وجه الخصوص، وجددوا رسالة الادب و الشعر بعد ان حاول الانجليز اطفائها بطرق شتى، ومن المعلوم أن الأدباء كان لهم تأثير مباشر على المجتمع، وكان الأديب هو من يوجه ويوحي إليه عن طريق الشعر والخطابة والمقالة.

### الخاتمة

قد تحدثت فيما مضى من هذا البحث عن احتلال الغرب للدول العربية والعراق وتحدثت أيضا عن كذب الإنجليز مع الزعماء العرب حين وعدوهم بالدولة العربية الموحدة ولكن الحقيقة والواقع ما كان كذلك، وفي الكلمة الأخيرة في هذا البحث يمكنني أن أذكر وجها بلاغيا في قصتنا هذه، وهي قصة الإنجليز ومسيلمة الكذاب، إذ زعم الإنجليز تحرير بلداننا العربية من أيدي العثمانيين حتى تكون الأقطار العربية محررة ومستقلة فرفعوا راية غير راية الحقيقة، ولكن مثل الإنجليز هنا كمثل مسيلمة الكذاب الذي ادعى النبوة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، فدعاه أهل البلدة ليصق في بئر ليزيد مائها فصار مائها العذب الفرات ملحا أجاجا ومسح رأس طفل فصار أقرعا، وكذلك الإنجليز جاء لتحقيق الوحدة العربية والحرية والاستقلال في بلادنا -على زعمهم- فحطم استقلالنا وأخذ حريتنا وشئت شملنا.

أهم النتائج التي توصلت إليها خلال استقرائي لأدب تلك الفترة المذكورة:

- 1- إن العراق كان مركزا للتطور الأدبي والفكري على مستوى العالم الإسلامي وكان له الثقل التاريخي والثقافي على مستوى العالم الإسلامي والوطن العربي.
- 2- الدعوة إلى القومية هي دعوة عربية نصرانية وقضية أدت إلى انشقاق وحدة الصف بين المسلمين.
- 3- عناية الشعراء بوحدة الأمة الإسلامية من دون تفريق بين نسماتها وأعرافها المختلفة، وعدم تطرقهم إلى موضوع القومية إلا عند الحاجة.
- 4- الآثار التي وراثتها من الشعراء العراقيين تُظهر مكانة الشعر والشعراء وقوتهم في القضايا السياسية والعسكرية.



- 5- شعر الثورة واستنهاض الأمة ضد الاستعمار الغربي للدول الإسلامية من أهم المواضيع التي اعتنى بها الشعراء العراقيون في تلك الفترة، ولا تجد شاعرا إلا وله قصائد في الثورة.
- 6- بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وانتهاء الخلافة الإسلامية اتجه الشعراء إلى الأخذ بالعروبة والوطنية لتحريك مشاعر العرب ضد الاحتلال الغربي.

### KAYNAKÇA

- Basrî, Mîr (1994), *A'lâmu'l-Edeb fi'l-Irâki'l-Hadîs*, Londra: Dâru'l-Hikme, 1. bs. 2 Cilt.
- Battî, Rafael (2017), *el-Edebu'l-'Asrî fi'l-'Irâki'l-'Arabî*, Birleşik Krallık: Müessest Hindâwî littalimi ve'Ssekafah, 2 cilt.
- el-Cebûrî, Abdullâh (1966), *Min Şu'arâina'l-Mensiyîyîn*, Bağdat-Irak: Dâru'l-Cumhûriyye, Kültür ve İrsad Bakanlığı.
- el- Ca'fer, Sâlih b. Abdilkerîm b. Ca'fer Kâşifu'l-Gitâ (1985), *Dîwânu'l-Ca'ferî*, toplayan ve THK. Ali Cevâd et-Tâhir ve Sâir Hasen Câsim, Irak: Kültür ve Enformasyon bakanlığı yayınları.
- el-Cevâhirî, Muhammed Mehdî (2011), *El-A'mâlu's-Şîriyye'l-Kâmile, Şâiru'r-Rafdî ve'l-İbâ*, İnceleme ve önsöz: İsmâ Abdulfettâh, Kahire-Mısır: Mektebetu Cezîreti'l-Verd, 1. bs. 2 cilt.
- el-Hâkânî, Ali (1954), *Şuarâu'l-Gariyy av e-Necefîyyet*, Necef-Irak: el-Matbatu'l-Hayriye, 12 cilt.
- er-Rusâfî, Ma'rûf b. Abdulganî el-Bağdâdî (2012), *Dîwânu'r-Rusâfî*, Kahire-Mısır: Müessest Hindâwî littalimi ve's-Sekafah.
- er-Râvî, Muhammed Sa'îd el-Bağdâdî (1997), *Târîhu'l-Esri'l-İlmiyyeti fi Bağdâd*, Irak Kültür ve Tanıtım bakanlığı, Bağdat-Irak: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1. bs.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dimaşkî (2002), *el-A'lâm*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. bs. 8 cilt.
- es-Sekkâf, Eş-Şeyh Alevî b. Abdilkâdir (2012), *El-Mevsû'atu't-Târîhiyye*, editörlüğünde bir grup araştırmacı, www.dorar.net, 11 Cilt.
- Salâhuddîn, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed b. Abdürrahman b. Şâkir b. Hârûn b. Şâkir (1974), *Fevâtu'l-Vefeyât*, Beyrut-Lübnan: Dâr Sâdır, 1. bs. 4 cilt.
- el-Ubeydî, Muhammed Habîb el-Musili (1916), *Hablu'l-İtisâm ve Vücûbu'l-Hilâfeh fi'l-İslâm*, Beyrut-Lübnan: El-Matbaatu'l-İlmiye.

el-Ubeydî, Muhammed Habîb el-Musili (t. y.), *Cinâyâtu'l-İncilîz 'ale'l-Beşeri' Âmmeten ve 'ale'l-Muslimîn Hassaten.*

EL-Müderris, Fehfi (1970), *Mekalatu Fehmi EL-Müderris*, Toplayan ve THK. Abdülhamid el-Ruşudi ve Halit Muhammed İsmail, Bağdat-Irak: Mektebetu'l-Endelus.

e-Merzûk, Sabâh Nûrî (2009), *Muhammed Bâkır el-Hullî Sîretuhû ve şî'ruh*, Necef-Irak: Şehidu'l-Mihrâb Müessesesi Matbaası.





*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.147-164.  
Geliş tarihi: Ekim 2019  
Kabul tarihi: Aralık 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## KUR'AN'DA YENİDEN DİNİ SOSYALLEŞME


Büşra ORTAKAYA\*

### ÖZET

Doğumdan ölüme kadarki süreçte toplum ile iç içe yaşayan bireylerin sosyalleşmeye olan ihtiyacı bilinmektedir. Toplum ve bireyler sosyalleşme içerisinde birçok evreden geçmektedirler. Yeniden sosyalleşme, bahsi geçen evrelerden biridir. Yeniden dinî sosyalleşme ise bu evrenin bir alt başlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma yeniden dinî sosyalleşmenin insanların hayatlarının belirli bir evresinde vuku bulma ihtimali üzerinde durmaktadır. Çalışma bu bağlamda yeniden dinî sosyalleşme kavramına Kur'an'ı pencereden teorik ve pratik unsurlarıyla nasıl yer aldığını konu edinirken, amacı ise başta kıssalar olmak üzere yeniden dini sosyalleşme kavramı içinde değerlendirilebilecek birey ve topluma ilişkin vurguları a) ihtida b) tedricilik ve c) temsiller bağlamında ele almaktır. Çalışma anlayıcı yaklaşım perspektifinden nitel bir desenle yürütülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** *Sosyalleşme, Yeniden Sosyalleşme, Yeniden Dinî Sosyalleşme, Sosyolojik Kur'an*

---

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, e-posta: busortakaya66@gmail.com  
 orcid: 0000-0003-4140-0011

**RELIGIOUS RESOCIALIZATION IN THE QUR'AN****ABSTRACT**

The need for socialization is known to individuals who live with the society from birth to death. Society and individuals go through many stages of socialization in their life. Re-socialization is one of the stages for the human being. This study emphasizes the possibility of religious socialization occurring at a certain stage in people's lives. In this context, the study revolves around the concept of religious resocialization with its theoretical and practical elements from the Qur'anic window. The aim of the study is to examine the emphasis on the individual and society which can be re-evaluated within the concept of religious resocialization, especially the stories, in the context of a) conversion b) gradualism and c) representations. The study was conducted with a qualitative design from the perspective of the understanding.

**Keywords:** Socialization, Resocialization, Religious resocialization, Sociological Quran

**GİRİŞ**

İnsan, toplumla bir vücûd bulması yani toplumsal bir varlık olması sebebiyle, yaşamını idame ettirebilmek için toplumdaki diğer şahıslarla karşılıklı yardımlaşmak, maddi-manevi alışverişte bulunmak durumundadır (Dever, 2010:161). Şahıslar -kişisel değişikliklerine rağmen- toplumla bütünleşmeyi, uyumlu davranışlar sergileyebilecekleri ortak bir hüviyet kazanmayı, cemiyetin kendine has hareketleri ve fikrîsel bakış açılarına uygun olarak davranış göstermeyi “sosyalleşme/toplumsallaşma” sürecinde öğrenmektedir (Coştu, 2009:117). Birey sosyalleşme konusunda kurduğu bağda başarılı olamamışsa, zaman içinde “yeniden sosyalleşme” dönemi olan sosyal değerler, inançlar ve normlar alma noktasında yeniden tasarlanmış olan bir sürecin içerisinde kendisini bulacaktır (Resocialization, 2019).

Sosyalleşmenin bir kolu olan “dînî sosyalleşme” ise toplumsal etmenler aracılığıyla kişilerin dini inanışlarını ve zihniyetlerini etkileyen birbiriyle etkileşimli bir süreçtir. İnsanlar hayatları boyunca farklı sosyalleşme özneleriyle yani aile, okul, akran grubu gibi etkenlerle etkileşim içinde olurlar ve bu bireyler, organizasyonlar ve deneyimler, dini itikadı oluşturan inançlara ve fikriyata yön ve şekil verir ve bu seçimler dini kurum veya kuruluşlara yönelmenin ve kendini oraya ait



hissetmenin başlangıcını oluşturur. Eğer sosyalleşme kanalları güvenilir ve kuvvetli bağ kurduruyorsa sosyalleşme araçları kişileri etki altına alabilir ve eğer temel kaynakların dini inançları belirgin ise yaşantılar da dini anlayışları pekiştirebilmektedir (Sherkat, 2013: 280).

Birey veya toplumun dinî sosyalleşmesinin doğru orantıda sağlanamaması birçok sebepten dolayı meydana gelebilir: Dinî sosyalleşme için uygun koşulların oluşmaması, kültüre ve çevreye bağlı bazı unsurlardan etkilenme sonucu veya toplumun ilerlemesinin hızlı bir şekilde olması ve dinî kimlik karmaşasına sebebiyet vermesi gibi etkenler başarısız dinî sosyalleşmeye yol açabilmekte ve insanların dinî bilgilerini sosyalleşme bağlamında tekrar gözden geçirmelerine, incelemelerine, eleştirmesine sebebiyet verebilmektedir (Dönmezer, 1994:133-135). Herhangi bir etken sebebiyle dinî sosyalleşmenin gerçekleşmemesi durumunda yeniden dinî sosyalleşme gündeme gelmektedir. Yeniden dinî sosyalleşmede bireyin kendi bağlı olduğu dinî inanç, norm, tutum ve davranışlarında köklü bir değişime doğru yol aldığı görülmektedir.

Kur'an'da yeniden dinî sosyalleşmeyi incelerken, kişilerin veya toplumların sosyalleşme içerisindeki imtihan sürecinde yaşadıkları olayları, yeniden sosyalleşme kavramı ile karşı karşıya geldiklerine inandığımız durumları ve deneyimlediklerini düşündüğümüz hususları ele alacağız. Bu bağlamda çalışmadaki problem, yeniden dinî sosyalleşmenin Kur'an'ı izdüşümlerini<sup>1</sup> anlamaya çalışmaktır. Kur'an'ın bize sunmuş olduğu dinî yaşamsal misallerle yeniden sosyalleşme kavramını bağdaştırmak ve bu bağdaştırmayı gerçekleştirirken Kur'an'da adı geçen bireyin veya topluluğun hayatlarındaki geçiş dönemlerini ve bu geçiş dönemi sonrasındaki yansımalarını değerlendirmeye çalışmaktır. Bu temel amaca bağlı olarak Kur'an'da yeniden dini sosyalleşme kavramını a) İhtida<sup>2</sup> b) Tedricilik<sup>3</sup> c) Kıssalar<sup>4</sup> bağlamında alt problemler olarak ele alacağız.

Konuya ilişkin taramada Okumuş'un (2014) çalışmada "yeniden dini sosyalleşme kavramını ihtida ve insanların cemaat değiştirmesi" anlamında ele aldığı görülmüş; Srobárová (2013) ise "yeniden sosyalleşmeye ihtiyacı olan bireylerin kimler olduğu, yeniden sosyalleşmenin nasıl ve hangi yöntemlerle yapılması gerektiği" şeklinde

<sup>1</sup> Güngör ve Şahin: Kur'an ve sosyolojinin karşılıklı etkileşimine dair Kur'an'ın manasını kavrayabilme ve Müslüman halkın görüşlerini yansıtan bir olgu olması yönüyle sosyolojinin ilgisine takdim edilmek istenmektedir. Buna karşın Müslümanların da Kur'an'ı kendi kuşaklarına başlangıçtan beri süregelmekte olan toplumsal hakikat üzerinden aktarabilmesine katkıda bulunmanın önemli olduğu söylenmiştir. Kur'an'ı sosyolojinin bakış açısından incelemek, Sosyolojiye Kur'an'ın bakış açısından bakmak, bunu gerçekleştirebilmenin yöntemlerinden birisi olabileceği düşünülerek bu konuya vurgu yapılmıştır. (Güngör, Şahin, 2017:31-32)

<sup>2</sup>İhtida: Maide, 5:54, Al-i İmran, 3:173, Al-i İmran, 3:83 ayetleri çalışılmıştır.

<sup>3</sup> Tedricilik: Al-i İmran, 3:130, Rum, 30:39, Nisa, 4:161, Bakara, 2:275 gibi içki ayetlerinde ve Nahl, 16:67, Bakara, 2:219, Nisa, 4:43, Maide, 5:90 gibi riba ayetlerine bakılmıştır. Ayrıca Hucurat, 49:14-18, Meryem 19:66-33 ve Mümtehine 60:10. ayetleri de yeniden dini sosyalleşme anlamında incelenmiştir.

<sup>4</sup> Kıssalar: Ashab-ı Kehf, 18:9-22, Yunus, 37:140-148, Enbiya, 21:87-88, Yusuf, 12:4-101 ayetleri ele alınmıştır.

ele almıştır. Bunun dışında sosyalleşmeye ilişkin çok çalışma olmasına karşın yeniden dini sosyalleşme ile ilgili Kur'an'ı bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Bu çalışma anlayıcı bir yöntem bağlamında dolaylı gözlem tekniğine bağlı olarak sosyo-psikolojik açıdan doğru bilgi verebilmek amacıyla sosyoloji kitapları, tefsir kitapları, konuya ilişkin sözlük ve makalelerden yararlanılarak yürütülmüştür.

### **Sosyalleşme ve Yeniden Sosyalleşme**

#### **Sosyalleşme**

Etimolojik olarak 'toplumsal/sosyal '(social) kelimesinin kökeni, Latince 'socius 've 'societas 'kelimeleriyle irtibatlı 'socialis 'kelimesine dayanmaktadır. İsim olan 'socius', 'dost, arkadaş, iştirakçi, iş arkadaşı'; 'societas 'ise 'toplum, topluluk, teşriki mesai, diğerleriyle ilişki kurmak ' anlamlarını içermektedir. Sıfat olan 'socialis 'ise, 'toplumcul, sosyal, topluma ait 'anlamlarına gelmektedir (Brezinka, 1994:21). Türkçe'ye 'sosyal entegrasyon 'veya 'toplumsal uyum 'olarak tercüme edilen 'socialization' sözcüğü, sözlükte "bireyin kişilik ve karakter oluşturarak belli bir sosyal ortama hazırlık yapması, toplumla birlik oluşturma süreci" olarak tanımlanmaktadır (Eren,1988:1484).

Sosyalleşme, bireyin içinde bulunduğu grubun toplumsal sözlü-yazılı kurallarını, değerlerini, tutumlarını ve ayırıcı niteliklerinin farkına varabilmesi ve edinmesi yönündeki birbiri ile etkileşim sürecine atıf yapmaktadır. Kültürel unsurların bireyde bütünleşmesi esnasında, kişiye has şahsiyet meydana gelir ve kişiye özel bir kalıp halini alır. Buna göre, sosyal entegrasyon mefhumunun toplumsal yaşamın iki mühim sorunu olan *sosyal adaptasyonda süreklilik problemi* ve *kişisel olgunlaşma sorununu* kapsadığı söylenebilir (Gecas, 2000:2855). Genel bir ifadeyle sosyalleşme sözcüğü toplumdaki kişilerin, psikolojik ve sosyal gelişim surecidir (Leddy ve Pepper, 1998:4-5). Psikologlar, insanın tarihsel sürecini kapsayan ve kişinin yaşamına etkide bulunan kültür iletilisinin kısmen üzerinde dururken kişisel gelişimin muhtelif yönleri (kişinin davranış sorunları, kognitif yani zekanın işleyişi ve efektif alan gelişimi, öğrenme gibi) üzerinde daha fazla durmuşlardır (Clausen,1968:50). Sosyologlar ise toplumsal entegrasyonu, kişinin hayatında gerçekleştirdiği fizikî ve sosyo-kültürel ortama uyumunu sağlayan şahsî özelliklerin bilgi-malumat, maharetler, davranışlar, değerler, ihtiyaçlar ve motivasyonlar, kognitif, efektif, prototiplerin kişilerde yer etmesi dönemi olarak incelemiştir diyebiliriz (Inkeles,1969:615-616).

Sosyalleşmenin gerçekleşmesine ilişkin bazı görüşlere ve tanımlara değineceğiz. Simmel 1895 tarihli 'The Problem of Sociology '(Sosyoloji Problemi) adlı makalesinde toplumsal entegrasyon mevzusuna yer vermekte ve sosyalleşmeyi "grupların ve kişilerin grup bütünlüğünün





devamını getirebildikleri münasebetlerin bir araya geliş dönemi” olarak tarif etmektedir (Simmel, 1895:418). Giddings ise, 1897 senesinde neşrettiği ‘The Theory of Socialization ’(Toplumsallaşma Teorisi) adlı 47 sayfalık kitapçıkta, sosyalleşmeyi, “(karşılıklı) münasebette bulunan şahıslardaki sosyal karakterin veya davranışların, bilincin toplumsal bir vaziyeti olarak gelişimi” şeklinde tarif etmektedir (Giddings, 1896:2). Giddings’in müdaafa ettiği kullanma, yararlanma şekli olan kişisel saha ile Simmel’e atfedilen grup ya da düzlem sahası, mefhumun hayatı boyunca sürer ve toplumsal ilimlerdeki ademî yani insani fikirlerin ve hareketlerin iki kapsamını “*Toplumdaki kişinin işlevi ile toplumun işlevini*” meydana getirmektedir (Martin, 2007:17).

George H. Mead ise kişiye psiko-sosyal yönüyle incelemekte kişinin cemiyetteki davranışlarını ve bu davranışların da özünün yani zatında da bu durumun ayrımının olduğunu benimsemiş ve kavramış olmasını benlik mefhumuyla anlatmaktadır. Mead’a göre benliğinin farkında olan kişi kendi eylem, davranış ve hareketlerinin objesi durumunda olabilir. Yani kişi aynı zamanda hem hareketin merkezi yani öznesi hem de objesi durumunda olabilir. Bu aşamada Mead, benliği iki kısma bölmektedir. *Kişisel benlik* (I), kendi kendine, içten, yaratıcı ve öznel beni ifade ederken, *toplumsal benlik* (me) ise etraftaki kişilerce teşkilatlanan ve bireyinde benimsediği paradig bir vaziyeti ifade etmektedir. Mead’e göre, öz-benlik özne biçiminde davranış gerçekleştirdiğinde kişisel benlik, davranışın gayesi olduğunda ise toplumsal benlik meydana gelir. Sosyal benlik, sosyalleşmiş olan kişinin hareketlerine kılavuzluk eder ve kişinin şuuru üzerinde başka bireylerin ona olan tesirini insanlara yansıtır (Wallace, 2004:232-235).

Hüviyetin şekillenmesi olarak sosyal entegrasyon, benlik kavramının gelişmesi ile ilgili daha özellikli süreçler sayesinde gün yüzüne çıkar. Bu noktada, Charles H. Cooley’in *ayna-benlik* (looking-glass left) kuramı mevzuya farklı bir bakış açısı getirmektedir. Bu kuram, bireylerin karşı taraf hakkındaki izlenimleri, onlara bakışları, onları nasıl konumlandıkları ve onların benliklerini nasıl yorumladıklarına ilişkin düzlemdeki anlam ve algıya iletir. Cooley’e göre ayna-benlik, iletişim halinde olunulan, hareket alanı ortak olan bireylerin kişinin kendisiyle ilgili yorum ve değerlendirmeleri sonucu kişinin kendisine iletilen dönütler bilgi boyutunda kendimizle ilgili bilgiyi kavrayışımıza karşı ileti meydana getirir. Ayna-benlik, kişinin kendi şahsına başka bireyler tarafından hal ve hareketlerle gönderilen iletinin birey tarafından kendini tanıması ve anlamlandırması şeklindeki metafordur denebilir (Gecas,2000: 2856, Arslanturk & Amman, 1999:149-408).

Frederick Elkin ve Geranld Handel ise, sosyalleşmenin mümkün olabilmesi için uc ön şarttan bahseder. Bireyin sosyalleşebilmesi için *i.* Devamlılık arzeden bir topluluğun veya toplumun bulunması, *ii.* bireyin doyurucu ve lazım olan biyolojik ve kalıtsal özelliklere sahip olması, *iii.* kişinin diğer şahıslarla yapısı gereği bazılarıyla etkileşim içinde olma

arzusunun var olması gerekir. Bu üç ana mesele, sosyal bilincin bireyde kazanılmasının ilk koşullarını oluşturmaktadır (Elkin & Handel, 1978:9-10).

Sosyalleşmenin kişi için doğumundan ölümüne kadar geçirdiği ilişki bağı olduğundan söz etmiştik. Moreland ve Levine'nin (1982) yaklaşımıyla sosyalleşmenin kişi için yaşanması beklenen beş aşamasını inceleyelim:

**Birinci evre: Tahkikat.** Bu evre, bilgi ve malumat için tedbirli bir araştırma merhalesidir. Bu evrede kişi ve grup bir tahkik, gözlem ve araştırma süreci içerisine girer. Kişi, gereksinimlerini yerine getirecek grubu kararlaştırmak için muhtelif grupları kıyaslar, grup da gizilgüç grubun üyesinin kıymetini varsayabilir. Şayet kişi ve grup, giriş için kriterlere uygun bir taban bulursa kişi gruba yeni üye olarak takdim edilir.

**İkinci evre: Sosyalleşme.** Bu evrede grup, bireyi grup amaçlarına en ileri noktada ilave olunabilecek duruma getirmeye çalışır. Kişi, grubun norm, değer ve tutumlarını onaylayarak grup ile benzer noktaları kabule veya özümsemeye girebilir. Gruba ilk kez girecek olan üyenin gereksinimlerini yerine getirmeye gayret eder. Bu durumda kişi grubun içine girebilirse ortama intikal etmiş olur ve kişi tıpkı diğer üyeler gibi tam bir üye durumuna gelir. Eğer birey ve grup, olumlu olmayan bazı problemler ile karşılaşırsa geçiş süresi uzatılabilir.

**Üçüncü evre: Koruma ve devamlılık.** Bu evrede birey ve grup, üyelerden ne gibi bir bilgi veya davranış istediğini, üyelerin oynayacağı rolün nasıl bir şey olacağını düşünüp karar verir. Kişi gruptan ayrılmadan içlerinde bulunmaya devam eder. Uyum sağlayamazsa bireyin içinde bulunduğu hal, grubu terk etme evresine gelebilir.

**Dördüncü evre: Yeniden sosyalleşme.** Bu evrede grup ve şahıs, aralarındaki bağı bir daha kuvvetlendirmeye çalışırlar ve tekrar doyurucu bir düzeye getirmek isterler. Üçüncü evrenin gerçekleşmesiyle kişi grubu terk etmek ister ve ayrılma kararı alırsa, önceki tam üye aykırı üyelik rolüne bürünür ve bu halde yeniden sosyalleşmelidir. Yeniden sosyalleşmenin iki olası sonucu vardır: Ya grup ile kişi arasındaki uyumsuzluk giderilir ve kişi bir daha üyeliğini tamamlamayı başarır veya grup bireyin devam etmesine müsaade etmez ya da birey kendi hür iradesi ile grubu terk eder.

**Beşinci evre: Anıları tekrar düşünme evresidir.** Bu evrede önceki üyeler, grup ile ilgili hatıralarını yad ederler ve son ayrılışlarına anlam verirler. Eğer grup onların ayrılış sebepleri hakkında ortak bir sonuca varabilirse grubun bütün deneyimi hakkındaki hükümler, grup için anane halini alır (Moreland, Levin 1982: 137-192).

Bu beş aşamadan biri olan yeniden sosyalleşme aşaması konumuzla bağlantılı olarak üzerinde durmamız gereken bir olgudur.



### **Yeniden Sosyalleşme**

Yeniden sosyalleşme (*resocialization*) bir toplumsal sistemi isteyerek veya istemeden terk etmiş, bireylerin sisteme geri dönüş yaptıklarında, o sistem içerisinde tamamen benimsenmeleri için sistemin kültürel norm ve yaptırımlarını yeniden öğrenmelerini içerisine alan süreç olarak açıklanabilir. Hapishanelerden tahliye edilen mahkûmlar ya da yurt dışından ülkelerine dönen sürgünler, göç eden toplumlar buna örnek verilebilir (Marshall, 1999:822). Yeniden sosyalleşmeye temelde böyle bakılabileceği gibi insan hayatının ve doğasının geneline yaydığımız vakit bunun aslında kişinin kavram dünyasında, girdiği toplulukların etkisi veya yaşamın onun bilinçaltına yaptığı yansımalarla farklı bir anlam ütopyasında kendini bulabileceği ve geçmiş bağından koparak yeni bir zihin tüneline yolculuk yapması beklenilmektedir. Birey için bu süreç hayatı boyunca devam edeceği bir döngü olacaktır. Bireyin ömrü boyunca bir şeyleri deneyimlediği ve yeni öğrenim süreçleri yaşadığı dönemlerde davranışları, rolleri, önem verdiği şeylerin sırası, tutumları değişebilmektedir. Bu sürecin yaşanmasına kişinin ortaokuldan liseye geçişi, evlenen kişinin boşanması gibi örnekler verilebilir. Tezcan, bu döngüyü yetişkin insanın “kısmî veya tedricî” değişimini ifade eden yeniden sosyalleşmesi olarak tanımlamaktadır (Tezcan 1985:141).

Yeniden sosyalleşme kişinin ikincil sosyalleşmesi olarak görülebilir ve ikincil sosyalleşmeye duyulan gereksinim yukarıda belirttiğimiz örneklerle olabileceği gibi, uzun bir ruhsal veya maddi sebeplere dayalı rahatsızlık süreci veya bulunulan bölgedeki kültürel koşullardaki ana konularda bir farklılık sonucu ortaya çıkabilir (Yeniden Toplumsallaşma :2019). Yeniden sosyalleşmenin başka yönlerden incelenmesini başlıklar altında değerlendireceğiz:

- **Kişiliğin yeniden sosyalleşmesi:** Belli bir yaşantı çemberinden geçmiş yetişkin bireyin daha önceki onaylanmış davranış ve hareketlerini terk ederek dikkat çeken bir biçimde değişik bir yaşantı biçimi sergilediği dönüşüm sürecidir. Kişinin hayatında, sosyo-kültürel ve teknolojik farklılıkların meydana gelmesi bağlamında toplumsal evrilmelerle karşı karşıya kalmasıyla yeni kişilik özellikleri edinmesi ve kabiliyetler geliştirmesi durumu olarak da açıklanabilir. Bu konunun önemi sebebiyle evsizlerin, mahkûmların, ergenlerin yeniden sosyalleşmesi bir devlet içinde önlem alması gereken bir mevzudur.

- **Psikolojide yeniden sosyalleşme:** Psikolojide, bir kişinin yeniden sosyalleşme sürecinin gerçekleşmesinde sosyalleşme ile aralarında kuvvetli bir ilişkinin var olduğu ve yeniden sosyalleşmenin, sosyalleşmenin bir sonucu olduğu düşünülebilir. Psikolojide yeniden sosyalleşme, sosyalleşme veya anti sosyal kişilik kazanma sürecindeki kişisel asosyal olumlu olmayan tutum ve değerlerin kazandığı bir tür "sökme" veya "imha etme" toplumda herkes tarafından kabul edilen ve kişi açısından olumlu olarak değerlendirilen yeni pozitif bakış açısının değer ve tutumlarına yansımadır. Yeniden sosyalleşmenin temeli

toplumsal grup veya toplulukla daha öncesinde sağlıklı bir ilişkinin kaybedilmesi, faydalı münasebetlerin yeniden inşası ve bu bağlamda ilerleme kaydetmesi, asosyal davranışların terk edilmesi ve sorunsuz tutumların devamının kuvvetlendirilmesidir. Yeniden sosyalleşmeye genç insanlar yaşlı insanlardan daha meyillidir. Psikolojiye göre yeniden sosyalleşme, sosyalleşmiş bir bireyin kimliğinin dönüşüm ve değişim geçirme sürecidir.

- Ailede yeniden sosyalleşme: Aile yeniden sosyalleşme için son derece mühim bir olgudur. Çocukların bütünüyle sosyalleşmesi aile ile başlayacaktır. Ailede yeniden sosyalleşme, pedagojik gelişim, toplumsal öğrenme ve bilgi aktarımı sürecinin bir neticesi olarak meydana gelir. Bireyde meydana gelecek yeniden sosyalleşme anne ve babanın çocuğa uyguladığı eğitim sistemi ve metoduna bağlı olarak gelişim kaydedecektir. Bu nedenle iki farklı ülkede yetişen çocuğun gelişim, karakter ve kişiliği çok farklı olacaktır. Çocuğun ailedeki yeniden sosyalleşmesi ebeveynlerin inanç, kültür ve normlarının bir yansıması olacaktır.

- Hükümlülerin yeniden sosyalleşmesi: Mahkûmların yeniden sosyalleşmesi devlet bazında ele alınması gereken bir vazifedir. Bu süreç, hükümlülerin toplumsal yaşama ve gayeye yönelik olarak gereken kabiliyetlerin ve sosyal hayatın becerilerinin mahkûmda kazandırılması, kabullenilen normlar ve konular gözetilerek bir araya getirilmesinden oluşur. Yeniden sosyalleşme aşamalarından geçirilmemiş bir hükümlü sosyal toplum için sakıncalı ve tehlikelidir. Mahkûm bireyler, belirli haberleşme şartlarına haiz olan toplumdan sıyrılmış kimliğe sahip bireylerdir. Bu sebepten dolayı, hapisyanede bir din görevlisinin olmasının mahkûmun şahsiyeti üzerinde olumlu bir tesir bırakacağı düşünülmektedir.

- Çocukların yeniden sosyalleşmesi: Sosyalleşme olgusu “sonsuzluk ile karakterize”dir ve yeniden sosyalleşme evresi yetişkinlik döneminde daha sık bir şekilde gerçekleşirken ergenlik ve çocuklukta sosyalleşme evresi daha yoğundur. Çocuklar ebeveynlerinde gördükleri bilgi, öğrenme, davranış, dini yaşam ve sosyo-kültürel bakış açısını hayatlarına kopyalayıp bu doğrultuda taklit ederler. Bu sebepten ötürü çocukların hayatını etkileyecek bu iletişim ağının sağlıklı bir şekilde aksettirilmesi önemlidir. Ergenlerin yeniden sosyalleşme sürecinde şahsiyetini zedelemeyecek, ruhsal ve psikolojik süreçlerine zarar vermeyecek şekilde durumun atlatılması gerekir (Yeniden toplumsallaşma :2019).

### **Yeniden Sosyalleşme Bağlamında Dînî Sosyalleşme**

Yeniden sosyalleşmeyi birçok alanda anlamaya çalışacağımız gibi dînî sahada da incelememiz gerekecektir. Çünkü din, şahıslar ve toplum



için insanlığın varlığından bu yana var olmuş bir yapıyı teşkil etmekte ve işlevini muhtelif oluşumlarla yerine getirmektedir. (Kaya, 2017 :1) Bu bağlamda bireyin içinde yetiştiği sosyo-kültürel çevre ile karşılıklı etkileşim sürecinde dini inanç, düşünce ve tutumlarını oluşturması sürecine dini sosyalleşme denir (Zuckerman 2006:88, Kurt 2012:122-123, Bilgin 2009:68). Spilka ve Hood'a göre "Bireyler içinde yaşadığı toplumda hayat boyu devam eden etkileşim sürecinde aile, arkadaş, okul, dini kurumlar, kitaplar, medya organları, sosyal ve kültürel alanla ilgili birtakım organizasyonlarla yaşadıkları tecrübe ve farklı sosyalleşme biçimleriyle dini tercihlerini oluşturlar" (Spilka, Hood'dan aktaran Çayır 2012:91).

Bireylerin sosyalleşme süresi boyunca dini düşünce, istek ve arzularının şekillendiği, içinde buldukları aile, dini grup, dini kurum, gibi yapılar içerisinden doğrudan veya dolaylı yollarla dini düşüncelerini besledikleri kaynaklardan kendilerini tamamen arındırdıkları ve bununla ilişkili olarak bireyin daha önceki yaşantısıyla bağlantılı olmayan değişik bir dîni hayat düzenini tercih etmesiyle yaşamış olduğu sosyalleşme sürecine "yeniden dîni sosyalleşme" denir. Din değiştirme ve ihtida etme konuları yeniden dîni sosyalleşme sürecinin konularındandır diyebiliriz. Birey burada bulunduğu ortamdan farklı bir muhite geçiş yapmıştır.

Okumuş; "Mezhep değiştirmeye de yeni bir sosyalleşme sürecine girildiği söylenebilir. Bilindiği gibi bireysel mezhep degistirmeleri olduğu gibi kolektif mezhep degistirmeleri de olabilmektedir. Son cozumlemede insan, bir mezhepten digerine gectiginde yeni bir cevreye veya gruba dahil olmaktadır. Bu durumda yeni bir sosyallesme surecine girmektedir. Türkiye'de mesela Şafii mezhebinden Hanefi mezhebine gecenlerin dikkate deger boyutlara ulaştığı söylenebilir. Su da belirtilmelidir ki, Islam'da mezhep degistirme, Hıristiyanlıktaki mezhep ve kilise degistirme gibi çok farklılıklar getiren ve yogun bir yeniden sosyallesme gerektiren bir durum degildir, nispeten yuzeysel bir yeniden sosyallesme gerektiren bir durumdur. Siilikten Sunnilige veya Sunnilikten Siilige ve aynı şekilde Alevilikten Siilik veya Sunnilige gecenlerde bu iki büyük akımın kendi icinde gecis yapanlara gore biraz daha fazla ve yogun yeniden sosyallesme yasanır. Islam toplumlarında mezhep degistirmelerden biraz farklı bir durum dinsel akım, grup, hareket veya cemaat ya da cemaat degistirmelerinde gozlemlenebilir. Cunku bu tur grup degistirmeleri insanları yepyeni bir sosyal cevreye tanıştırır. Yeni dinsel akım veya grubun kuralları, ilişki biçimleri, ritüelleri vs. farklı olduğundan yeniden bir dinsel sosyallesmenin olması kaçınılmazdır." (Okumuş, 2014:447) diyerek konuya değinmiştir.

### **Kur'an'da Yeniden Dîni Sosyalleşme**

Yeniden dîni sosyalleşme de toplumun veya toplumda var olan bireylerin bir dinsel alanda topluluk değiştirirken yaşadıkları birtakım problemler süregelmektedir. Bundan ötürü yaşanılacak sosyal yapıtların önüne geçilmesi veya bireyin asimile edilmesine karşın legal

düzenlemelerin varlığına dinsel sosyalleşmede rastlanılmaktadır (Srobárová, 2013:107). Kur'anî muhataplar veya vahyi muhatap alan toplumlar incelendiğinde dinî alanda yeniden sosyalleşen birey ve topluluklara rastlayabiliriz. Kur'an'ın emirleri ile yüzleşen insanların sosyal hayatlarına yapılan vahyî müdahaleler karşısında yeniden sosyalleşme evresine girdikleri söylenebilir.

### **Süreç ve Aşamaları**

Yeniden dinî sosyalleşme sürecindeki toplumların sosyalleşmesi için geçirmesi gereken bazı aşamalar vardır:

#### **Uyum/Teslimiyet Aşaması**

Toplum veya birey bu kısımda içerisine girmiş olduğu topluluk ile içsel bir kaos yaşamaktadır. Topluluğun kendine ait norm, değer, tutum ve emirleri karşısında sosyal entegrasyon sağlamaya çalışmaktadır. Bu süreci deneyimleyen topluluk ise içerisinde bulunduğu topluluğu anlamlandırmaya çalışır ve içsel bir muhasebe yapabilir, kuralları kabullendiği görünümü kazandırmaya çalışabilir (Srobárová, 2013:110). Kur'an'da Hucurât suresi 14-18. ayetlerde geçen olay da bedevî bir topluluğun Peygamber'e gelerek "Biz iman ettik" demesidir. Allah'ın ayet göndererek "*Boyun eğmediler.*" Tam teslim olmuş olmazlar demesi bu aşamaya örnek teşkil edilebilir (Hucurat, 49:14-18). Bedevi medeniliğin zıddı (İsfehani 2012:127) olmakla beraber medeni bir toplumun verdiği tepkiye de zıt bir davranış sergilemişlerdir. Bu ise içinde buldukları kültürel normlar ve dil unsurundan hareket ile Kur'an'ın hitabını anlamaya çalışmalarına ve yanlış bir tutum sergilemelerine sebep olmuştur. Bütün olarak bedevî topluluğa bakıldığında yeniden dinî sosyalleşmenin ilk tezahürleri görülebilmektedir.

#### **Değişim Aşaması**

Toplum veya bireyin yeni girdiği toplumdaki fikir ve davranışlara göre kendi düşünce ve tutumlarını değiştirme eğilimidir (Srobárová, 2013). Bu aşamada bireylerin içerisine girdiği toplumun dünyayı algılaması ile kendi zihnî tabularını karşılaştırıp birer birer yıkmaya çalıştığı söylenebilir. İnsanın kökleşmiş alışkanlıklarının olduğu sistemi terk etmesi kolay değildir, bu açıdan değişim sancılı bir süreçtir ve her zaman dirençle karşılaşır (Tunçer 2013:4).

Allah'ın insana müdahalesi ile gerçekleşen yeniden dini sosyalleşmeyi ele aldığımızda değişim aşamasında bireyin ya da toplumun değişime ayak uydururken zorlandığını da görebilmekteyiz. Kur'an'da Meryem suresi 16-33. ayetlerde geçen olayda Cebrail'e Hz. Meryem kendisine önceki hayatında "*bundan önce kimsenin ona dokunmadığını*" söylemesi anlatılır. Allah'ın emriyle Hz. İsa nutfe şeklinde rahmine düşürülür. Hz. Meryem hadiseye hitaben Hz. İsa'nın doğumunda "*Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım.*" der (Meryem, 19:16-33). Kuran'ı Kerim'de Hz. Meryem'in iffetli olduğu



Allah'a boyun eğen bir kul olduğu<sup>5</sup> ifade edilmektedir. Yaşadığı topluma evli olmadığı bilinirken kucağında bir çocukla çıkacak olmasının zorluğu su götürmez bir gerçek gibi görünmektedir. Nitekim Hz. Meryem'in bu zorluğu ne denli ciddi bir şekilde hissettiğini Kuran'ı Kerim'de geçen "Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım." (Meryem, 19:16-33) sözlerinde görebilmekteyiz. Bu ayeti kerimede Hz. Meryem'in yaşadığı bu olayı kabullenememesi yeniden dinî sosyalleşmenin bir süreliğine tam anlamıyla gerçekleşemediğini, değişim aşamasının bireyler üzerindeki zorluğunu göstermektedir.

### **Düşünce Aşamasının Emilimi**

Bireyler, içine girmiş olduğu toplum tarafından konulan şartları, tutumları ve değerleri kabullenme sürecindedir (Srobárová, 2013). Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı doğurduktan sonra ölümü talep etmesi "Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım." (Meryem, 19:16-33) demesine rağmen intihar eğilimi göstermeyip toplum içerisine girerek topluma ayak uydurmaya çalışması bu maddeye örnek gösterilebilir.

### **İçselleşme Evresi**

Bireylerin içine girdiği toplumun kural, kaide ve değerlerini tamamıyla kabul etmesi ve buna artık kendi içinde mutabık olması aşamasıdır (Srobárová, 2013). Son aşama da birey artık yeniden sosyalleşerek girdiği topluma ayak uydurmuştur. Kur'an'da bu aşamaya örnek olarak Mümtehine suresi 10-11. ayetler örnek verilebilir: "Kafir kadınları nikâhınız altında tutmayın." ayetine muhatap olan topluluğun önceden putperest olan ve sonra İslam dinine yeni giren Arap toplumu üzerindeki sonuçlarına bakılabilir (Mümtehine, 60:10). Bu ayet incelendiğinde Allah'ın bir insanın bir insanla evliliğini dinî açıdan uygun bulmayıp bu çerçevede bitirmesini talep etmesi görülmektedir. Arap toplumunda İslam dinine girmiş olan insanların Allah'ın emrine itaat göstermesi yeniden dinî sosyalleşmelerinin başarılı bir sonuca vardığını göstermektedir. Allah'ın bu ayeti göndermiş olması da toplumun dinî sosyalleşmesinin olumlu bir noktaya vardığının işaretidir denebilir.

### **Teoriden Pratiğe Kur'an'da Yeniden Dini Sosyalleşme**

#### **Kur'an'da Yeniden Dini Sosyalleşmeye Tedrici Bakış**

#### **Mekki-Medeni Ayetlerin Ayrımı**

Kur'an Mekke'de indirilmiştir. Allah'ın Mekke'de yaşamını sürdüren topluma hitap etmesi, insanların yapmış olduğu hatalara müdahale etmesi, onların inançlarındaki yanlışları düzenlemek içindir. Mekke'de yaşayan insanların tevhide iman etmelerinde, ahiret inançlarında ve peygambere iman etmelerinde Kur'anî açıdan problemler olduğu için ilk müdahaleler bu noktada olmuştur. Allah toplumda yeni bir ahlak inşası gerçekleştirmek ve birbirleri ile kardeşçe geçinmelerini sağlamak için bu meseleler üzerinde durmuştur. Fakat Mekki surelerin sadece müşriklere yönelik olduğunu kabul etmek Kur'an'ın evrenselliğini

<sup>5</sup> Hz. Meryem'in İffeti: Enbiya, 21:91

görmezden gelmek anlamına gelir (Yargıcı, 2004:284). Buna binaen Kutub'un da belirttiği üzere bu konular insanın fitratı gereği muhtaç olduğu meselelerdir (Kutup, 1977:39). Yargıcı, Kur'an'ın Mekki ayetlerin muhtevasından hareketle Medeni ayetlerin toplumu, bireyi ve aileyi sağlam temeller üzerine bina ettiğini söylemekte ve bununla da dünya ve ahiret saadeti hedeflediğini ama önceliğin dünya saadeti olduğunu belirtmektedir. Medine döneminde toplumsal faydaya zekâtın verilmesi emrini örnek gösterirken bireysel faydaya namazın emredilmesini misal getirmiştir (Yargıcı, 2004:289).

Kur'an'ın tedrici tavrını inceleyecek olursak şu tarz görüşler ile karşılaşmaktayız:

a. Kur'an, hükümleri birden insanlığa indirmek yerine belli bir vakte dağıtmıştır. Yani birbiriyle bütün ve meydana gelen olaylara binaen indirilmiştir.

b. Temel hükümler önce, temel hükümleri tamamlayacak olan hükümler ise sonra inzal edilmiştir.

c. Genelde insanların kolay bir şekilde uyacakları hükümler önce uymakta zorlanacakları hükümler ise sonra indirildiğine dair bir izlenim görülmektedir. İçki ve ribanın dört aşamada yasaklanması, (Erdoğan 1994:140) Namazın iki vakitten bes vakte çıkarılması bu maddeye dahil edilmektedir (Gül, Kahraman,2015:389-418).

### **Riba ve İçki Ayetleri**

Kur'an, meydana gelen hadiselerle açıklık getirmek, yeniden kurulan toplumda karşılaşılan sorunları çözümlenmek ve hitap ettiği kişilerin yaşadıkları sorunlara cevap üretmek için indirildiğinden dolayı ayetler zamana ve şartlara göre nazil olmuştur. Görüldüğü kadarıyla Kur'an bu tavrı ile din değiştiren bir insanın ortamında ve fitratında çalkalanmaların olacağını tespit ettiğini göstermektedir (Hudari, 1967:12).

Riba ile ilgili ayetleri incelersek ribanın yani insanların mallarından fazlaca arttırdıklarının Allah katında artmayacağı ile ilgili Kur'an'da geçen ilk hüküm Rum suresi 39. ayet olarak bilinir. (Rum, 30:39) Ribanın ikinci kısmı ise Nisa suresi 161. ayeti olarak belirlenmiştir. Bu ayette faiz alan ve insanların mallarını batıl yolla yedikleri için kafirlere yakıcı azap hazırlandığı belirtilir. (Nisa, 4:161) Üçüncü aşama da ise Al-i İmran 130. ayette *"Ey iman edenler kat kat arttırarak riba yemeyin..."* (Al-i İmran, 3:130)denmiştir. Bakara 275. ayette son olarak riba yiyenlerin şeytanın çarptığı kimse gibi kalkacağı belirtilmiştir (Bakara, 2: 275).

İçki ayetlerinde ise ilk ayet Nahl Suresi 67. ayet olmakla beraber ayette hurma ve üzümünden insanların hem içki üretebildiği hem de güzel bir rızık elde edildiği (Nahl,16:67) üzerinde durulur. Ve sonraki aşamada Bakara 219. ayet inmiş ve bu ayette insanların Peygamber'e içki ve hamrı sordukları Peygamberin de onlara onda günah ve fayda olduğu





söylenmesi istenir (Bakara, 2:219). Nisa suresi 43. ayet bir sonraki aşamadır ve iman edenlere seslenilerek sarhoş bir şekilde ne söylediklerini bilinceye kadar namaza yaklaşmamaları talep edilir (Nisa, 4:43). Maide 90. ayette iman eden kullardan içkinin tüm çeşitlerinden uzak durmaları istenmiştir ve bu son hüküm olarak bilinir (Maide, 5:90).

### **Kur'an'da İhtida**

İhtida sözlükte “doğru yolu bulmak, yol göstermek” demektir, terim anlamı ise herhangi bir dini kabul etmişken o dinden dönüp islâmı benimsemektir. İhtida edene “mühtedi” denir. Bir dinden çıkıp başka bir dine girene batı da “conversion”, din değiştirene kişiye ise “convert” denilmiştir (Köse, 2000:554). Maide suresi 54. Ayette Allah’a iman edip dini benimsedikten sonra eğer dinden dönecek olurlarsa ve kendisinin yerine başka bir ilah getirirlerse Allah onların yerine kendisinin onları sevdiği onların da Allah’ı sevdiği, müminlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı güçlü ve kınayıcının kınamasından korkmayan bir topluluk getireceğini söylenir (Maide: 5:54). Allah yeni dine giren yani yeniden dini sosyalleşme gerçekleştiren bu topluluktan güçlü ve istikrarlı olmaları talep edilir. Al-i imran suresi 173. ayette Müslüman olan topluluğa karşı insanların toplandığı ve korkmaları istendiğinde insanların bu söylem karşısında imanını artan ve “Allah bize yeter o ne güzel vekildir.” diyen bir Müslüman topluluğu görülmek istenir (Al-i imran 3:173). Al-i imran 83. ayette ise Allah’tan başka din arama çabasına girenlerin dinlerinin kabul edilmeyeceği ve ahirette ziyan olacakları bildirilir (Al-i imran 3:85).

### **Kur'an Kıssalarından Örnekler**

#### **Ashab-ı Kef**

Kehf suresi 9-22. ayetlerde Kehf ashabından bahsedilmektedir. Kehf ashabının Allah’a iman ettikleri için onlara zarar vermek isteyen zalim bir hükümdardan kaçmaları, bir mağraya sığınıp orada yıllarca uyutulmaları anlatılır. Uyandıklarında ise ellerindeki para ile genç bir arkadaşlarını yiyecek almaya gönderilir. Yiyecek almaya giden arkadaşlarının elindeki para ile karşılaşan halk paranın yıllar öncesinin hükümdarına ait olduğunu söylenmiştir. Halkın müslüman olduğunu öğrendikten sonra iki taraflı şaşırma hali meydana gelir. Sayıları hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Kehf ashabının ne kadar süre yaşadıkları da bilinmemekte ve ileri gelenlerin onlar için mecit yapacağı bildirilir (Kehf, 18:9-22).

#### **Hiz. Yunus**

Saffat suresi 140-148. ayetlerde Hiz. Yunus’un bulunduğu beldeyi terk ederek bir gemiye bindiğini ve gemide çekilen kurayı kaybedip Allah’ın kınaması ile balığın karnına atıldığı bildirilir. Allah’ı tesbih ettiği için kurtarıldığı aksi takdirde insanların dirileceği güne kadar orada kalacağı söylenmiştir. Hiz. Yunus hasta bir halde üzeri ağaçla örtülmüş bir vaziyette karaya atılır. Onun yüz bin veya daha fazla sayıda bir topluluğa peygamber olarak gönderdiğine değinilir (Saffat, 37:140-148). Enbiya 87-88. ayetler de ise Hiz. Yunus’un kızgın bir şekilde gittiği

söylenir. Balığın karnında "Senden başka İlah yoktur, sen yücesin, gerçekten ben zulmedenlerden oldum." diye çağrıda bulunduğu ve üzüldüğü için kurtarıldığı belirtilir (Enbiya 21:87-88).

### **Hz. Yusuf**

Yusuf suresi 4-101. ayetler de Hz. Yusuf'un babasına rüyasında on bir yıldız, güneş ve ayın ona secde ettiğini söylemesi ve sonra kardeşlerinin Hz. Yusuf'u bir kuyuya bıraktıkları ve o kuyuda Allah'ın kendisine "Andolsun ki sen onların bu yaptıklarını hiç farkında değillerken kendilerine haber vereceksin." diye vahyettiği bildirilir. Kuyudan su çekmek isteyen bir topluluğun onu bulması ve hükümdara satması anlatılır. Hz. Yusuf'a Allah'ın rüya yorumu ilmini vermesi ve o ergenliğe girince ona peygamberlik bahşetmesine işaret edilir.

Hükümdarın eşinin Hz. Yusuf'a meyli sonucu Hz. Yusuf'un zindana atılması ve onun Allah'a "Ey Rabbim! Zindan bana, onların beni kendisine çağırdıkları şeyden daha sevimlidir..." diye dua ettiği ayetleri anlatılır. Hz. Yusuf'un zindanda insanları Allah'ın dinine çağırması, rüya yorumu ilmini bilmesi ile zindanda bulunan arkadaşlarının rüyasını yorumlamasına değinilir. Arkadaşının zindandan çıktıktan birkaç yıl sonra hükümdarın bir rüya görmesi sonucu Hz. Yusuf'un temiz olduğunu ispatlaması ile zindandan çıkartılarak ülkenin hazinelerinin başına getirilmesi anlatılır. Çocukken gördüğü rüyasının gerçek olduğu anne baba ve kardeşlerinin ona secde ettiği sonra Hz. Yusuf'un "Ey Rabbim! Bana iktidar verdin ve bana rüyaların yorumunu da öğrettin. Ey gökleri ve yeri yaratan! Dünyada da ahirette de beni yönetip himaye eden sensin. Müslüman olarak canımı al ve beni iyi kulların arasına kat!" dediği görülür (Yusuf 12:4-101).

### **Sonuç**

Kur'an'ının sosyal bir kitap olduğunu ve birçok döneme hitap ettiğini söyleyebiliriz. Kur'an ile ilk muhatap olan insanların tutum, fikir ve normlarının, Kuran'ın hükümlerinden farklı olması ve istekleri ile çatışma göstermesi beklenen bir durumdur. Toplulukların veya bireylerin hayatlarında çocukluk evrelerinde ya da belli bir olgunlaşma sürecine girdikten sonra kendilerinden yapılması istenen şey karşısında şaşkınlıkları ve sarsıntı geçirmeleri doğal bir haldir.

Bu şaşkınlık hali aslında topluluğun veya bireyin yeniden dîni sosyalleşmesi ile birebir bağlantılıdır. Kişilerin psiko-sosyal durumlarını gösteren evrelerde ve yaşadıkları sıkıntılar da bu noktanın görüldüğü söylenebilir. Bu hususta kişinin veya topluluğun geçirebileceği uyum, değişim, düşüncenin emilimi ve içselleşme evrelerini Kur'an'dan aldığımız örnekler ile bir bütün olarak sunmaya çalıştık.

Kur'an'ın indirildiği ilk dönem de Mekke ve Medine dönemlerini kapsaması, Kur'an'ın muhatap aldığı çevreye karşı yeniden dini sosyalleşme evrelerini dikkate aldığını göstermektedir. İnsanın fitrî



yapısını dikkate alan ve sosyal ortamını gözetten bir hitap sunmaktadır. Kur'an insanların yaşayacakları içsel evrelere dikkat etmesi ile insanlar nazarında yeniden dîni ve sosyal değişimin gerçekleşmesini mümkün kılmıştır denebilir. Yeniden dini sosyalleşmenin aşamalarına bakılırsa kriterlere uygun yeni din çağrısı saptanabilir. Kur'an'la reform sağlayacak olan topluma Allah'ın müdahalesinin tedrici bir şekilde olması yeniden dinsel sosyalleşmenin yaşanmasını da olumlu bir müdahale olmuştur. Çünkü kişinin yeniden sosyalleşme aşamalarını yaşarken bir takım içsel problemlerle mücadele ettiğini bilmekteyiz. Kişi veya toplumlar bu aşamada dini terk etmek ile dinde devam sağlamak arasında gelgitlere maruz kalabilmektedir. Bununla ilgili içki ve ribanın yasaklandığı ayetler de tedricilik olduğu düşünülmektedir.

Kur'an ve ihtida çerçevesini değerlendirecek olursak İslam dinine giren Müslüman topluluktan Allah sebatkâr olmalarını talep etmiş, yeniden sosyalleşen bu topluluklar din değiştirdikleri için toplumdan dışlanmış ve dışlanma sürecin de Allah Teala, ayetleri ile onları desteklemiştir.

Kur'an'da verilen kıssalar da yeniden dîni sosyalleşmeye rastlanılmaktadır: Kehf ashâbı Müslüman olmayan bir toplumdan kaçıp bir mağaraya sığınmış ve sabit dîni bilinçleriyle uyanmışlardır. Uyandıklarında karşılaştıkları toplumun müslüman olmasına rağmen her iki tarafın da kültürel kodlarında farklılıklar olabileceği düşünülmektedir. Sosyal ortamlarının uyuşmaması, aralarında farklılıklar oluşturmuş ve onları kendilerinden ayıran bir unsur olarak mescit inşası yapma isteğine yönlendirmiştir. Bazı durumlarda toplum kendi içinde bütünlük sağlayamamakta ve yeniden sosyalleşme unsurunun aslında şahıslar ve toplum nazarında ne kadar zor bir içsel muhasebe olduğu görülmektedir.

Hız. Yunus'un Allah'ın emri karşısında bulunduğu topluma uyum sağlayamayıp ondan istenileni yerine getirememesi, kızgın bir şekilde tepki göstererek bulunduğu beldeden kaçma girişiminde bulunması, yeniden sosyalleşme evresinde yaşanan çaresizliğin izlerini yansıtmaktadır. Ruhsal olarak üzüldü Allah'tan af dilemesi, ondan yapması beklenen emri kabullenip doğru adımın kendisi için bu olduğunu tercih etmesi ve sonra halkına tebliğ de bulunup karşılıklı sosyal entegrasyonun sağlanabilmesi yeniden sosyalleşme aşamaların da son evreye geldiğini göstermektedir.

Hız. Yusuf'un yaşadığı evreleri incelersek kuyuya çok küçük bir yaşta düşmesi, ailesinden koparılması ve hükümdarın yanında sarayda büyümesi çocukluk dönemi yeniden sosyalleşmesi olarak görülebilmektedir. Gençlik çağına geldiğinde ise vahye muhatap olması sorumluluk alabildiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte zindana düşmesiyle orada muhatap aldığı, hitap ettiği kitlenin suçlular olması ve Hız. Yusuf'un zindanda onlara uyum sağlaması, saray toplumundan farklı bu topluluğa tebliğde bulunmaya çalışması bu noktada da yeniden

sosyalleşme evresine girdiği bir ortamdır. Hz. Yusuf'un saraya tekrar girmesi ve yüksek bir konuma getirilmesi üçüncü bir yeniden sosyalleşme evresidir diyebiliriz. Hz. Yusuf'un kuyu, zindan, hükümdarlık üçlemesi arasında sürekli bir sosyal ortam değiştirdiği görülmekte ve yaşanan hadiselerden etkileniyor olsa bile Allah'a olan inancı, Allah'ın onu desteklemesi ile güçlü kalabildiği görülmektedir.

Allah, Kur'an'ı insanların yaşamasına uygun şekil de gönderdiği gibi, insanları sınadığını onları imtihana tabi tuttuğunu Kur'an ayetlerin de bizlere göstermektedir. İnsanların bu aşamaları geçirirken yaşadıkları sıkıntılar da Allah'a dayandıklarını ve başlarına gelen olayları kabullenerek atlattıklarını söyleyebiliriz.

### **Kaynaklar**

- Arslantürk, Z., Amman T. (1999). Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, ss. 219-223.
- Bilgin, V. (2009). "*Bizi Kuşatan Toplum.*" İstanbul: Düşünce yay.
- Brezinka, W. (1994). "*Socialization and Education; Essays in Conceptual Criticism.*" (Trans. James Stuart Brice) Greenwood Press Westport, s. 21.
- Coştu, Y. (2009). "*Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme.*" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, s. 3 ss. 117-140.
- Clausen, J. A. (1968). "*A Historical and Comparative View of Socialization Theory and Research*" (Ed. John A. Clausen). Boston: Little Brown. ss. 18-72
- Çayır, C. (2012). Sosyo-Psikolojik Açıdan Dini Sosyalleşme Üzerine Bir Araştırma. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(2), ss. 87-132
- Dönmezer, S. (1994). "*Toplum Bilim*" İstanbul: Beta yay.
- Elkin F., Geranld H. (1978). "*The Child and Society: The Process of Socialization*". New York: Random House.
- Eren, H. (1988). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Erdoğan, M. (1994). *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İfav Yayınları.
- Feyizli, H. T. (2018). *Feyz'ul Furkan*. İstanbul: Server Yayınları.
- Giddings, F. H. (1896). "*The Principles of Sociology; An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*". New York, London: The Macmillian Company



- Güngör, Ö., Şahin, H. (2017). Sosyolojik Kur'an Okumalarının İmkânı. *Uluslararası Sosyal Ve Beşeri Bilimler Dergisi*, ss. 26-37.
- Hudari, Muhammed (1967). *Tarihu 't-tesrii'l-islami*. Beyrut: Daru'l-fikr
- Inkeles, A. (1969). Social Structure and Socialization. *Handbook of Socialization Theory and Research*. Chicago: Rand McNally ss. 615-632
- İsfehani, R. (2012). *Müfredat Kuran kavramları sözlüğü*, Çev: Abdülbaki Güneş&Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra yay.
- Kaya, A. (2017). *Medrese Kökenli İmamlar İle İlahiyat Fakültesi Mezunu İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi (Diyarbakır Örneği)*. Doktora Tezi : Ankara s.258.
- [http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/32636/Abdusamet\\_Kaya.pdf](http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/32636/Abdusamet_Kaya.pdf)
- Kahraman, H., & Mutlu Gül. (2015). "İbadetlerin Edasında Tedricilik Meselesi ve İlgili Hadislerin Tahlili". *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*, s.25, ss. 389-418.
- Köse, A. (2000). İhtida. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Kurt, A. (2012). *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Kutub, M. (1977). *Kur'an Araştırmaları*, Çev. Bekir Karlığa&Besir Eryarsoy, İstanbul: Seriyeye yay.
- Leddy, S. & Pepper J.M. (1998). The Professional Nurse, Conceptual Bases of Professional Nursing. *Lippincott Forth Edition* s. 4-5.
- Marshall. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akihay&Derya Kömürcü). Ankara: Sanat yay.
- Martin J. (2007). *The Politics and History of a Psychological Concept, 1900-1970, Unpublished Master's Thesis*. Wesleyan Universtiy.: Connecticut.
- Moreland, R.L., Levin J.M. (1982). *Advences in Experimental Social Psychological* New York: Academic Press. s. 137-192.
- Okumuş, E. (2014). Din ve Sosyalleşme. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, ss. 429-454. : Ankara.
- Resocialization  
<https://tr.qwerty.wiki/wiki/Resocialization>(Erişim:08.09.2019).
- Ruth A. Wallace, & Wolf, A. (2004). Klasik Geleneğin Geliştirilmesi. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Çev: Leyla Elburuz. & M. Rami Ayas İzmir: Punto Yay.
- Simmel, G. (1895). The Problem of Sociology. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* Vol:6, s. 418.

Sherkat E., D. (2013). Etki Kaynakları ve Araçların Etkileri. *Dini Sosyalleşme*, Çev: Özcan Güngör :279-297.

Sřrobárová, P. S. (2013). *The Intervention And Resocialization From Point Of View Of The Me*. Ruzomberok: Catholic University.

Tezcan, M. (1985). Eğitim Sosyolojisine Giriş. *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları*: Ankara.

Tunçer, P. (2013). Değişim Yönetimi Sürecinde Değişime Direnme. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 32(1), 373-406.

Viktor, G. (2000). Socialization. *Encyclopaedia of Sociology* (ed. Edgar F. Borgatta, Rhonda J. V. Montgomery). New York: Macmillan Reference Vol:1 ss. 2855-2864.

Yargıcı, A. (2004). Mekki Medeni Surelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17(4), 281-294.

Yeniden Toplumsallaşma,

[http://tr.housepsych.com/resotsializatsiya\\_default.htm](http://tr.housepsych.com/resotsializatsiya_default.htm)(12.10.2019).

Zuckerman, P. (2006). *Din Sosyolojisine Giriş*. Çev. İhsan Çapcıoğlu & Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Kitabevi.





*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.165-176.  
Geliş tarihi: Ekim 2019  
Kabul tarihi: Kasım 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## SEKÜLER BİR TOPLUMDA DUA:

### Dua Uygulamaları ve Türleri Üzerine Ampirik Bir Araştırma \*

Yazarlar: S. Bänziger, J. Janssen ve P. Scheepers \*\*

Çeviren: Fatma KIRMAN \*\*\*

## ÖZET

Seküler Hollanda'da yapılan sosyal bilimsel araştırmalar dua gibi dini ritüellerin hala yaygın bir biçimde mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışma, Hollandalıların dua uygulamalarının içeriğini inceler ve Hollanda'yı temsil eden bir anket araştırmasının (N=1.008) açık uçlu sorularına verilen cevapları analiz ederek dua türlerini ayrıştırır. Araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: 1) Hollandalıların çoğu dua etmektedir. 2) Dört tür duadan söz edilebilir: a) niyaz, dini, tefekkürü ve güdüsel. Bunlar diğer ampirik çalışmalarda bulunan dua türleriyle karşılaştırıldığında, niyaz ve dini duaların daha az seküler toplumlarda yapılan diğer çalışmalarda rastlanan klasik dualara benzer olduğu ortaya çıkar. Buna karşın tefekkürü ve güdüsel dualar ise diğer dua türlerinden esas itibarıyla farklı olup, seküler bir toplumda bir dua örneği olarak değerlendirilebilir.

**Keywords:** Din Psikolojisi, Seküler toplum, dua.

\* Bänziger, S., J. Janssen and P. Scheepers (2008), "Praying in a Secularized Society: An Empirical Study of Praying Practices and Varieties", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 18:256-265.

\*\* Radboud University

\*\*\* Dr. Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: fatkirman@hotmail.com

orcid: 0000-0002-4038-9458

## **PRAYING IN A SECULARIZED SOCIETY: AN EMPIRICAL STUDY OF PRAYING PRACTICES AND VARIETIES**

### **ABSTRACT**

Social scientific studies from the secular Netherlands has pointed out that religious rituals such as praying are still widely present. This study examines the content of the praying practices of the Dutch and distinguishes varieties of prayer by analyzing answers to open-ended questions of a representative Dutch survey ( $N=1.008$ ). It is concluded, first, that a majority of the Dutch prays. Second, four varieties of prayer are distinguished: petitionary, religious, meditative, and impulsive prayer. Comparing these varieties with types of prayer found in other empirical studies, it emerges that the petitionary and religious prayer are similar to classical prayers found in other studies from less secularized countries, whereas the meditative and impulsive prayers are fundamentally different from other prayer types and can be considered as examples of a praying practice in a secularized society.

**Keywords:** Psychology of religion, secular society, prayer

### **GİRİŞ**

Seküler Hollanda'da yapılan sosyal bilimsel araştırmalar dua gibi dini ritüellerin hala yaygın bir biçimde mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışma, Hollandalıların dua uygulamalarının içeriğini inceler ve Hollanda'yı temsil eden bir anket araştırmasının ( $N=1.008$ ) açık uçlu sorularına verilen cevapları analiz ederek dua türlerini ayırır. Araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: 1) Hollandalıların çoğu dua etmektedir. 2) Dört tür duadan söz edilebilir: a) niyaz, dini, tefekkürü ve güdüsel. Bunlar diğer ampirik çalışmalarda bulunan dua türleriyle karşılaştırıldığında, niyaz ve dini duaların daha az seküler toplumlarda yapılan diğer çalışmalarda rastlanan klasik dualara benzer olduğu ortaya çıkar. Buna karşın tefekkürü ve güdüsel dualar ise diğer dua türlerinden esas itibariyle farklı olup, seküler bir toplumda bir dua örneği olarak değerlendirilebilir.

Dua her zaman ve her yerde yaygın ve önemli bir dini olgudur (Di Nola, 1961; Heiler, 1921) ya da Selbie'nin (1924) tanımıyla "dua dünya kadar yaygındır ve tarih kadar eskidir." (s. 207). Bazıları duayı "bütün dinlerin merkezi ve ruhu" olarak düşünür (Francis & Evans, 1995; James, 1902/1995). Ayrıca Argyle ve Beit-Hallahmi (1975) duanın incelenmesini önerir, zira dua sekülerleşmiş bir toplumda bile kilise üyeliği ve kiliseye devamdan daha dirençli bir dini olgu olarak görünür. Birkaç araştırma, dua uygulamalarının, gerçekte, Hollanda gibi sekülerleşmiş bir toplumda bile hala canlı olduğunu gösterdi (De Hart, 2006; Dekker, Bernts, & De





Hart, 2007; Halman, 2001; Janssen, Prins, Van der Lans, & Baerveldt, 2000).

Çalışmamız Hollandalıların dua uygulamalarına odaklanmaktadır, özellikle de kilise dışındaki uygulamalara. Sadece birkaç ampirik çalışma bu özel dini uygulama türüne tahsis edilmiştir. Poloma ve Gallup (1991); Hood, Morris ve Harvey (Spilka, Hood, Hunsberger, Gorsuch, 2003); Laird, Snyder, Rapoff ve Green (2004) ve Luckow ve ark. (Hill, Hood, 1999) çalışmaları gibi, duayı ele alan ampirik çalışmalar esas itibariyle dua türlerinin tanımına odaklanmıştır. Bütün bu çalışmalarda yaygın birçok dua türü belirlendi, ancak hacet duası ve günlük (halkın yaptığı) veya litürjik (kilisede yapılan) dualar gibi klasik dualara bütün çalışmalarda rastlanır. Tam tersine, Ladd ve Spilka (2002) dua türlerinde üç türden oluşan çok soyut bir farklılaşma önerdiler: yukarı doğru, içe doğru ve dışa doğru dualar.

Ladd ve Spilka'nın yaklaşımları uzlaşmış kategorileştirmeleri aşıya da çalışmaları yapılandırılmış bir ankete dayalıydı. Ayrıca bu çalışmaların hiç biri, duanın gerçekte ne olduğu sorusunu içermez. Duanın tanımı göz ardı edilmişti. Ancak dini kurumların zayıfladığı ve ortak tanımların buharlaştığı sekülerleşmiş ortamlarda, son yıllarda Hollanda'da olduğu gibi (Becker, Vink 1994; Dekker, De Hart, Peters, 1997; Felling, Peters, Scheepers, 1993), bir başka yaklaşım zorunludur. Çağdaş duayı soruştururken, önceden yapılandırılmış anketlere güvenmemeliyiz, onun yerine açık uçlu sorular yöneltmeliyiz, tıpkı genç insanlara dua hakkında açık uçlu sorular yönelten Janssen ve meslektaşlarının (Janssen, Bänziger, 2003; Janssen, De Hart, Den Draak, 1990; Janssen et al., 2000) yaptığı gibi. Açık uçlu sorular, önceden yapılandırılmış anketlerin tersine, çağdaş dua uygulamalarının bilinmeyen yönlerini daha iyi kavrama imkânı sağlar. Özellikle sekülerleşen bir toplumda açık uçlu sorulara verilecek cevaplar, insanların duygularında, hareketlerinde ve görüşlerinde saklı olan dindarlığın ortaya çıkan ve değişen biçimlerini belirlemek için gereklidir.

Çalışmamız bu metodolojik yaklaşımla sürdürülmüştür. Amacımız açık uçlu soruları analiz ederek Hollandalıların dua davranışlarını anlamak ve değişik dua türlerini belirlemektir. Dolayısıyla aşağıdaki araştırma soruları yöneltilmiştir. Hollandalılar gerçekte nasıl dua eder? Hollandalıların çağdaş dua uygulamalarını hangi tür dualar tam olarak tanımlayabilir? Bu ayrımların önemi nedir ve önceki araştırmalarda bulunan dua türleriyle nasıl bir ilişkisi vardır?

## **METOT**

### **Veri**

Bu çalışmanın verileri 2000 yılında Hollanda genelinde yapılan bir araştırmadan elde edilmiştir (Eisinga et al., 2002; N=1.008). 1979 yılından beri her beş yılda bir yapılan bu araştırma, dini ve seküler tutum ve davranışlarla ilgili sorular içermektedir (Eisinga et al., 2002). Örneklem iki aşamalı bir tesadüfi örneklem yoluyla oluşturuldu. İlk aşama, belediyeler rastgele seçildi, sözüm ona ağırlıklı birçok şehirler de dâhildir. İkincisi, 18

ila 70 yaş arası katılımcıların tesadüfi örnekleme bu belediyelerde ikamet edenlerden seçildi. 2.896 potansiyel katılımcıyla temasa geçildi, bunların 1.008'i -%43.7'lik bir oran- katılmayı kabul etti. Bu örneklem Hollanda nüfusunu temsil edecek düzeydeydi. Katılımcılardan duayla ilgili birçok açık uçlu soruyu ve başka soruları da içeren bir anket formu doldurmaları istendi. Katılımcıların %89'u dua sorularına cevap vermiştir.

### **Uygulama ve Analiz**

Altı açık uçlu soru şu şekildeydi: Dua nedir, Nerede dua edersiniz, Ne zaman dua edersiniz, Nasıl dua edersiniz, Duaya ihtiyaç duyduğunuz zaman ne hissedersiniz, Dua ederek ne elde etmeyi umuyorsunuz? Dua sıklığı şu sorularla ölçüldü: "Hiç dua ettiniz mi?" sorusuna 896 deneğin %62'si (bazen %33, düzenli %17 ve sık sık %12) dua ettiğini belirtti. Sadece %39'u Hristiyan bir kilise üyesidir ve %20 düzenli olarak kilise faaliyetlerine katılmaktadır (Te Grotenhuis, Scheepers, 2001). Bu, belli bir dini bağlılığı olmayan insanların da dua etmeye eğilimli olduğunu göstermektedir.

Katılımcıların açık uçlu cevapları bilgisayar programı TextTable ile analiz edilmiştir. TextTable geniş bir veri kümesinde yer alan açık uçlu soruların içerik analizi için oluşturuldu (Janssen, 1990).<sup>1</sup> İçerik analizi daha sonra tutarlı bir kategoriler setinde sıralanan nitel verilerle sonuçlanır. Mesela, konuşma ile ilgili her kelime (talking, talk, speaking, saying, say, said, telling vb.), Eylem (Action) kategorisinin bir parçası olan Konuşma (Talking) alt kategorisinde sıralanır (bkz. Tablo 1). Tamamı bir ağaç diyagramının hiyerarşik şeklini alır (Janssen, 1990; Mayring, 1988). Bu işlem esnasında her aşama, analizleri çoğaltmak ve güvenilirlik problemini ele almak için dikkatli bir şekilde yeniden gözden geçirildi. Son olarak, nitel veriler nicel veriler olarak yeniden kodlandı ve sonraki analizler için SPSS'e aktarıldı.

## **SONUÇLAR**

### **Duanın Yapısı**

Sorulan altı soru, Janssen ve arkadaşlarının (1990) da belirttiği gibi, duanın tanımı olarak düşünülebilecek bir yapıdadır. Onlar duayı "*yön, zaman ve mekân şeklinde üç boyutlu uzamda ihtiyaç, eylem ve etki şeklinde üçlü bir eylemin beden ve/veya dille ifadesi*" olarak tanımladılar (bkz. Şekil 1). Bu yapı dua ritüelinin neredeyse bütün yönlerini kapsar. Açık uçlu altı sorunun analizi şunu gösterdi: Katılımcıların neredeyse yarısı (kendi kendilerine dua eden %62 ile karşılaştırıldığında) bir dua eyleminden, duaların etkisinden, dua etmenin yöntemi, zamanları ve yerlerinden söz ettiler. Dua etme ihtiyacı %39 oranında dile getirildi. Katılımcılara kime ve neye dua ettiklerini sormamıza rağmen, bulgular

<sup>1</sup> TextTable hakkında daha fazla bilgi için bkz. Janssen (1990). Son versiyonu indirmek ve test etmek için <http://www.texyz.com/texttable>.



şunu ortaya koydu: %33'lük kesim "dua nedir?" sorusunu cevaplarken çoğunlukla dua etme yönünden bahsettiler (Şekil 1).

ihtiyaç →	eylem →	etki
39% →	50% →	48%
(alt kategori metodu: 44%)		
yönelim	33%	
zaman	50%	
yer	48%	

ŞEKİL 1 Duanın yapısal tanımı, 6 açık uçlu soruya dayanan (N=1.008).

### Duanın Uygulamasının İçeriği

Tablo 1'de, duanın yapısal tanımına göre altı açık uçlu sorunun analiz sonuçları görülmektedir.

Dua ihtiyacı göz önüne alındığında, insanların birçok durumda, söz gelimi hastalık, ölüm, ilişkisel problemler veya sınavlar gibi somut problemlerle karşılaştıkları zaman dua ettikleri anlaşılmaktadır. Zor anlar, problemler ve acılar gibi daha az somut durumlar da çoğu zaman dua etmek için ifade edilen sebeplerdir. Öte yandan daha az belirtilse de, dua etmek için başka sebepler de vardır: Tanrıya şükretme veya birinin çocuğu olmasıyla sevinmesi (Tablo 1).

Tablo 1: Duanın İçeriği: Yapısal unsurlar ve Duayla ilgili 6 açık uçlu sorunun içerik kategorileri

Yapısal Unsurlar	n (%)	İçerik Kategorileri (%)
İhtiyaç	389 (39)	hastalık (41), ölüm (35), zor anlar (20), problemler (15), Tanrıya şükür veya mutluluk (11), başkaları için (9), ilişkisel problemler (8), doğum (5), keder (4), sınavlar (4)
Eylem	508 (50)	konuşma (42), isteme (26), düşünme (26), şükran (19), düşünme (14), tefekkür (8)

Metot	246 (44)	eller birleşik (14), gözler kapalı (13), sessiz (11), uzanma (9), belli sözcükler (8), oturma (7), diz çökme (4)
Etki	485 (48)	iç huzur (28), yardım (20), kavrama (14), güç (13), destek (13), işler yolunda gitmek (7), içini dökmek (5), şükran (5), Tanrı ile ilişki/temas (5), mutluluk (5), sağlık (4), affetme (4), hafifleme (4), kabullenme(4)
Yön	329 (33)	Tanrı (63), kendisi (29), bir şey (12), daha üstün güç (11)
Yer	485 (48)	ev (33), yatak (32), kilise (28), her yer (21), akşam yemeği öncesi (13), yalnızken (8), kırsal (4), iş (4), bisiklet/araba (4)
Zaman	501 (50)	akşam/gece (43), her zaman (22), akşam yemeği (19), acil sebep (18), kutlama (13), sabah (10), belli saatler (4), gündüz (4), yalnızken (3)

**Not:** Yapısal unsurların yüzdeleri, bütün gruba ( $n=1.008$ ) göre hesaplanmıştır. Mesela, katılımcıların %39'u bir veya daha fazla soruya ihtiyaç olduğunu belirtti. İçerik kategorilerinin yüzdeleri, yapısal yönü belirten katılımcıların sayısına göre hesaplanmıştır. Çünkü her katılımcı birkaç yön belirtebilir, toplam sayı %100'ü aşabilir.

Hollanda nüfusunun büyük bir kesimi dua eylemini konuşma, isteme ve şükretme açısından tanımlamıştır. Ancak insanların önemli bir kısmı, dualarını düşünme, yansıtma ve düşünüp dalma gibi daha ziyade soyut, bilişsel kavramlarla ifade ederler. Birçok insan dua ederken gözlerini kapamakta ve ellerini birleştirmektedir. Onlar, yatarak veya oturarak sessizce dua etmektedir. Hollandalıların sadece küçük bir kesimi diz çökerek dua etmektedir.

Duanın etkisine bakıldığında, dua için ihtiyacın şart olmadığı gözlemlenebilir. Her ne kadar, hastalık gibi, dua etmeye konu olan sorunlar gerçekse de, insanlar Tanrı tarafından sağlanan somut bir çözüm için kesinlikle dua etmezler. İç huzur, güç, destek ve içgörü gibi isimlendirilen etkiler, bu hedeflenen sonuçların nesnel müdahaleler yerine doğası gereği öznel olduğunu göstermektedir. "Daha iyi sağlık" gibi somut bir etki, yalnızca küçük bir kesim tarafından dile getirildi. Bazı etkiler, bazı duaların geleneksel karakterine işaret eder, tıpkı Tanrı'yla ilişki, affetme, bağışlama ve şükür gibi.

Duaların yönüne bakıldığında (Tablo 1), bir yön belirtenlerin çoğunun Tanrıdan söz ettikleri görülür, ki bu durum, katılımcıların kime



veya neye dua ettiklerini sormadığımız için dikkat çekmeyen bir sonuç olarak görülebilir. Yön belirten ifadelerin çoğu (Tanrı, kendim, bir şey ve daha üstün güç), “dua nedir” sorusu cevaplanırken kendiliğinden belirtildi. Tanrı gibi bir terimi tanımlamada katılımcıların sıkıntıları vardır. Birçoğu sadece O’nun birisi veya bir şey olduğunu söyleyebilir (Hutsebaut, Verhoeven, 1995; Janssen, de Hart, Gerardts 1994). Duanın yapısında, duanın yönü olarak Tanrının durumu sekülerleşmiş bir bağlamda bile tartışmasız görünür. Yer ve zamana bağlı olarak ise, dualar geleneksel, kutsal yerlerde ve anlarda (kilisede, akşam yemeğinde, kutlamalarda) ve her türlü sıradan yer ve zamanlarda özellikle evde ve gece yatarken edilir.

### Dua Türleri: Dört Boyut

Söz konusu analiz, içerik kategorisi ile ilgili 60 maddede tamamlandı. Bir sonraki adımda, geceleyin ve yatarken gibi aşağı yukarı aynı anlamdaki içerik kategorileri birleştirildi ve bu da 37 maddede tamamlandı. Bunlar sayısal veri olarak yeniden kodlandı. Daha sonra dua türlerini ayrıştırmak için Varimax rotasyon ile temel bileşen faktör analizi yapıldı. Dört faktörlü bir çözüm test edildi. Tüm çapraz yükleme maddeleri çokluğa bağlı olarak çıkarılmıştır (bkz. EK). Geriye kalan maddeler dört dua türünün açık ve özlü bir resmini sunmaktadır. Açıklanan varyans %47’dir (bkz. Tablo 2).

Tablo 2: 22 Maddenin Dört-Faktörlü Çözümü,  $\geq .40$  faktör yüklemeleri olan maddeler

	Dini	Tefekkürü	Güdüsel	Niyaz	h <sup>2</sup>
1-diz çökme	.78				.63
2-Tanrı’ya	.76				.63
3-afetme	.75				.61
4-akşam yemeği öncesi	.66				.47
5-Tanrıyla ilişki	.53				.34
6-içgörü		.68			.52
7-iç huzur		.60			.42
8-sağlık		-.60			.41
9düşünme/dalma		.59			.58
10-düşünce halinde		.54			.37
11-her şey yolunda		-.51			.44
12-kendi kendime		.43			.36
13-zor anlarda			.62		.60
14-keder			.61		.43
15-bir şeye/üstün güce			.56		.43
16yatakta/gece			.55		.40
17-kilisede			-.54		.42

18-içini dökme			.51		.40
19-isteme				.84	.79
20-başkaları için				.61	.59
21-şükran				.52	.33
22-ölüm				.41	.17
Açıklanan varyans	%16	%11	%10	%10	%47
Cronbach's	.87	.86	.75	.79	

**Not:** Atlanan faktör yükleri, tabloda sunulan yüklerden oldukça düşüktür.  $n=553$ . Çıkartma (Extraction) Yöntemi: Temel Bileşen Analizi, dört düzeyli korelasyonlara göre. Döndürme Yöntemi: Kaiser Normalizasyonlu Varimax. Daha fazla ayrıntı EK'tedir.

İlk faktör, dini dua adını verdiğimiz türü temsil eder. Bu dua türünün temel ögesi, Tanrı ile ilişki ve irtibat halinde olmaktır. En sık belirtilen hususlar, diz çökme, af dileme ve yemek öncesi gibi tipik geleneksel bir karakter olarak ortaya çıkar. Bu dua türü yaygındır ve klasik “komünyon duası”na benzer (Pratt, 1910/11). Son dua çalışmalarında da bu türe sıklıkla rastlanır. Her çalışma farklı adlandırmalar kullansa da, dini dua, söz gelimi, Poloma ve Gallup'un (1991) günlük (halkın yaptığı) veya ritüel dua türü ya da Spilka ve meslektaşlarının (2003) litürjik (kilisede yapılan) dua türü ile karşılaştırılabilir.

Faktör 2, tefekkürü dua dediğimiz türü temsil eder. Bu dua türü tefekkür, temaşa ve düşünme gibi bilişsel eylemlerden oluşur. İnsanlar Tanrı veya daha üstün bir varlık ile konuşmazlar. Fakat bu tür duayı kendilerine odaklanıp düşüncede yaparlar. Ana amaç iç huzura ulaşmak ve iç görü elde etmektir. Duaların diğer çeşitleriyle tefekkür etmenin karşılaştırılması, ilk bakışta bu türün, örneğin Poloma ve Gallup'un tefekkürü dua (1991), Spilka ve arkadaşlarının (2003) dalarak dua veya Laird ve arkadaşlarının (2004) kabullenme dua türüne karşılık geldiği görüşündedir. Ancak bu dua türlerini yakından inceleyince dikkat çekici farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu tip bir tefekkürü dua, Tanrı'dan ziyade kişinin kendisine odaklanan bilişsel bir eylem olarak kabul edilirken, diğer çalışmaların “tefekkürü türleri” “Tanrının varlığını hissetme”, “Tanrı'ya ibadet etme” (Poloma, Gallup 1991), “Tanrı ile bir olma”, “mükemmel bir uyum arama” (Spilka et al, 2003) ve “pasif ilahi bilgelik veya rehberlik bekleme” (Laird et al 2004) vb. maddelerden oluşur. Bu maddeler kesinlikle diğer dua türlerini temsil etmez ve bulduğumuz tefekkürü dua maddeleriyle karşılaştırılamaz.

Faktör 3 dürtüsel dediğimiz dua türünü temsil eder. Bu dua türü, üzüntü ve zor anlar gibi doğrudan psikolojik problemlerden kaynaklanır. İçinin Yüce bir Güç veya Bir Şey olarak adlandırılan birine dökülmesiyle nitelenir. Genelde yatakta, büyük acı anlarında edilen bireyselleşmiş bir duaya işaret eder. Bir şekilde tefekkürü duayla yakından ilişkilidir. Her ikisi de bir problemden kaynaklanır, ancak tefekkürü dua Tanrının



doğrudan müdahalelerini isteme gibi klasik veya geleneksel unsurları içerir, dürtüsel duada bu geleneksel unsurlar yoktur; Tanrıya yönelimli değildir, müdahale istemez ve doğrudan bir etki amaçlamaz. Zikredilen ampirik çalışmalarda görülen diğer dua türleri arasında şimdiye kadar dürtüsel duayla karşılaştırılabilir eşdeğer bir duaya rastlanmamıştır.

Faktör 4 hacet duası dediğimiz duanın en klasik tarzını temsil eder. Bu, Tanrının müdahale etmesini istemek şeklinde nitelenir. Ölüm gibi varoluşsal problemler dua motivasyonu olarak sıkça belirtildi. Ayrıca müdahaleler çoğu zaman diğer insanlar için istenir. Bu duanın geleneksel özelliği şükran/şükür maddesiyle de ifade edilir. Hacet duası duanın önceki türleri arasında en sık rastlanan türdür (Hill, Hood, 1999; Laird et al., 2004; Poloma, Gallup, 1991; Spilka et al., 2003).

### **TARTIŞMA VE SONUÇ**

Bu çalışma, Hollanda gibi son derece sekülerleşmiş bir toplumda bile halkın çoğunluğunun dua ettiği şeklinde dikkate değer bulgular üzerinde durdu (De Hart, 2006; Dekker et al., 2007). Çalışmamız, sıra dışı bu dua davranışının sebeplerini ortaya çıkarmak için ilk adım mesabesinde. Amacımız Hollandalının dua davranışı hakkında bilgi edinmek ve çeşitli dua türlerini belirlemektir.

İlk olarak, bir yön, zaman ve mekân şeklinde üç boyutlu uzamda ihtiyaç, eylem ve etki şeklinde üçlü bir eylem olarak duanın yapısal bir tanımına odaklandık. Bu yapı dua ritüelini var eden çeşitli yönleri tanımlamak için bir çerçeve sağlar.

İkincisi, duayla ilgili açık uçlu altı sorunun içerik analizi, Hollandalıların fiili dua uygulamasının detaylı bir açıklamasını sağlayan kategorilere yöneltir. İçerik kategorilerine dayanarak dört tür dua belirledik: dini dua, tefekkürü dua, dürtüsel dua ve niyaz/hacet duası. Dini ve hacet duası doğası itibariyle gelenekseldir: Dua eden kişi Tanrıyla ilişki kurmaya çabalar veya varoluşsal problemleri Tanrıya arz ederek yardım arar. Duanın ikinci tarzı (tefekkürü ve dürtüsel dua), bireyselleşmiş kişinin ruhuna, yaşamı düşünmeye ve kendinde içgörü ve huzur aramaya dayanır. Bu dualar birbirinden farklı olsa da, bir yön, mekân ve zamanla ilişkili bir ihtiyaç, eylem ve etki olarak duanın yapısının her bir dua türünü barındırdığı anlaşılır.

Duanın dört türü, diğer akademisyenlerin belirttiği türlerle karşılaştırıldığında (mesela Laird et al., 2004; Poloma, Gallup 1991; Spilka et al., 2003), geleneksel ve çağdaş dualar arasında açık bir zıtlık görülür. Bir yandan, geleneksel dua türleri arasında dikkate değer bir uyum söz konusudur; dini dua ve niyaz duası bütün çalışmalarda yaygın görülür. Diğer yandan, Tefekkürü ve güdüsel dualar önceden tanımlanan diğer dua türlerine az çok benzerdir. Bazı akademisyenler düşünceye dalma ve kabullenme duaları ayırsalar da, muhteva bizim bulduğumuz tefekkürü duadan oldukça farklıdır. Tefekkürü ve ani/tepisel dualar sadece sekülerleşmiş ve bireyselleşmiş toplumlarda, özellikle kişisel Tanrı ile ilgili geleneksel görüşün yaygın kabul görmediği yerde ortaya çıkıyor gibidir.

Bu dualar bireyselleşmiş ve kurumsallığını yitirmiş dindarlık veya maneviyat formlarına uygun görünür.

Biz klasik, teistik din anlayışına yakın bir manevi, felsefi ve tefekkürî bir dindarlık biçiminin kavranabileceğini vurgulamak isteriz. Bugünün duası yaygın dini pratiklerin sınırlarını aşan, tefekkürî, dürtüsel, hacet ve dini yönlerin karmaşık bir bileşenidir. Biz, seküler bir toplumda dua etme uygulamalarıyla ilgili açık uçlu soruları inceleyerek, Wulff'un "dini olası en geniş çerçeveye yerleştirmek" talebini karşıladık (s.255). Bireyselleşme ve sekülerleşme süreçlerinin ön plana çıktığı modern toplumda dua çalışmalarını modern insanlık dinini anlamak için gündeme almak gerekmektedir. Hollanda ile ilgili bir örnek olay incelemesi olan çalışmamız çarpıcı bir başlangıç noktası sunmaktadır.







**KAYNAKÇA**

Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975), *The Social Psychology of Religion*, London: Routledge & Kegan Paul.

Becker, J., & Vink, R. (1994), *Secularisatie in Nederland 1966-1991* [*Secularization in the Netherlands 1966-1991*], Rijswijk, the Netherlands: Sociaal en Cultureel Planbureau.

De Hart, J. (2006), *Meer Geloof, Minder Kerk* [*More Belief, Less Church*], Uitgave Sociaal en Cultureel Planbureau.

Dekker, G., Bernts, T., & De Hart, J. (2007), *God in Nederland, 1996-2006* [*God in the Netherlands, 1996-2006*]. Kampen, the Netherlands: Ten Have BV.

Dekker, G., De Hart, J., & Peters, J. (1997), *God in Nederland, 1966-1996* [*God in the Netherlands, 1966-1996*], Amsterdam: Anthos.

Di Nola, A. M. (1961). *The Prayers of Man: From primitive peoples to present times*, London: Heinemann.

Eisinga, R., Coenders, M., Felling, A., Te Grotenhuis, M., Oomens, S., & Scheepers, P. (2002), *Religion in Dutch society 2000: Documentation of a national survey on religious and secular attitudes in 2000*, Amsterdam: Steinmetz Archive.

Felling, A., Peters, J., & Scheepers, P. (1993), *Individual Changes in the Netherlands 1985-1990: Documentation of a two wave panel research*, Amsterdam: Steinmetz Archive/SWIDOC.

Francis, L. J., & Evans, T. E. (1995), "The Psychology of Christian Prayer: A review of empirical research", *Religion*, 25: 371-388.

Grotenhuis, M. te, & Scheepers, P. (2001), "Churches in Dutch, causes of disaffiliation in the Netherlands 1937-1995", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40: 591-606.

Halman, L. (2001), *The European Values Study: A third wave*, Tilburg, the Netherlands: WORC.

Heiler, F. (1921), *Das Gebet: Eine religions geschichtliche und religions psychologische Untersuchung*. München, Germany: Ernst Reinhardt.

Hill, P., & Hood, R. W., Jr. (1999), *Measures of Religiosity*, Birmingham, AL: Religious Education Press.

Hutsebaut, D., & Verhoeven, D. (1995), "Studying Dimensions of God Representations: Choosing closed or open-ended research questions", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5(1): 49-60.

James, W. (1995), *De Varianten van Religieuze Ervaring*, Utrecht, the Netherlands: Servire. (Original work published 1902)

Janssen, J. (1990), *Tekst-tabel. Een gecomputeriseerde methode voor het analyseren van open vragen* [Text table. A computerized method to analyse open ended questions]. Nijmegen, the Netherlands.

Janssen, J., & Bänziger, S. (2003), "Praying as a universalising variable", *Archive for the Psychology of Religion*, 25: 100-112.

Janssen, J., De Hart, J., & Den Draak, C. (1990), "A Content Analysis of the Praying Practices of Dutch Youth", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29: 99-107.

Janssen, J., De Hart, J., & Gerardts, M. (1994), "Images of God in Adolescence", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 4: 105-121.

Janssen, J., Prins, M., Van der Lans, J., & Baerveldt, C. (2000), "The Structure and Variety of Prayer: An empirical study of Dutch youth", *Journal of Empirical Theology*, 13: 29-54.

Ladd, K. L., & Spilka, B. (2002), "Inward, Outward, and Upward: Cognitive aspects of prayer", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(3): 475-484.

Laird, S. P., Snyder, C. R., Rapoff, M. A., & Green, S. (2004), "Measuring private prayer: Development, validation, and clinical application of the multidimensional prayer inventory", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14(4): 251-272.

Mayring, P. (1988), *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlage und Techniken*, Weinheim, Germany: Deutscher Studien Verlag.

Poloma, M. M., & Gallup, G. H., Jr. (1991), *Varieties of Prayer: A survey report*, Philadelphia: Trinity Press International.

Pratt, J. B. (1910/11), "An Empirical Study of Prayer", *American Journal of Religious Psychology and Education*, 4, 48-67.

Selbie, W. (1924), *The Psychology of Religion*, London: Oxford University Press.

Spilka, B., Hood, R. W., Jr., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. L. (2003), *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (3<sup>rd</sup> ed.). New York: Guilford.

Wulff, D. M. (2001/02), "The Psychology of Religion and the Problems of Apologetics", *Temenos*, 37/38: 241-261.



**EK**

Faktör analizleri, tüm değişkenler dikotomik olduğundan, dört düzeyli korelasyonlara dayanmaktadır. Faktör analizlerinin birikinti grafiği, dördüncü ve beşinci faktör arasında bir kırılma olduğunu göstermektedir. Bu ampirik temellerde, faktör analizlerinin dört faktöre dayandırılabilmesine karar verdik. Faktör analizlerine temel oluşturan 60 içerik kategorisi, ilk adımda 37 maddeye, ikinci adımda 22 maddeye indirilmiştir. Bu işlemin ilk aşamasında, aynı anlama sahip kategoriler tek bir kategoride birleştirilmiştir. Bu, aşağıdaki kategorilere yol açtı: akşam yemeğinden önce (akşam yemeği öncesi ve akşam yemeğinde), tefekkür/yansıma (tefekkür ve yansıtma), bir şeye/üstün güce (bir şey ve üstün güç), yatakta/geceleri (yatakta ve akşam/gece), kilisede (kilise ve kutlama), şükran/teşekkür (ihtiyaç), şükran (eylem olarak) ve şükran (etki olarak). Bu, 37 maddeyle tamamlandı. İkinci adımda (geriye kalan 37 madde ile) yüklenen (büyük ölçüde) .40'dan düşük ve iki faktör üzerinde .40'dan yüksek olan maddeler hariç tutulmuştur. Bu işlem, faktör yükleri .40'ın üzerinde olan sadece bir faktör üzerine yüklenen 22 maddeyle tamamlanmıştır.



*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.177-195.  
Geliş tarihi: Ekim 2019  
Kabul tarihi: Kasım 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## **TEKNİSYENLER, DANIŞMANLAR VE ANLAM ÜRETEENLER OLARAK SOSYAL BİLİMCİLER\***

**Nico STEHR& Alexander RUSER\*\***

Çeviren: Mehmet Emin SARIKAYA\*\*\*

### **ÖZET**

Bu çalışmada, sosyal bilim bilgisinin toplumun yapısındaki rolü hakkında, temel bilimsel yaklaşımlardan üç başlık halinde bahsedeceğiz.(1) Sosyal bilimciler – bu her zaman kasıtlı bir seçim olmamasına rağmen- onların rolünü pratik bilginin üreticisi olarak tanımlayan üç modelden birini takip etme eğilimindedir. Basit olması adına biz bu üç modeli “Teknisyen Modeli”, “Danışman Modeli” ve “Anlam Üretenler Modeli” olarak adlandıracamız. (2) Sosyal bilimcinin çalışma alanının özel ve sınırlı bir bakış açısı benimsemesi, sosyal araştırmanın gereğindedir; (zira) kullanışlı bilgi karmaşık bir konudur. Böylece bu gereklilik bir soruyu, en azından sosyal bilimciler arasında geniş bir şekilde desteklenen bir görüşü ortaya koyar. Sosyal bilim bilgisinin sınırlı ‘gücü’ hakkında sorulduğunda cevap sıklıkla sosyal bilim bilgisinin pratik kullanışlılığının ve yeterliliğinin, sosyal fenomenin gerçekte ne kadar karmaşık olduğunu, tüm bu karmaşıklığı kavrama işlevi olduğudur.(3) Sosyal bilimciler genelde toplum üzerinde sahip oldukları marjinal entelektüel etkiden yakınma eğilimindedirler ve onlar sözde iki kültür sınıflandırmasına, birçok topluma girdiği görülen doğa

\* Nico Stehr & Alexander Ruser (2017) Social scientists as technicians, advisors and meaning producers, Innovation: The European Journal of Social Science Research, 30:1, 24-35, DOI: 10.1080/13511610.2016.1207505

To link to this article: <http://dx.doi.org/10.1080/13511610.2016.1207505>

\*\* \*Karl Manheim Kültür Araştırmaları Kürsüsü, Zeppelin Üniversitesi, Am Seemooser Horn 20, Lake Constance, D-88045 Freidrichshafen, Germany.

\*\* Kültürel Teori ve Analizler Kürsüsü, Zeppelin Üniversitesi, Am Seemooser Horn 20, Lake Constance, D-88045 Freidrichshafen, Germany.

\*\*\* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, e-posta: eminsarikaya.93@gmail.com,

Orcid: 0000-0002-7550-4727

bilimleri ve teknolojide olduğu şekliyle nasıl ve ne zaman başarı ve ün kazanabilecekleri endişesiyle, büyük bir düşmanlıkla bakarlar. Fakat bu endişe, sosyal bilimlerin aktüel gücünü özellikle zihniyet oluşturuvcu veya anlam üretici gücünü hafife alır görünmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi Sosyolojisi, Uzmanlık; Girişim Kapasitesi.

## **SOCİAL SCIENTISTS AS TECHNICIANS, ADVISORS AND MEANING PRODUCERS**

### **ABSTRACT**

In this paper, we are addressing three issues that are at the core of scholarly reflections about the societal role of social science knowledge: (1) Social scientists tend to follow – although this is not always a deliberate choice – one of three models that describe their role as the producers of practical knowledge. For the sake of simplicity we have called the three models the “model of the technician”, the “model of the advisor” and the “model of the meaning producer”. (2) Due to the need for social inquiry to adopt a particular, restrictive perspective of its domain, useful knowledge is a complicated matter. Hence the need to put into question a widely supported notion at least among social scientists: When asked about the reasons for the limited “power” of social science knowledge the response frequently is that the adequacy and practical usefulness of social science knowledge is a function of its capturing the full complexity of what indeed are complex social phenomena. (3) Social scientists often tend to lament the marginal impact their intellectual efforts have on society, and they look with great envy across the divide of the so-called two cultures, wondering how and when they will be able to achieve the same kind of success and prestige the natural sciences and technology appear to enjoy in most societies. However, this unhappy view systematically understates the actual power of social science knowledge, in particular its role as a mind maker or meaning producer.

**Keywords:** Sociology Of Knowledge, Capability Approach, Expertise



## GİRİŞ

Şu bir gerçek ki, özelde sosyal bilim bilgisi ve genelde bilimsel bilgi belli sosyo-tarihsel bağlamlar içinde genellenmiş, yaygınlaştırılmış ve “işlenmiş”tir. Aynı şekilde, “sadece bilim adamı” nosyonu, ya idealize edilmiş olup ya da düpedüz sahtekârlıktır. Sosyal bilimsel bilginin, sosyal bağlamlardan –hem üretimi hem de kullanımını itibariyle- ayrılması imkânsızdır.

Sosyal bilimsel bilginin toplumsal rolü hakkındaki düşünceler, bilim insanlarının ne yaptıklarını tanımlama ile sosyal bilim uzmanlarının ne yapmaları gerektiğinin normatif biçimde belirleme arasındaki sınırların bulanıklığı nedeniyle özel bir ihtimam ve sağduyu gerektirir.

Bilimsel otoriteye sıklıkla ve bazen katı bir biçimde itiraz edilmesine rağmen (iklim değişikliği vakası önemli bir örnek sağlar) bilimsel bilgi, bilgi toplumunda şüphe edilmeyen bir güce sahiptir. Bizim iddiamız, sosyal bilim bilgisinin sosyal hareketi zorlayan veya durduran Dünya gezegeninde olduğu gibi imgeler ve psikolojik baskı da olduğu gibi sözcükler formunda güce sahip olabileceğidir. Bu tür bir bakış açısı kesinlikle yeni değildir, o felsefeden, politik bilimlere ve sosyolojiye kadar (örneğin; Jasanoff 2012, 78-102) birçok araştırmacının ilgi alanına girmiştir. Sosyal bilimler ve beşeri bilimler tarafından toplumsal etkiyi kullanmak olarak üretilen dünya imgeleri, düşünceler ve basitçe ‘anlam’ ; örneğin, düşünceleri, Tarihin izinde “makasçı”( switchmen) olarak isimlendiren Max Weber’de (1946a, 64), veya ‘ölü ekonomistler’ etkisi olarak kaydeden John Mayard Keynes’te ( 1936, 383) belirtilmiştir.

Diğer taraftan, H. M. Collins, bilimin algoritmik modelinin baskınlığı için bu gerçeği “ bilim ‘kesinlik’le eş anlamlı olmuştur; bilim adamının görüşü otoritedir”(Collins 1992, 160) şeklinde tanımlar. Algoritmik model, bilimsel makale okuyucularını “ bulguların ve usullerin geçerliliğini araştıran” ‘gerçek şahitlerin’ kapasitesine sahip (okuyuculara) dönüştüren oldukça biçimlendirilmiş ve şeffaf araştırma sürecini ifade eder ( Collins, 1992, 160).

Algoritmik model, doğa bilimleri içindeki kesin alanlara çok rahat uygulanır. Biçimlendirilmiş sosyal bilimler araştırması, çok daha zor bir uğraştır ve kesin sonuçlara ulaşması gerekmez.<sup>1</sup> Sosyal bilim metinleri okuyucuları, araştırma sürecinin “ gerçek şahitleri” olmaları için onu bulmakta zorlanacaklardır. Sosyal bilim bilgisinin potansiyel kullanıcıları, sosyal bilimler tarafından genellenen bulgularda olduğu gibi usullerin onaylanmasında da büyük problemlerle karşılaşacaklardır.

<sup>1</sup> Klasik fizikten ana fikirlerini alan ekonomik düşüncenin matematiksel dalı olarak neo- klasik ekonomilerin muhteşem pratik hatası ( bkz. Mirowski 2001; Galbraith 2014) bu tür bilginin kullanımına yönelik kesin bir yol ister istemez olmayan sosyal bilim söyleminin biçimlendirilmesi işaret eder.

Fakat bu zorluklar, ne sosyal bilimcilerin sosyal rollerinden ortaya çıkar; ne de bir sosyolojik bakış açısından kaynaklanan kullanışlı sosyal bilim bilgisinin şekli ve üretiminin karmaşık konusunun belirtilmesi gerekliliğinden doğan herhangi bir önüne geçilemeyecek durumu ima edebilirler.

Bu yazı da biz, sosyal bilim bilgisinin ilgili formları ve toplumsal rol hakkındaki temel yaklaşımlardan 3 başlığı konu edeceğiz. Marx Weber'in yeni ufuklar açan perspektifinden, bilginin kişisel rolleri ve formları, 'ideal tipler' temsiliyle anlaşılmalıdır. Bu ideal tip yapılarına başvuru, iki devasa anlama sahiptir: İlki, Weber bize "soyut ideal tiplerin yapısı, bir sonuç gibi olmayı değil bilakis, vasıtalar gibi olmayı kendisine tavsiye eder"(Weber 1949, 92) hatırlatmasını yapar. Bu manada, bizim yazımız özel roller için bireysel bilim adamları tayin etmek adına bir sistem sağlamayacaktır. Takipçi olmayı arzulamanın veya söylenmiş tekrarlanmanın aksine, sosyal bilimcilerin oynayabileceği çeşitli rolleri anlamak için analitik bir çerçeve geliştirmeyi deneyeceğiz. İkincisi, ideal tipler deneysel gerçekliğin temsillerinden ziyade sezgisel araçlar olduğu için "ideal düşünce yapısının karakteri, dikkatlice akılda tutulmalıdır. İdeal tip ve tarihsel gerçeklik birbiri ile karıştırılmamalıdır." (Weber 1949, 107). Bu açıklamalar, bu rol kalıplarının korunması altında genellenen 3 rol ve bilginin kişisel formlarını, onların 'saf' halleri ile karşılaştırmaz. Bir deneysel ortamda, bu modellerin iki veya hatta üçü arasında bir çakışma olasılığı ne kadar yüksektir?

(1) Sosyal bilimciler, onların rollerini (pratik) bilgi üreticileri olarak tanımlayan üç modelden birisini takip etmek için – bu her zaman kasıtlı bir tercih olmamasına rağmen- isteklidirler. Basit olması için biz bu üç modeli teknisyen modeli ( araçsal model), danışman modeli ( kapasite modeli) ve anlam üretme modeli olarak adlandırdık.

(2) Alan araştırmasına göre, Max Weber tarafından da en iyi şekilde tanımlandığı gibi, sosyal bilimciler buldukları durumları hem takip etme hem de reddetme eğilimindedir. Tendbruck (1984) Max Weber'in (1949, 72) sosyal bilimcilerin, sosyal eylem hakkında onların merakına kılavuzluk eden özel bir bakış açısına uyma noktasında devamlı zorlandığı düşüncesini genişletir ve takip eder. Böylece, Weber ve Tendbruck karmaşık sosyal fenomenin gerçekte ne olduğu karmaşasını kavramanın bir fonksiyonu olan sosyal bilim bilgisinin pratik kullanışlılığını ve genişçe destek gören görüşün aksini reddetmişlerdir (bkz. Stehr 1992; Grundman and Stehr 2012). Böylece Weber ve Tendbruck sadece bizim sosyal bilim bilgisinin Kapasite (Danışmanlık) veya Anlam Üretim modeli olarak adlandırdığımız modeline bağlı kalabilirler.





(3) Sosyal bilimciler genelde toplum üzerinde sahip oldukları marjinal entelektüel etkiden yakınma eğilimindedirler ve onlar sözde iki kültür sınıflandırmasına, birçok topluma girdiği görülen doğa bilimleri ve teknolojiye olduğu şekliyle nasıl ve ne zaman başarı ve ün kazanabilecekleri endişesiyle, büyük bir düşmanlıkla bakarlar.

Tüm bu düşüncelerin temel dayanağı, kesinlikle, bilgidir. Böylece bilginin eylem kapasitesi olduğu (şeklindeki tanım), 3 model tarafından da paylaşılan en kullanışlı tanım olduğu görülür. Bilgi, sadece araba kullanmak gibi pratik görevlerin başarılması olarak sınırlandırılmaz aynı zamanda toplum üyelerinin “onların kendilerini ve -onunla-kendiliklerini içinde bulduğu” uyum anlamını verir ( Elias 1973; 383). Böylece, sosyal bilim modeli, her zaman olmasa da zaman zaman ( bkz. Adolf and Stehr 2014) aslında sosyal bilim araştırması işlevi olarak sembolik “anlam’ı genelleme arzusundadır.

Yüzyıl önce yazılan bir makalede, Veblen (1919, 4) “ modern toplumda bilimin yeri” sorusunu, “ Önceki nesillerin sağduyusu her ne (cevap) olursa olsun bir bakımdan itibar edebilir, modern sağduyu bilim adamlarının sadece tamamen doğru olan cevaplarına itibar eder” şeklinde açıklar. <sup>2</sup> Veblen’in bilimin sosyal rolü ile ilgili iddiası, siyasetçiler ve toplumun belirli kısımları arasında etkisini hala sürdürür, sosyal bilimlerin olağandışı sosyal rolü birçok siyasetçide olduğu gibi toplumun diğer kısımlarını ve sosyal bilimcilerin kafasını karıştırmaya devam eder.<sup>3</sup> Biz bu kafa karışıklığına bir çözüm bulma girişiminde bulunacağız.

## 2. Teknisyenler Olarak Sosyal Bilimciler

Çağdaş sosyolojinin geç dönemlerinde manevi olarak isimlendirilen bilimler ( Geisteswissenschaft-en) dalgalı piyasa değerine sahipken, yapabilecekleri en iyisini yaparak, şüphe götürmeyen pratik bir anlam

<sup>2</sup> Toplumda sosyal bilimi bilgisinin yaygınlığı ve bilginin diğer biçimlerini dışarıda tutmak için bilimsel bilgiye yoğun bir saygı sunma; toplum bilime karşı nasıl korunabilir şeklinde soran 70’li yaşlarda Feyerabend’i ([1975] 2016, 360) kışkırttı. Onun cevabı, entelektüel olarak daha kapsayıcı olan eğitim sisteminin yardımıyla. Feyerabend ([1975] 2016, 360) çağdaş bilimin eleştiriye karşı bağımsızlık kazandıran ve kutsallaştırılmış, baskıcı gerçekleri olan bir ideolojiye dönüştüğünü öne sürüyor: "Bilim şimdi bir zamanlar savaştığı ideolojiler kadar baskıcı hale geldi." Modern bilimin pratiği düşünce özgürlüğünü engeller ve bu nedenle demokrasinin vazgeçilmez bir özneliği, yani fikir setlerinin barış içerisinde bir arada varoluşu ile çatışmaya girer. Toplumda, bilimden kaynaklananlar dışında, diğer bilgi biçimlerinin yerini alan ideolojik baskılar vardır. Feyerabend, bilimin toplumda sahip olduğu belli otoriteden öğrenilecek ders, bilimin ve devletin demokrasinin ve özgürlüğün savunması için, özellikle de halk eğitiminden ayrılmasıdır.

<sup>3</sup> C. Wright Mills için bu problemler sosyal bilimlerin kendine has algısına zıt olduğu için geniş ölçekte: “ Sosyal bilimlerde karışıklık ‘bilimsel’ olduğu kadar ahlakidir; entelektüel olduğu kadar politiktir”(Mills [1959] 1970, 76). Daha sonra o bu okulların yansıtıcı karakteristiklerinin özel sosyal rollerini ve sosyal bilimlerde özel okullar arasındaki benzerliği tanımlamak için “ kullanışlı tipleri” ayırmaya devam eder ( örneğin; işe almak için “ araştırma teknisyenleri”nin kullanışlılığında, hizmet etmesi adına “ uygulamalı sosyoloji” alanında çalışan gönüllü araştırmacılar ( Mills [1959] 1970, 769; aynı zamanda Horowitz 1971).

olan çok daha şanslı doğa bilimlerini takip etmeyi deniyorlardı ( Max Horheimer).<sup>4</sup>

Birinci modelde biz, sosyal bilimlerin model atıflarıyla vurgulanmış ciddi bir iş, fakat yalnızca sosyal bilimciler tarafından çalışılmak için önemsiz görülen araçsal bilginin oluşması veya oluşturulması gerektiği iddialarını tartışmak istiyoruz. Sonunda, bilim toplum için konuşur ve dahası (bunu) sadece oldukça çok otoriteyle değil aynı zamanda büyük bir başarıyla yapar – bu tür bir bilgi bu modelin öz prensiplerinde yaşadığı müddetçe; sonuç olarak, toplum karşılık vermek için, varsa, küçük bir şansa sahiptir.

Bu araçsal modelin destekçileri sosyal bilimsel bilginin “bilimselliğini” en uygun hale getirmeye uğraşır. Sosyal bilimsel bilginin bilimselliğinin ciddi veya öz göstergesi, deneysel gerçekliğin tüm karmaşasını kavramak için bu tür bir bilgi kabiliyeti olmasıdır.

Haydi! biz bu modeli sadece araçsal model değil aynı zamanda bilimsel- ve yalnızca sosyal bilimsel- bilginin kabul edilmiş (orthodox) kullanım biçimi olarak adlandıralım. Gerçekte üstün pratik bilgi olan yeterli bilimsel bilgi, güçlü bir iddiayı beraberinde getirir. Dahası bu model, bilginin eyleme dönüşümü veya en basit bir şekilde, bizim başka bir yerde eylem içinde eylem ( Stehr 1992) için verimlilik dönüşümü olarak adlandırdığımız düşünceyle ifade edilir.<sup>5</sup>

Araçsal veya bilimsel model Auguste Comte’un pozitif felsefesinin bir parçasıdır. Comte’un bakış açısından sosyal bilimler, herhangi diğer bir bilim gibi, 3 farklı bilimsel gelişim aşamasına doğru ilerlemelidir. Sonunda, yani, pozitif aşamada, sosyal bilimler ‘sosyal fizik’e benzeyerek gelişecek ve

biz uyum ve düzenden başka bir şans olmadığını keşfedeceğiz fakat tıpkı tüm diğerleri gibi değişmeyen doğa kanunlarına tâbi sosyal fenomen (...) diğer bir deyişle, insanlık teorisinin diğer dallarının her birinin yeniden üretildiği pozitif ruhla aynı şey olan sosyal fenomene dair bir çalışma içine girmek ( Comte 1855, 455).

Çok daha önemli olarak Comte, toplum tarafından dikkate değer bulunan sosyal bilimciler tarafından üretilen bilgi olan bu kazanılmış

<sup>4</sup> Marx Horkheimer’dan çevirimiz, “ Traditionelle und kritische Theorie”, Zeitschrift für sozialforschung 6 (1937, 247-248). Marx Horkheimer’de bulunan tercüme, Kritik Teori ( New York: Seabury Press, 1972, 191) yanlıştır.

<sup>5</sup> Sosyal bilim bilgisinin araçsal işlevi olarak vurgulanan modelin yakın göreceliği verili sınırlar içindeki durumlarını en uygun şekilde getirmeyi deneyen kurnaz failer olan kişilerdir şeklindeki temel tahminleriyle birlikte rasyonel seçim teorisidir(Elster 1986) Bu tür bir sosyal bağlamda, araçsal bilgi hatırı sayılır faydanın apaçıklığıdır (bkz. Goldstein ve Kephane 1993).



niteliklere sahip sosyal bilim bilgisini de hemen sonrasında sayar. Yalnızca sosyal fiziğin ilerlemesi ile şundan emin olunabilir:

bu tür bir temsil ile, Modern toplumların endişe verici devrimci anayasasını çözme görevine kendilerini adamakla görevli insan (ve) bu tür işlerde gerçek ve üstün yararlılığı olan devlet adamı isminin değeri, insanlığı belki ikna edebilir. (Comte m1855, 400)<sup>6</sup>

Ek olarak, sosyal bilimsel bilginin gücünün geleneksel algılanışı sonunda fakat kısmen bu gibi bilgi iddiaları üzerinde çok az ilgili etkisi olan bilgi üreticileri olarak insan gruplarının yapısı ve kültürü kanısından kaynaklanır. Aksine, bilginin gelişimi, nesnelere dünyasının doğası ile birlikte bilimin ‘mantığı’yla belirlenir ve işler.<sup>7</sup> Luhmann (1977, 16) bu öncüllerin toplamının *araçsal model* olarak isimlendirilmesini önerir.

Bilim adamları ve onların gücü arasında geniş bir (ideolojik) komplo olan onların güçlü şüphesini seslendiren gözlemciler, aynı zamanda, sadece örtülü olduğunda, araçsal modele güvenme eğilimindedir. Sosyal bilimlerin bürokratik “kullanımı”ndan ziyade tarihsel olarak daha çok ideolojik olduğunu vurgulayan ‘Mills’i [1959] 1970, 91-96) takiben, Horowitz (1970, 340), örneğin, ‘ideolojinin sonu’ olarak ilan edilen bir çağda ‘Büyük Kanun-koyucu’ olarak sosyal bilimciler tarafından mümkün kılınan ideolojik hizmetlerin altını vurgulayarak çizer:

Sosyal bilimciler, politikacılar tarafından tanımlanan, bir avukatlık modeli olarak işlenen yönetim işi ile ilgilenirler. Çoğu için, onlar *yasa koyamaz* ve hatta politika yapamaz – sadece politikayı *meşrulaştırırlar*. Onlar, yürürlükte, çağımızın yüksek devlet görevlisidir.

Böylece, 1970’lerden beri Horowitz’in teşhisi takip edilen bir teşhis olsa da, sosyal bilimciler yalnızca, gerçi ideolojik seviyede olan, *araçsal* hizmetler verir. Fakat John Maynard Keynes çok daha şüpheli bir tarzda gözlemlerini sunar: ‘eğer onlar komplo kurucu olsalardı’ (bkz. Luhmann 1977, 17).

Öyle diyelim ki, araçsal model, bilimsel teori tasarısı ve pratik durumlarda kullanılabilen entelektüel bir tür *araç* olarak anlaşılır. Teori ‘nesnel’, ‘doğru’ veya ‘yeterli’ olduğu gibi aynı zamanda güvenilir ve kullanışlıdır. Tabi ki, teorik bilgi spesifik sonuca ulaşmak için seçilen anlamların değerinden emin olamadığı gibi arzulanan sosyal eylemin başarılı uygulamasını da garanti etmez. Fakat teorik bilgi, araçsal imalar

<sup>6</sup> Adolf ve Stehr (2014). Aynı zamanda Kenneth Burke’un (1945) eylem ve fail ikililiğini takip eden Joseph Gusfield (1975) de politikanın iki farklı unsuru olarak eylem ve fail arasındaki farkı karşılaştırır. Eylemler örneğinde, politika eylemin modelleri veya yönünden çıkarılır; eylem, eylemlerin çokluğunun sıklıkla daha fazla çıktılarını kapsarken fail, daha genel ve kasıtlı yönün genişçe görülebilir politik anlatımlarını kapsar (bkz. Gusfield 1975, 3).

<sup>7</sup> Bu bakımdan, Nöbert Elias (1971) veya Popper (1972) bakış açılarını karşılaştırır.

modeli, failer için bir çeşit teknik rahatlama (yükünü hafifletme) sağlar. Dahası, failer yararlanan bilgiyi kendi kendilerine üretmeleri gerekmediği gibi ilk yerde oluşturulan teorik bilgi olan bilimsel bağlamları kavramaları gerekmez. ( aynı zamanda Giddens 1987, 45-46).

Luhmann'ın (1977, 16) da eklediği gibi, basit dönüşümler için politik umut teorik bir bağlamdan, yanlış teklifler ve doğrunun ikili mantığından kaynaklanan pratik bir bağlama, araçsal model tarafından üretilir. Gelecek basitçe geçmiş veya bugünün ilavesi olur. Fakat biz, gelecekteki işler hakkında iddiaları kesinlikle biliriz. Ancak araçsal model kendi başına yansıtıcı değildir, bilimsel bilginin işe yararlığının altyapıları hakkında bu sıkıntılı konuyu çözme kabiliyeti yoktur.

Bilgi üreten – veya yeterli bilgiyi oluşturan şey- bilhassa modelin asıl hipotezi sayılan şey olduğu için daha az ilgili olan uzak hipotezlerin çeşitliliğini içeren sosyal bilimlerden tarafından gerçekleştirilen araçsal model veya araçsal işlevler *sosyal realitenin tüm karmaşasını* kavrayan işlevlerdir. Ekonomik, sosyal veya politik ilişkilerin karmaşasının organizeliği, 'bir organizmanın tümü ile ilişkiye giren faktörlerin geniş oranıyla 'karşılıklı' anlaşmayı amaçlayan bir şey ise' ancak yeterince kavranabilir ( Weaver 1948, 539). Sosyal bilimlerde, her ne sebeple olursa olsun, tamamen kapsamayı başaramadığı sürece doğru, güçlü denemiş bilgi olarak sayılabilen şeyin, onları üretmek için iddialı hedeflerinin gerisinde kalır. Kısaca bir ölçü olarak araçsal bilginin kullanımı, sosyal bilim ve beşeri bilimlerde kaynaklı bilgi kendi kendine sosyal başarının (veya başarısızlığın) yazarıdır.

### **3. Danışman Olarak Sosyal Bilimciler**

Sosyal bilimlerde... Toplumun modern görünüşünün başlıca yapıtaşının sosyal bilimlerden tarafından oluşturulmasıdır ve şüphesiz dünya insanlığının pratik imgesinin artan büyük bir bileşenini oluşturur (Shils 1977, 282)

Örneğin, araçsal bilginin kaynağı olmasına ek olarak, sosyal bilimlerde ve beşeri bilimlerde - çok daha biçimsel olmayan epistemik ve tündengelimli bilgi aksine- bu bilimlerin bilgi üretme sürecinde, doğal çevrelerin çeşitliliği ve yerel bilginin rolü olması gibi mevcut sosyal durumların temel türlerine belli göndermeleri kapsayan iddiaları bilgi üretimi tarafından sağlanan kullanışlı bilgi oluşturmayı amaçlayabilir (bkz. Carolan 2006). Modelin etiket seçimi bir yönüyle *eylem kapasitesi olarak* bilginin bizim tarafımızdan kavranışına (örneğin; Stehr 2001, 31-47) ve diğer taraftan, Sen tarafından geliştirilen *kapasite yaklaşımına* bağlantılıdır (1993b).



Bu tür tavsiye oluşturma eyleminin kendine özgü deneysel durumlarını hesaba katan danışma niteliğinde uzmanlaşan sosyal bilim modelinin takipçisi olan sosyal bilimcilerdir. Böylece, bu modelin tekâmülü, bilim için nitelikler içermesi değil fakat örneğin, bir küçük şehir, bir şirket, bir hastane veya bir toplumsal hareket gibi hedeflenen durumların eylem tipinin olasılıkları içindir. Daha ayrıntılı olarak, onun dikkati bir sorunda failerin bakış açılarından görüldüğü kadarıyla değişime açık olmak olan hareket ihtimalleri üzerindedir. Buna göre, sosyal bilimciler, genel uzlaşmayla bu modeli Max Weber'in bakış açısıyla bilimsel tavsiyenin sınırlarını çizdiği ünlü yayınlanmış "Sosyal Politika ve Sosyal Bilimlerde Nesnellik": "Bir ampirik bilim hiç kimseye ne yapması gerektiğini söylemez- fakat daha ziyade ne yapabileceğini (söyler)- ve belirli koşullar altında- ne yapmak isteyeceğini." Makalesiyle (Weber, 1949, 54) takip ederler.

Kapasite modeli Amartya Sen'in kapasite yaklaşımı ile yankılanır ve biz Sen'in (1993b, 50) geniş bir ilgiyle hatta toplumda bilginin gücüyle ilgili soruları artırabilen potansiyele sahip olan kapasite yaklaşımı adıyla önerdiği şeyi kullanmak ve genişletmek istiyoruz. Kapasite yaklaşımı, sosyal eşitsizlik yapılarının değerlendirilmesi bağlamında Sen (1980) tarafından ilk olarak tanıtıldı. Yaklaşım, "varoluşun ulaşılabilir değerli evreleri veya değerli eylemler yapabilme noktasında insan kabiliyeti açısından çıkar ve mutluluk"aramak için hazırlandı ( Sen 1993b, 30). Benzeşen bir bakış yalnızca bireysel çıkardan daha çok toplumsal (çıkara) bakar. Örneğin bu bakış açısı, daha sonra bağımsızlık ve özgürlük ( Sen 1993b), yaşam standartları ve gelişim (1993a) veya cinsiyet ayrımı ve cinsel ayrım ( Kynch and Sen 1983) gibi sosyal konuların sıralanmasını açıklar.

Kapasite yaklaşımının en temel düşüncesi "işlevler" ile alakalıdır. İşlevler "çeşitli şeyler [bir insan] hayatını olması veya yapılması gereken şekilde idare eder" ( Sen, 1993b, 31). Bir yaşam "yapılanlardan ve olanlar" dan oluşur. İşlevler veya arzulanan olgu durumları aslında, örneğin; sosyal uyum sağlama ve mutlu olma; toplum hayatının bir parçası olma veya daha karmaşık olma, toplum içinde utanmaz görünme, sağlıklı olma, yeterli beslenebilme gibi kullanılan ürünlerden daha ziyade değerli işlevleri ( işlev kapasitesi) başarmak için değişken yetenekleri temsil etmez. Kapasite, bir insan veya grubun; onların mutluluk fırsatları temsillerinin kümesidir ( bkz. Sugden 1993).

Kapasite modelinin düşüncesi için anlamlı bir rakip veya yedek olarak görülebilen kavram, "aydınlanma modeli" olabilirdi. Weiss 'e göre ( 1977, 544), aydınlanma modeli "sosyal eleştirelilik olarak araştırma için onun rolünde görülebilir. O bilgi verme politikası olan ampirik genellemeler, uyumlar ve kavramların entelektüel arka planlarını [anlamamızı sağlayan] araştırma [için] ... Değişken teorik bakış açılarına dayanan araştırma için bir yer bulur." Biz özel araştırma nesneliği ve

benzer şekilde çıktılarını için daha az işlenmiş olan kapasite modelini tercih edeceğiz. Kapasite modeli aslında örneğin tasdik edilmiş ve sosyal bilim çerçevesi ile süslenmiş politik kararların yasallaştırılması amacıyla aydınlanma hedefiyle beraber, anlaşmazlık içinde amaçlar için sosyal bilim bilgisinin devreye sokulması şeklindeki olasılıklara izin verir.

Kapasite yaklaşımının özellikle önemi eylem ve bilgi arasında açık bir ilişki kurma potansiyeli; aslında, kapasite yaklaşımı ve oldukça basit olan bilginin eylem kapasitesine sahip olduğu düşüncesi arasında ilişkinin varlığıdır. Kapasiteler, bir kişi veya grubun eylemde bulunma hareketinin kapasitesini dönüştürmesi için izin verir. Örneğin, bir şirket kapasitesi veya eylem için kaynaklar bilgiyi eyleme dönüştürmek için yayılabilir. Kapasiteler, bilgi tarafından önerilen işlevleri başarması için onlara izin veren tüzel fail veya kişi tarafından desteklenir. Bir grup veya bir failin kapasitesi onların gücünün, yani, bir direnme olsa bile sorun hakkında eylemde bulunma durumlarını etkileme kabiliyeti işlevidir. Bu güç, entelektüel yetenekleri içeren diğer kaynaklardan, mülkiyet gibi yasal yetkilerden kaynaklanabileceği gibi, ilgili failerin kontrolü veya seçiminin ötesinde doğal durumlar olarak diğer faktörlerden de kaynaklanabilir.

#### **4. Anlam Üreticileri Olarak Sosyal Bilimciler**

En son ve en önemli sosyal bilim bilgi modeli ( fakat sadece sosyal bilim bilgisi değil) sosyal bilimlerden anlam üretimi (Sinn) olarak adlandırılır.<sup>8</sup> Yani, anlam üretimi olarak vurgulanan sosyal bilimlerin kullanışlılığı modeli, aktörler tarafından yapılan pratik seçimlere odaklanmaz fakat sonuç olarak nedenli seçimler olabilen anlamın üretimine odaklanır ( bkz. Baraun 1999).

Anlam üretim modeli bilgi iddialarının pratik yararına neden olan bir çift bağlama başvurur. Kullanışlı düşünce ve anlamın üreticileri olarak sosyal bilimciler ve beşeri bilimler toplumu ve onun faileri üzerinde pratik etkiye uğraşır.

---

<sup>8</sup> Eğer, yazarın neyi amaçladığının ve toplumun önerileri ve sosyal bilimciler arasındaki kabulün ne olduğunun aksine, biri Alman toplumu üzerinde sosyal bilimlerin aşırı etkisi hakkında ki Helmut Schelsky'nin çatışmalı 1975 tezini okur - Başkaları (şu) işi yapar: Sınıf mücadelesi ve araştırmacılar ve entelektüellerin rolündeki rahipler- bu günün sosyal bilimlerini içerisinde kesin entelektüel gelişimlere karşı yöneltilen bir polemik olarak değil fakat gerçekte modern toplumlarda kullanılan sosyal bilim bilgisi olan yollar hakkında bizi uyararak için bir girişimdir. Sonra biri bu tür bir etkinin uygulanması muhtemel yollarında olduğu gibi sosyal bilim bilgisinin pratik önemi hakkında araçsal modelin karşılaştırması olarak çok daha farklı bir sonuca ulaşır. Sosyal bilim bilgisinin gücü sembolik değerini toplum evrenini etkileme kabiliyetine dayanır.



Sosyal bilimler ve beşeri bilimler anlam üreticileri olarak çalışır.<sup>9</sup> Sosyal bilimler- tarihçi Robinson'dan (1923, 16) ödünç bir kavram- "zihniyet üreticiler" (mindmakers)'dir. Robinson (1923, 16-17) modern toplumlarda zihniyet üreticileri olarak hizmet eden uğraşlar ve mesleklerin uzun bir listesini verir: " Zihniyet arayıcılar ( olağan veya sorgulanmayan) sorgulayanlar ve geleceği görenlerdir. Biz onları kabaca şairler, dini liderler, ahlakçılar, hikâye anlatanlar, filozoflar, ilahiyatçılar, sanatçılar, bilim adamları, mucitler olarak sınıflandırırız." Fakat Robinson (1923, 17) aynı zamanda " yeni bir düşüncenin değerini ne belirler? ; onun değerini ne kurar ve ona onun cahillik, aldırmaçlık veya eski rakip ve tartışmalı inançlar üzerinde ki zaferinin korunması yoluyla sosyal önemini ne verir? " sorularını takip ederek önemini artırır.

Bu bağlamda, o bunu "yeni bir fikrin doğruluğu, tamamen ikincil rol oynayan kabul için önerilir" şeklinde vurgular (Robinson 1923, 20). Robinson'un sorusu neden yeni düşüncelerin yerinden edilen olağan ve sorgulanmayan imkânsızlığı olduğu? Veya başarılan ve onların daha fazlasını yapabileceği koşullar altında kurulan düşünceler olan "toplumsal iş" in kesinlikle ne olduğu? şeklinde kesin olarak genişletilebilen başarılı olmuş yeni düşünce durumlarıyla ilgilidir. Zihniyet üretmenin gücü, onların somut gerçekliğinin önerilen anlamlarını içeren eylem kapasitesi olarak düşünceler veya önerilen bağlamların gücüne dayanır.

Sosyal bilimler ( medya, öğretmenler, rahipler, yazarlar gibi) çeşitli sosyal "ardışık düzenler" (pipelines) yoluyla topluma yayılmış bir devasa ( eğer büyümüyorsa) anlam deposu olarak düşünülse bile, anlam üretiminde bir tekele sahip değillerdir. Fakat araçsal modelin aksine anlam üretim modeli, sosyal bilim bilgisine "sahip", dönüştüren, yeniden gözden geçiren ve ayrıca sosyal bilim bilgisini yeniden düzenleyen aktif özneler olan faileri (agents) vurgular. "Zihniyet arayıcıları"nın bu faal niteliği, sosyal bilim söylemi tarafından olağan dünya görüşünün basit

<sup>9</sup> Helmut Schelsky'nin konumu, Edward Shils'in 1970'lere uzanan sosyal bilimin durumu hakkındaki polemigi ile çatışmaktadır. Örneğin Shils, makalesinde, "sosyal bilimler, eğitimli sınıflara dünyaya karşı entelektüel tepkilerini vermek için gittikçe daha çok eğilim gösterir" diye vurgular (Shils, 1977: 280). Sosyal bilimlerin eğitimli sınıflarda etkisinin, gerçekten sınırlı veya öncelikle hissedilir olup olmadığı anlaşmazlığa tabi olabilir; bununla birlikte, Shils (1977: 281), doğada araçsaldan ziyade entelektüel olan toplum hakkında aydınlanma için eğitimli sınıfların sosyal bilimlere *dönmesinden* kaynaklanan (üniversite) eğitimli sınıfların üzerine sosyal bilimler tarafından gösterilen etkiye ikna olmuştur. Shills (1977, 282) sosyal bilimler tarafından uyum adına bu araştırmanın bir sonucu, son olarak " eğitim yoluyla, rehberlik ve danışmanlık yoluyla, yönetici tavsiye etme ve yönetim yoluyla, propaganda ve manipülasyon yoluyla ve yasa ve idari otorite kullanma yoluyla diğerlerinin zihinlerine bir etken olarak " girdiğini iddia eder. Schelsky gibi, Shills (1977, 284) Schelsky gibi, Edward Shils (1977: 284), günün sosyal bilimlerinin pratik "başarı"sının hoşlanılan türünden etkilenmemiş ya da zevkine destekliyor görünüyor; son fakat az değil çünkü " birçok kolej ve üniversitede öğretilen sosyal bilim insanın ve çağdaş toplumun kısmi ve çarpıtılmış görüntüsünü sunuyor". Kısacası, Shils, Schelsky ve rakiplerinin toplumsal bilim olarak topluma taşımayı tercih ettikleri arasında ideolojik bir ayırım var.

bir “sosyal bilimselleştirilmesi”ne karşı söz söylemesidir. Anlam üretme modeli bilimsel bilginin, belki açık ve karmaşık ve yapılabilir bir entelektüel kaynak olmasını şart koşar. Böylece sosyal bilimsel topluluktan, topluma doğru onun yolculuğu biçimlenmiştir. Bu model ilaveten ne üretimi ne de onun kişisel yeniden üretimine dâhil olan bu bilginin uygulamasını varsayar. Anlam modeli böylece, insanların sosyal bilim bilgisine ciddi bir biçimde iç içe geçebilmek için yerel bilgi kaynakları kullanabileceği ihtimalleriyle ilişkilidir ve böylece toplum için sosyal bilimi açıklanabilir yapar.

Hall (1989) ve Keynesyen ekonomik teorinin pratik başarısı hakkında yazmış olan diğerleri (örneğin; Stehr 1992) sosyal bilim bilgisi niteliklerinin pratikte güçlü olabilmesi için anlamsal bilgiye sahip olması gerektiğini açıkça belirtmeyi denemişlerdir. Bu bakış açıları aynı zamanda politik, ekonomik ve sosyal etki kazandıran düşünceler altında ki durumları işaret etmiştir. Hall (1989, 369) bunu düşünceler “basitçe grup ilgileri veya maddesel durumların yansıması değildir”; aksine, onlar, “bir grubun algısını, sahip olduğu ilgileri değiştirme ve maddesel dünyayı kendiliğinden değiştiren olası yeni süreçler oluşturma gücüne sahiptir” şeklinde vurgular. Tahminen, bazı durumlarda anlam eylemi diğerlerinden daha fazla etkiler (bkz. Swidler 1986), eylemin olasılıkları ve düşünceler arasında uyum çok önemlidir.

Bununla birlikte sosyal bilimlerin anlam üretiminde olması gerekip gerekmediği ile ilgili kural koyucu (normative) soru, ilk planda tartışmalı bir konu olmuştur. Belki de sosyal bilimin en belirgin eleştirisi zihniyet üretimi Max Weber’in çalışmalarında bulunabilir. Fikir (Gesinnungsaskese) ve duygunun katı çileciliğini tartışırken o şunu iddia etti:

Aynı zamanda mevcut araştırma alanında ona bugün yazınsal bir form bolca önerilecek olmasına rağmen sinemaya gidebilmek için can atan.[...] Ve, ben ekleyebilirim, her kim bir vaaz dinlemek isterse dini bir toplantı yerine gitmelidir (Weber, 1930, xli)

Genelde, sosyal bilimciler tarafından anlam üretimi, araştırmacıların kişisel inançları diğerleri üzerinde tesir ima eder kaygısını barındırır. Weber bunu kategorik olarak “siyasetler [...]okutman bölümünde bir dersliğe ait değildir ve okutman bilimsel olarak siyasetle ilgilendiğinde o, hepsinden biraz içerir.” şeklinde ifade eder (Weber 1946b, 139). Weber sonuç olarak “bilim anlamdan arınmışlıktır çünkü sorularımıza cevap veremez, bizim için tek soru önemlidir: Ne yapmalıyız ve hayatımızı nasıl yaşamalıyız?” şeklindeki Leo





Tolstoy tarafından ifade edilen görüşe katılır ( Weber 1946b, 138). Onun bakışından (sosyal) bilim anlam önermeyi denememelidir aksine “doğruca soru ” sormaya yardım etmek için kendi kendine sınırları koymalıdır ( Weber 1946b, 138).

Anlam modelinin – beşeri bilimler ve sosyal bilimler tarafından kullanılan düşüncelerin toplumsal etkisi altında sürdürülen bir süreç olarak etki fikri - anlam kalıntılarının, bireysel ve toplumsal modellerinin “ sosyal bilişselleştirilmesi” bakımından tanımlamaya hazırlanması gerekip gerekmediği şuan açık bir sorudur. Bir iddia, kapasite modeli modern toplumlarda sosyal bilim bilgisinin etkisinin göz ardı edilmesine karşı uyarıcı bir işaretle bağlantılı sosyal dünya görünümünün bir sosyal bilimselleştirilmesi için izin verdiği veya bunu amaçladığı iddiasına karşı düşüncelerini açıklar.

Sosyal bilimler entelektüel kaynaklar üzerinde tekele sahip olmayan, çok devasa olarak anlaşılrsa dahi toplumda yayılıp gelişen anlam kümeleri değildir ( bkz. Kocka 2005, 21). Araçsal modelin aksine, kapasite modeli aynı zamanda – ve bu fikir de, sosyal bilim söylemi tarafından modern toplumda dünya görünümünün basit bir “sosyal bilimselleştirme”si ve olağan değerine karşı düşüncesini açıklar- sosyal bilim bilgisine “sahip” failer sosyal bilim bilgisini dönüştüren, yeniden konu eden ve ayrıca yeniden düzenleyen aktif öznelerdir ( bkz. Wynne 2005) şeklinde vurgular. Son olarak sosyal bilimlerin ilerlemesinin entelektüel gelişimi, olduğu gibi ve araçsal modelin önerdiği gibi sosyo tarihsel gerçekler ve dinamiklerin tümünden muhtesem bir yalıtım değildir. “Anlamda trafik” tek yön bir yol değildir.

### **Sonuçlar**

Sosyal bilimcilerin oynayabileceği farklı roller ve bilimsel bilginin doğal ve sosyal bilimlerde yerine getirebileceği işlevler arasındaki farka atıfta bulunarak ürettikleri farklı sosyal bilim bilgisi formlarına ilişkin araştırmalara başladık. Biz sosyal bilimlerde algoritmik modelin uygulanmaması gerektiğini iddia ettik, imkânsız olmasa da sosyal bilim araştırmalarının ‘sanal tanık’ı haline gelmek zor.

Fakat, (sanal) tanığın değeri bir sosyal bilimcide var olarak görülebilen teknisyen rolü olarak isimlendirilen, Ortodoks rolü ile bağlantılıdır. Sosyal bilgi araçsal bilgi biçimi alır. Mahkemede ki tanık gibi, geniş toplumdan katılımcılar, yalnızca bazı özel bilgi alıcılarına benzerler ve sosyal bilim bilgisinin üreticileri ile iletişime geçemezler. Fakat nesnellik veya “onlara sunulan” bilginin yararı hakkında sınırlı ölçüde tanıklık ederler.

Fakat (pasif) tanıklık metaforu diğer iki sosyal rol ve sosyal bilim bilgisinin karşılıklı biçimleri geldiğinde tutarlı olmaktan vazgeçer. Bilgi eylem kapasitesi olarak düşünüldüğünden beri, katılımcıların çok daha faal olduğu düşünülmelidir. Sen’in ( 1980, 1993b) kapasite yaklaşımına

veya Weiss'in (1977, 536) aydınlanma modeline göre sosyal bilim bilgisi "uyum"( Weiss) veya daha genel olarak, refahı (Sen 1980, 1993b) gerçekleştirmek için fırsatlar sağlar. Toplumda (değişik gruplardan) katılımcılar sosyal bilim bilgisine yönelirler. Eylem için kapasite oluşturmaya çalışırlar ve sonuç olarak karar vermek ve eylemde bulunmak için bu tür bir bilgiyi kullanırlar.

Sosyal bilimcilerin danışmanlık rolü ve sosyal bilim bilgisinin karşılıklı biçimi kapasite- inşa bilgisinin bir unsuru olarak adalet sisteminden bir diğer metaforla uyuyor: Avukat veya savcı. Her ikisi içinde profesyonel rollere uygun bilginin kullanımını, yani, bilginin "ayarlanması" veya davanın kazanılması için eleştirici bir mühimmatın genişletilmesi için "kanıt" gerekir.

Bu bilgi iddialarının "faal" veya gelişen rolü üçüncü ve son modelde dahi, yani anlam üretici olarak sosyal bilimciler, çok daha fazla vurgulanır. Yasa ile ilgili metaforumuzu daha ileriye taşımak için, tanık rolü ve avukat rolü şimdi mahkemede ki jüri üyeleri ile karışıyor. Sosyal bilim bilgisi bir davaya dâhil olmakla sınırlı değildir ancak bir dava oluşturmada araçsal hale gelir. Bir durumu yeniden düzenleyebilen (örneğin, haklı bir kendini savunmanın bir örneği olarak soğukkanlı bir cinayeti ortaya koyan) etkili bir avukatın aksine, sosyal bilim bilgisi sosyal durumların (yeniden) düzenlenmesinde mihenk taşı olabilir. Örneğin, sosyal istatistiğin, sosyal değişimin en güvenilir sismografisi arasında olduğu söylenebilir. Sosyal istatistik eyleme bir tür çağrı olarak hizmet edebilir. Büyüyen işsizlik oranı, artan sosyal eşitsizlik, yüksek düzeyde okuma yazma bilmeme veya çevresel problemlere karşı artan duyarsızlığın tam olarak ne olduğuna dair bizi düşünmeye zorlar.

Bu tür " indirgenemez ve inatçı gerçekler" ( William James, Whitehead 1925, 2-3' den alıntılıdır) in değeri verilerden "okuna"maz. Dahası, anlam trafiği bilimden topluma uzanan tek yönlü bir cadde olmadığı için "gerçeklerin" indirgenemezliği ve inat edilmesi de sorgulanabilir. Farklı sosyal bilimsel kavrayışlar, bu gerçeklerle ilgili değişik anlamlar verebilirler. Örneğin, Neo- Marksist bakış açısında n o çok açık bir dava olarak görünür: işsizliğin artışı ve sosyal eşitsizlikteki artış şirketler tarafından işçilerin devamlı sömürüldüğünü gösterir. Bu tür bir açıklama jüriyi ( ortak hareketleri) ve zorlama belirli hareketi iyi bir şekilde ikna edebilir (örneğin; grevler). Bu, verili bir sosyal grubun güçlüğünü göz önünde bulunduran, sosyal bilimin anlamı tam manasıyla temsil edemeyebileceği fakat yeni gerçeklilerin oluşturulmasında çok önemli olduğunu ifade eder. Robert K. Merton'un " banka işletmesi" (1948) bu vakada, kendini gerçekleştiren kehanet örnek bir ders kitabıdır. Ekonomik analizler sadece bir durumun



anlamını vermez ( bir banka bilançosunun dengelenmesinde tehlikeli boşluklar yaratan sonuçlara ulaşmayla) aynı zamanda öncelikle krizler yaratır.

Ancak, ‘kendini doğrulayan kehanet”sadece rastlantısal bir konu değildir. Neo- Marksist açıklama gibi zihniyet- üretici fikirler, karşıt fikirler tarafından sadece itiraz edilebilenden daha fazla bir şeye karşılık gelir. Bir fikrin seçimi ve burada mahkeme metaforu uygun olabilmesi için durdurulur, birçok seçimi, davranışı ve “gerçeklerin” önemini etkiler. Örneğin, çalışma alanları, eski Almanya Demokratik Cumhuriyeti’nde sosyologlar araştırma yapardı, onların uyguladığı modeller ve onların politik tercihler tarafından yoğun bir biçimde zorlanmış bulgularının önerilmiş yorumları ( Vorstand der Gessellschaft für Soziologie in der DDR 1990, 474ff)

Sosyal bilimcilerin toplumda oynadıkları üç ideal rolünü ve sosyal bilim bilgisinin tipik karşılıklı biçimlerinin genel hatlarını tartıştık.

“Saf” sosyal bilimci veya araçsal sosyal bilim bilgisi için kapsam fakat sınırlı bir kapsam vardır. Aksine genelde, sıkça gözden kaçırılan, dünya görüşleri ve ilgileri, siyaset alanı, sosyal hareketin yönü üzerinde sosyal bilimin sahip olduğu etkidir. Bu etki bir anlam üretimi olarak sosyal bilimin örneğin, çevreyle ilgili problemlerin çözümü ve bir çevreci sürdürülebilir toplum oluşturma politikaları noktasında rolünden kaynaklanır (bkz. Stehr 2015).

### **Kaynaklar**

Adolf, Marian, and Nico Stehr. 2014. *Knowledge*. London: Routledge.

Braun, Dietmar. 1999. “Interests or Ideas? An Overview of Ideational Concepts in Public Policy Research.” In *Dietmar Braun and*

*Public Policy and Political Ideas*, edited by Dietmar Braun and Andreas Busch, 11–29. Cheltenham: Edward Elgar.

Burke, Kenneth. 1945. *A Grammar of Motives*. New York: Prentice-Hall.

Carolan, Michael S. 2006. “Science, Expertise, and the Democratization of the Decision-Making Process.” *Society and Natural Resources* 19: 661–668.

Collins, H. M. 1992. *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*. Chicago: University of Chicago Press.

Comte, Auguste. 1855. *Social Physics: From the Positive Philosophy of Auguste Comte*. New York: Calvin Blanchard.

Elias, Norbert. 1971. “Sociology of Knowledge: New Perspectives.” *Sociology* 5: 149–168.

Elias, Norbert. [1970] 1973. “Dynamics of Consciousness Within That of Society.” In *Transactions of the 7. World Congress of Sociology*. Varna, September 14–19, 1970. Volume IV, 375–383. Sofia: International Sociological Association.

Elster, John, ed. 1986. *Rational Choice*. New York: New York University Press.

Feyerabend, Paul. [1975] 2006. “How to Defend Society Against Science?” In *The Philosophy of Expertise*, edited by Evan Selinger and Robert P. Crease, 358–369. New York: Columbia University Press.

Galbraith, James K. 2014. *The End of Normal. The Great Crisis and the Future of Growth*. New York: Simon & Schuster.

Giddens, Anthony. 1987. “Nine Theses on the Future of Sociology.” In *Social Theory and Modern Sociology*, edited by Anthony Giddens, 22–51. Oxford: Polity Press.

Goldstein, Judith, and Robert Kephane, eds. 1993. *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions and Political Change*. Ithica, New York: Cornell University Press.

Grundmann, Reiner, and Nico Stehr. 2012. *The Power of Scientific Knowledge. From Research to Public Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gusfield, Joseph. 1975. *Community: A Critical Response*. New York: Harper & Row.



Hall, Peter. 1989. *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism Across Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Horkheimer, Max. 1937. "Traditionelle und kritische Theorie." *Zeitschrift für Sozialforschung* 6: 245–294.

Horowitz, Irving L. 1970. "Social Science Mandarins: Policymaking as a Political Formula." *Policy Sciences* 1: 339–360.

Horowitz, Irving L. 1971. *The Use and Abuse of Social Science*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Jasanoff, Sheila. 2012. *Science and Public Reason*. London: Routledge.

Keynes, John Maynard. 1936. *General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Macmillan.

Kocka, Jürgen. 2005. "Vermittlungsschwierigkeiten der Sozialwissenschaften." Aus *Politik und Zeitgeschehen* 34–35: 17–22.

Kynch, J., and Armatya Sen. 1983. "Indian Women: Survival and Well-Being." *Cambridge Journal of Economics* 7: 363–389.

Luhmann, Niklas. 1977. "Theoretische und praktische Probleme der anwendungsbezogenen Sozialwissenschaften." In *Interaktion von Wissenschaft und Politik. Theoretische und praktische Probleme der anwendungsorientierten Sozialwissenschaften*, edited by Wissenssenschaftszentrum, 16–39. Frankfurt am Main: Campus.

Merton, Robert K. 1948. "The Self-Fulfilling Prophecy." *The Antioch Review* 8 (2 Summer): 193–210.

Mills, C. Wright. [1959] 1970. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press. 34 N. Stehr and A. Ruser

Mirowski, Philip. 2002. *Machine Dreams. Economics Becomes a Cyborg Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, Karl. 1972. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.

Robinson, James Harvey. 1923. *The Humanizing of Knowledge*. New York: Georg H. Doran

Sen, Armatya. 1980. "Equality of What?" In *Tanner Lectures on Human Values*, edited by Sterling M. McMurrin, 257–280. Cambridge: Cambridge University Press.

Sen, Armatya. 1993a. "Marktes and Freedoms: Achievements and Limitations of the Market Mechanism in Promoting Individual Freedoms." *Oxford Economic Papers* 45: 519–541.

Sen, Amartya. 1993b. "Capability and Well-Being." In *The Quality of Life*, edited by Martha C. Nussbaum and Amartya Sen, 30–53. Oxford: Basil Blackwell.

Shils, Edward. 1977. "Science as Public Opinion." *Minerva* 4 (3/4): 273–285.

Stehr, Nico. 1992. *Practical Knowledge. Applying the Social Sciences*. London: Sage.

Stehr, Nico. 2001. *The Fragility of Modern Societies: Knowledge and Risk in the Information Age*. London: Sage.

Stehr, Nico. 2015. "Democracy is not An Inconvenience." *Nature* 525: 449–450.

Sugden, Robert. 1993. "Review: Welfare, Resources, and Capabilities: A Review of Inequality Reexamined by Amartya Sen." *Journal of Economic Literature* 31 (4): 1947–1962.

Swidler, Ann. 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies." *American Sociological Review* 51: 273–86.

Tenbruck, Friedrich H. 1984. *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*. Graz: Styria.

Veblen, Thorstein. [1906] 1919. "The Place of Science in Modern Civilisation." In *The Place of Science in Modern Civilisation and Other Essays*, edited by Thorstein Veblen, 1–31. New York: The Viking Press.

Vorstand der Gesellschaft für Soziologie in der DDR. 1990. "Zur Lage der Soziologie in der DDR und im Prozess der Vereinigung der beiden deutschen Staaten." *Zeitschrift für Soziologie* 19: 474–484.

Weaver, Warren. 1948. "Science and Complexity." *American Scientist* 36: 536–544.

Weber, Max. [1904] 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. Translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch. *With a Foreword by Edward A. Shils*. New York: Free Press.

Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Routledge.

Weber, Max. 1946a. "The Man and His Work." In *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited by Hans H. Gerth and C. Wright Mills, 3–76. New York: Oxford University Press.



Weber, Max. 1946b. "Science as Vocation." In *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited by Hans H. Gerth and C. Wright Mills, 129–156. New York: Oxford University Press.

Weiss, Carol H. 1977. "Research for Policy's Sake: The Enlightenment Function of Social Research." *Policy Analysis 3 (4 Fall)*: 531–545.

Whitehead, Alfred North. 1925. *Science and the Modern World*. New York: Free Press.

Wynne, Brian. 2005. "Reflexing Complexity Post-genomic Knowledge and Reductionist Returns in Public Science." *Theory, Culture & Society 22 (5)*: 67–94.



*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.196-203.  
Geliş tarihi: Ekim 2019  
Kabul tarihi: Kasım 2019

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

**AHMET KARATAŞ, SON HÂFİZ-I KÜTÜBLERDEN ŞÂİR BEKİR  
SIDKI SENCER, KONYA: KİTAP ARASI YAYINLARI, 1. BASKI, 2018,  
320 SAYFA**

Hüseyin ŞIRA\*



\* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: tosyevi@mynet.com,  orcid: 0000-0002-7690-2217



“Ârif ol, ma‘rûf olma”

Bekir Sıdkı SENCER

İslam telif geleneğinde tabakât, tezkire ve tercüme-i hâl türü kitaplarla âlim, şâir, devlet adamı ve sanatkarların hayat hikayeleri ve eserleri kayıt altına alınmış ve günümüze kadar gelebilmiştir.<sup>1</sup> Daha çok modern zamanların nesirdeki türlerinden biri olarak addedilen biyografi ise tanınmış kişilerin hayat hikayelerinden bahseden bilim dalı olarak tanımlanmaktadır. (İsen, 2010: 3)

Biyografi yazımında ma‘rûf bir şahsiyetin hayatını kaleme almanın kolaylıkları ve güçlükleri olmakla beraber büyük ölçüde önü sonu belli olan bir çalışma olacaktır. Ancak az bilinen veya taşrada meşhur olduğu halde memleket sathında aynı talihi yakalayamamış olanlara dair bir çalışma yapılmak istendiğinde ise meşakkatli bir sürecin yaşanması muhakkaktır.

Burada ele alacağımız kitap yaşadığı dönem itibariyle “Son Osmanlılar”<sup>2</sup> nitelemesine lâyık bir isim olan Afyonkarahisarlı Bekir Sıdkı (Sencer) Efendi’nin hayatı, şahsiyeti ve eserlerini konu almaktadır.<sup>3</sup>

Ahmet Karataş tarafından hazırlanan çalışma giriş, dört bölüm, sonuç, ekler, kaynaklar ve indeksten oluşmaktadır. Giriş bölümünde Bekir Sıdkı Efendi’nin 21 yıl memur ve başmemur(müdür) olarak görev yaptığı Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesine dair mücmel olmakla birlikte arşiv vesikalarından da istifade edilerek ve kütüphanedeki yazma eserlere dayanılarak bir inceleme yapılmıştır.<sup>4</sup> (13-27) Ayrıca

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Durmuş, İsmail vd., (2010). “Tabakât”, *DİA*, İstanbul, C. 39, s. 288-301; İsen, Mustafa, (2010). *Tezkireden Biyografiye*, İstanbul: Kapı Yayınları; Öz, Yusuf ve Uzun, Mustafa, (2012). “Tezkire”, *DİA*, İstanbul, C. 41, s. 68-73. Ayrıca Tarih ve Biyografi bilim dalları arasındaki ilişkiye dair bk. Adıvar, A. Adnan, (1952). “Tarih ve Biyografya”, *Tarih Dergisi*, İstanbul, C. 2, S. 3-4, s. 1-6.

<sup>2</sup> İktisat tarihçisi olmasının yanı sıra Osmanlı döneminde yetişip Cumhuriyet devrini görüp yaşamış âlim, şair, edip, sahaf ve devlet adamlarına dair biyografik çalışmaları ile tanınmış Ahmed Güner Sayar’ın kullandığı bu ifade ile 1900 doğumluları kastedilmektedir. Sayar, Ahmed Güner, (2000). *Osmanlı’dan Cumhuriyete Portre Denemeleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, s. 7. Sayar’ın biyografik çalışmalarına dair bazı örnekler için bk. (2004). *A. Süheyl Ünver Hayat-Şahsiyeti ve Eserleri 1898-1986*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, (2007). *Hasan Âli Yücel’in Tasavvufi Dünyası ve Mevlevîliği*, İstanbul: Ötüken Neşriyat. (2007). *Sabri F. Ülgener-Bir İktisatçının Entelektüel Portresi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

<sup>3</sup> Karataş, Ahmet, (2018). *Son Hâfız-ı Kütüblerden Şâir Bekir Sıdkı Sencer*, Konya: Kitap Arası Yayınları. Bundan sonra kitaptan yapılan iktibasların sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.

<sup>4</sup> Fatih Sultan Mehmed’in vezir-i a‘zamlarından Gedik Ahmed Paşa tarafından Afyonkarahisar’da yaptırılan ve İmaret Külliyesi olarak da bilinen Gedik Ahmed Paşa Külliyesi, Mayıs 1475 tarihli vakfiyesine göre cami, imâret ve talimhaneden ibaretken yapının tarihi ve vakfiyesi üzerine çalışan araştırmacılara göre daha sonra gördüğü tamiratlar neticesinde buraya XVI. asrın son çeyreğinde bir medresenin ilave edildiği anlaşılmaktadır. Kütüphane önceleri medresenin bir odasının kitaplığa dönüştürülmesinden ibaretken zamanla yapılan kitap bağışlarıyla büyüyüp zenginleşmiş ve hâfız-ı kütübü olan bir kütüphane halini almıştır. (13) İnişli çıkışlı süreçlerden geçtikten 1957’de “topla

kütüphanenin hâfız-ı kütüb,<sup>5</sup> müdür ve yetkililerinden tespit edilebilenler ile kütüphaneye bağış yapan şahıs ve vakıf isimlerinin listesi de verilmiştir. (26-27) Girişte değinilen bir başka husus da kütüphanenin fiziki durumuna dair özellikle Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen tasarruflar ve bunların mahalli basındaki yansımalarıdır. Burada verilen bilgiler, Afyonkarahisar'ın siyasi ve kültürel tarihine ışık tutması bakımından önemlidir. (21-23)

On iki alt başlıktan oluşan çalışmanın birinci bölümünde Bekir Sıdkı Efendi'nin hayatı, ailesi ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra dergilerde yaptığı tefrikaların künyeleri verilmiştir. Daha sonra sırasıyla icâzetnâmesi,<sup>6</sup> tasavvufu irtibatı, şairliği, müstensihliği ve istinsah ettiği eserler ile kütüphaneciliği ve Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi'ne bağışladığı eserler üzerinde durulmuştur. Bu bölümün şüphesiz en dikkat çekici başlığı ise Bekir Sıdkı Efendi'nin Büyük Doğu Cemiyeti ile olan irtibatı ve Afyonkarahisar şube başkanlığına seçildiği süreçteki yaşananların anlatıldığı kısımdır. Son alt başlıkta ise Bekir Sıdkı Efendi'nin hayatına dair takibi kolay bir kronoloji verilmiştir. (30-133)

Bu bölümün ilk alt başlığında mufassal bir şekilde hayatı anlatılan Bekir Sıdkı Efendi 1 Temmuz 1884'de Afyonkarahisar'ın Bedrik Mahallesi'nde doğmuştur. Babası berber esnafından Mustafa Efendi, annesi Şerife Hanımdır. Ailesi soyadı kanunundan önce Bekiroğulları diye kaydolmakla birlikte "Berberzâdeler" olarak anılmıştır. Sıdkı ismini önceleri mahlas olarak kullanırken memuriyetle birlikte Bekir Sıdkı olarak tanınmıştır. 7 yaşındayken Kur'an'ı hatmeden Bekir Sıdkı Efendi, Afyon Câmî-i Kebîr Mahalle Mektebi'ne kaydolmuş, burada Emîn Hocaefendi'den ders görmüş 12-13 yaşlarında nesih ve sülûs yazılarını öğrenmiştir. Aynı sene İdâdî Mektebine yazılan Bekir Sıdkı Efendi 1898'de dördüncü sınıftayken iradesi dışında buradan alınıp medreseye nakledilmiştir. Aynı yılın ramazan ayında hocaları Keskinzâde Ali Rifat ve Keskinzâde Hacı Ahmed Efendilerle İstanbul'a giden Bekir Sıdkı Efendi bir akrabasının da tavsiyesi ile Arapça ve şerî ilimleri iyi bir şekilde tahsil edebilmek amacıyla hâfız olmaya karar vermiş ve iki senede hıfzını tamamlamıştır. 24 yaşında Cemile Hanım'la evlenmiş, 1909'da askerlik vazifesini yapmak üzere Edirne'ye gitmiş bir sene sonra dönmüştür. Hayat şartları sebebiyle ara verdiği medrese öğrenimini 30 yaşında

---

tüfekte yıkılamayacak binanın otel ve iş hanı yaptırılmak üzere yıktırılması" üzerine birkaç farklı binaya taşınan kütüphane 1971'de bugün de halen hizmet verdiği İzmirli Caddesi'ndeki üç katlı binaya taşınmıştır. (21)

<sup>5</sup> "Emîn-i kütüb, hâzin ve hâzin-i kütüb" olarak da anılan hâfız-ı kütüblere dair ayrıntılı bilgi için bk. Erünsal, İsmail E., (1991). *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 153-182.

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Akpınar, Cemil ve Sarı, Mehmed Ali, (2000). "İcâzet", *DİA*, İstanbul, C. 30, s. 393-401.



1914'de tamamlamış ve Keskinzâde Ali Rifat Efendi'den icâzet almıştır. Cihan Harbi'yle birlikte tekrar askere alınmış, 4 sene 4 ay sonra Afyon'a dönmüştür. Yaklaşık on yıl boyunca farklı camilerde imâmet ve hitâbet vazifeleri almış, Dârü'l-hilâfe Medresesi müidliğine önce vekâleten (1922) sonra da asaleten (1923) atanmıştır. Medreselerin lağvedilmesiyle açılan İmam Hatip Mektebi'nde vazife almış 1925 senesinde Arap Mescidi'ne imam olmuştur. 1926'da İmam Hatip Mektebi kapatılınca o sıralar münhal bulunan Vilâyet Tahrirât Kalemi'ne kâtip olarak tayin edilmiştir. 1928'de Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde boş bulunan memurluk kadrosuna geçmiş ve emekli olduğu 1949 senesine kadar bu görevi yürütmüştür.<sup>7</sup> 1938'de Afyon Halkevi'nin Kütüphane ve Neşriyat Şubesi'ne seçilmiş ve Halkevi yayını olan *Taşpınar* dergisinde yazılar tefrika etmiştir. 1944'ten itibaren Gedik Ahmed Paşa Camii'nde yürüttüğü başımamlık ve hatiplik vazifesini, istifa ettiği 1 Haziran 1961'e kadar sürdürmüştür. Bu süre boyunca kendisine müracaat edenlere dini bilgiler, Osmanlıca ve Arapça dersler vermiş, vefatına sebep hastalığı nüksedene kadar da bu hizmetleri aksatmadan yapmıştır. 13 Nisan 1963'de Ankara'da vefat emiş, ertesi gün Gedik Ahmed Paşa Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Asrî Mezarlığa defnedilmiştir. Arkadaşı Amasyalı Ahmed Emri Yetkin (v.1974) bir tarih manzûmesi yazmış ve "şu makberde yatan merd-i sühendân" mısraı ile Bekir Sıdkı Efendi'nin vefatına tarih düşürmüştür. (30-40)

İkinci alt başlıkta ailesi hakkında bilgi verilmiştir. Afyonkarahisar'ın Bedrik Mahallesi 62 nolu evde ikâmet eden Bekir Sıdkı Efendi'nin Cemile Hanım'la yaptığı 38 sene süren bu evliliğinden Mustafa Suphi (v. 1984) isminde bir oğlu dünyaya gelmiştir. 1943'te Ülfet Hanımla yaptığı evlilik de 13 sene sürmüştür. Vefatına kadar süren son evliliğini Naciye Hanım'la yapmıştır. Çalışmada Cemile ve Ülfet Hanım'ın aile kabristanlığında yer almasına rağmen Naciye Hanım'ın yer almadığı bilgisi verilmektedir. (42) Bekir Sıdkı Efendi'nin torunu kimya yüksek mühendisi Sıdkı Bekir Bey'in 1982 yılında Ermeni terör örgütü ASALA'nın Esenboğa Havalimanı'nda gerçekleştirdiği kanlı saldırıya talihsiz bir şekilde adının bulaşmasıyla ilgili bilgilerin yer aldığı kısım da çalışmanın en dikkat çekici yerlerinden birisidir.<sup>8</sup> (44)

Üçüncü alt başlıkta Bekir Sıdkı Sencer'in eserleri üzerinde durulmuştur. Gazel, murabba, müseddes, tahmis, taştir, kıt'a, beyit, koşma, iki kısa manzume olmak üzere 63 şiiri ve mensur tercüme-i

<sup>7</sup> Hangi tarihte başmemur olduğuna dair bir kayıt yoktur. Kuvvetle muhtemel o tarihlerde bu iki vazife arasında büyük fark olmamakla birlikte Bekir Sıdkı Efendi'nin buradaki vazifesinin başmemurluk olduğu son zamanlarında yanında Hasan isminde bir memurun onunla birlikte çalışmış olmasından anlaşılmaktadır. (25)

<sup>8</sup> Olaya dair gazete haberlerinin yer aldığı kupürlerinin yanı sıra Sıdkı Bekir Bey'in yaşananları detaylıca anlattığı internete yer alan bir belgesel videosunun linki de bulunmaktadır. (44)

hâlinin yer aldığı *Eş'âr*<sup>9</sup> ve 38 sayfalık *Tevârih-i Vefeyât- Vekâyi'-i Sâire*<sup>10</sup> isimli Millî Kütüphane'de kayıtlı iki defteri bulunmaktadır. Ayrıca *Taşpınar* mecmuası ve *Görkpınar* dergisindeki yazıları ile seçme şiir defteri de bulunmaktadır. (46-64) Dördüncü alt başlıkta icâzetnâmesi<sup>11</sup> ve icâzet silsilesi yer almaktadır. (64-67)

Beşinci ve altıncı alt başlıklarda tasavvufla irtibatı<sup>12</sup> ve dinî müktesebâtı konularında verilen malumat önemlidir. Mesela, İmâret Camii'nde vaaz veren Cemal Eğrelti Hoca'nın *Binbir Hadis* isimli eserinin önsözünde hadîs-i şeriflerin bab başlıklarına göre tasnif edilmesi ve tercümesinde Bekir Sıdkı Efendi'den aldığı yardımdan şükran ifadeleriyle bahsetmesi Bekir Sıdkı Efendi'nin Arapça ve dinî ilimlere dair vukufiyetini göstermektedir. (72)

Yedinci<sup>13</sup> alt başlıkta yaşadığı çevrede “divan edebiyatının son şairi” olarak nitelenmesi, Osmanlı eğitim sistemiyle yetişmiş her ferd gibi Bekir Sıdkı Efendi'nin de arûz, şiir ve belâgata dair temel bilgileri çocuk yaşta öğrenmesine bağlanmıştır. Bu tahsille merak ve istidâdın birleşmesi neticesinde eski usulle şiirler kaleme alan Bekir Sıdkı Efendinin dinî müktesebatını mısralara kolaylıkla aktardığına; na'et, mi'ârâciye, ramazâniyye, muharremiyye gibi türlerde manzumeler yazdığına vurgu yapılmıştır. Ayrıca âyet ve hadisleri iktibas ve telmih yoluyla rahatlıkla kullandığı; bununla birlikte bir gazel ve bir taştir haricinde tasavvufî muhtevaya yer vermediği belirtilmiştir. (73-76)

Sekizinci alt başlıkta Osmanlı dönemi hâfız-ı kütüblük kurumu hakkında bilgi verildikten sonra Bekir Sıdkı Efendi'nin vazifesine gösterdiği itina üzerinde durulmuştur. Yine bu kısımda dindar, güvenilir, istikâmet sahibi olmasının yanı sıra yazı sanatındaki mahareti, kitap temini maksadıyla yolculuklar yapması, özellikle de İstanbul kütüphanelerine gidip rastladığı bazı nadir eserleri istinsâh ederek Afyon'a getirmesi, Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi'ndeki eksik nüshaları İstanbul kütüphanelerinde bulunan tam nüshalarla kritik ederek

<sup>9</sup> Millî Kütüphane, Fahri Bilge Koleksiyonu, Nr. 565 (06 Mil Yz FB 565)

<sup>10</sup> Afyonkarahisar Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi, Nr. 13924.

<sup>11</sup> Afyonkarahisar Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi, Nr. 13925/4.

<sup>12</sup> Tasavvufla irtibatı noktasında Nakşibendiliğin Hâliyye koluna mensup bir sûfi olmakla birlikte Mevlevîliğe de ilgi duymuş, mevlevîhânelerin kapatılması ve tekrar açılması ile ilgili tarihler düşürmüş, Afyonkarahisar'da Mevlevîlik tarihi üzerine araştırma yapan Hamdi Özkara'ya verdiği detaylı bilgilerle yardımcı olmuştur. (67-71) Yeri gelmişken Bekir Sıdkı Efendi'nin şeyhlerinden biri olan Şirânî Hacı Mustafa'nın oğlu Hacı Fâik Efendi ile ilgili 266. dipnotta sehven yazıldığı anlaşılan “Erzurum'un İskilip ilçesi” ifadesinin “Çorum'un İskilip ilçesi” olarak düzeltilmesi gerekmektedir. (181)

<sup>13</sup> İçindekilerde “Şairliği ve Şiirlerinin Husûsiyetleri” 7. alt başlık olarak geçmesine rağmen 6. olarak yazılmış ve bölüm sonuna kadar böyle devam etmiştir. Bir baskı hatası olması ihtimali dolayısıyla bundan sonraki kısımda içindekiler esas alınarak devam edilmiştir.



tamamlaması, kitaba ve kitap severlere hürmeti, araştırmacılara kitap temini ve bilgi paylaşımındaki cömertliği ile Bekir Sıdkı Efendi'nin bir hâfız-ı kütübde olması gereken bütün hususiyetleri taşıdığına değinilmiştir. (77-83)

Dokuzuncu alt başlıkta hattat olmamakla birlikte mütevazı ve fedakâr bir müstensih olduğu örnekler üzerinden anlatılmıştır. (83-88) Onuncu alt başlıkta Bekir Sıdkı Efendi'nin vefatından sonra 46'sı yazma, mükerrerler hariç 212'si matbu olan kitaplarının Afyon Gedik Paşa Kütüphanesi'ne bağışlanması, bunların bir koleksiyon şeklinde muhafaza edilememesi hakkında bilgi verilmiştir. Bu kitaplar önce yazmalar, eski harfli basmalar ve yeni harfli basmalar diye üç kısma ayrılmış, sonra da her bir kitap bu tasnife göre kütüphanedeki diğer kitapların arasına konulmuştur. Bu alt başlığın sonunda kitapların listesi sıra numarası, kütüphane numarası, eser adı ve müellif isimlerinin yer aldığı bir tablo olarak verilmiştir. (88-104)

On birinci alt başlıkta Büyük Doğu Cemiyeti'nin Afyonkarahisar macerası ve Bekir Sıdkı Efendi'nin şube başkanı seçilmesini anlatılmaktadır. Kitapta hatırı sayılır bir yer tutan bu kısım, Afyonkarahisar'da birbiriyle sürekli kavga eden ve mahkemelik olan CHP çizgisinde yayın yapan *Kocatepe* gazetesi ile Demokrat Parti'ye yakınlığı ile bilinen *Sadakat* gazetesinin dikkat çekici bir şekilde Necip Fâzıl ve Büyük Doğu Cemiyeti konusundaki mutabakatını göstermesi bakımından dikkate şâyandır. Cemiyetin nihai hedefinin bir siyasi parti olarak devam etmek olması hasebiyle daha önce Millet Partisi'ne üye olan Bekir Sıdkı Efendi'nin önce partiden ihracı üzerinde durulmuş daha sonra Afyonkarahisar'da şube açma kararının ilanı üzerine verilen tepkiler detaylıca ele alınmıştır. Necip Fâzıl'ın Afyonkarahisar'a gelmesi, bir konuşma yapıp şubenin açılması ve başkan olarak Bekir Sıdkı Efendi'nin seçilmesinden daha çok şehirden ayrılırken yaşananların sadece mahalli yayınlarda değil ulusal basında da yankılar uyandırması üzerinde durulmuştur. (104-130)

Bu bölümün son alt başlığında Bekir Sıdkı Efendi'nin hayatının kronolojisi Hicrî/Rûmî, Milâdî takvim ve hadise başlıkları altında tablo halinde verilmiştir. (131-133)

Birinci bölüm yazılırken “taşrada yaşamış bir zâtla meşgul olmak onun yaşadığı şehrin tarihi, kültürü, örfü, insanı ve coğrafyasıyla meşgulliyeti gerektirir.” (11) diye konulan mikyasa gereği Afyonkarahisar'a dair mahalli ve ulusal bazda yapılan yayınların izi sürülmüştür. Buralarda kalem oynatan şair, yazar ve araştırmacılardan istifade ile hem Bekir Sıdkı Efendi'nin şahsi tarihi inşa edilmiş hem de onun şahsında dönemin siyasi ve kültürel hayatına bir nevi ayna tutulmuştur. Misal verilecek olursa Anadolu'nun farklı yerlerinde yârenlik, sıra gecesi, barana gibi adlarla anılan fakat Afyonkarahisar'da “gezek” olarak bilinen

toplantılarla ilgili bilgi verilmesi mahalli kültüre dair dikkat çekici bir ayrıntıdır.

Kitabın ikinci bölümü Bekir Sıdkı Efendi'nin şiirlerinin ve kendi yazdığı tercüme-i hâlinin bugünkü harflere aktarılmasından oluşturmaktadır. 211. dipnotta metnin yazımında uygulanan yöntemi açıklanmıştır. İktibas ve telmih yoluyla kullanılan ayetlerin mealleri verilmiş, hadislerin ise tahriri yapılmıştır. Nazîre olarak yazılan şiirlerin orijinaleri belirtilmiştir. Ayrıca şiirlerine tahmis ya da taştir yazılan şairler ile vefatına tarih düşülen kişiler ve inşası yapılan cami, medrese, matbaa, bedesten gibi yapılara yazılan tarih manzumelerinde zikredilen yerler hakkında da bilgi verilmiştir. (136-188) Mesela, XX. asrın önde gelen heccavlarından olan münzevi ve derbeder bir hayat yaşamış Adanalı Ziyâ Bey'in vefatına yazılan tarih manzumesi şöyledir:

“Pîr-i bezm-i şâ' irân mîr Ziyâ üstâda hayf  
Âkıbet kıydı ecel bî-rahm ü bî-insâfdır

Hazretin şânına lâyıkdır denilse ba' demâ  
San' at-ı şî' r u edebde hâtem-i eslâfdır

Fıtraten memdûh-haslet meşreben ' âlî-cenâb  
Rûhu yüksek kalbi sâfi sînesi şeffâfdır

Bir dehâdır kim anın ta' rifi güç tavsîfi zor  
Bir zekâdır kim hele idrâki, dâhî lafdır

Baş değildi gördüğün bir mehbû-ı ilhâm idi  
Cebhe-i pâki hele manzûr-ı zü'l-eltâfdır

Rûhunu şâd etmeden geçme Ziyâ'nın yolcu dur  
Rûhu şâd etmek demek bir Fâtiha ithâfdır

Böyle bir târîh-i cevher-dâr binde bir düşer  
Makberi üstâdın el-hak sîne-i ahlâfdır” (175-176)



Üçüncü bölümde Bekir Sıdkı Efendi'nin bir diğer eseri olan *Tevârih-i Vefeyât- Vekâyi'-i Sâire* günümüz harflerine aktarılmıştır. Bu bölümde dipnotlar, vefat tarihi düşülen mahalli ölçekte ve memleket sathında meşhur zevât ile diğer önemli olayların tarihin tozlu raflarından indirilip gün yüzüne çıkartıldığı sahnelerle doludur. Bu kısımlar kitabı okuyan akademisyen ve öğrenciler için adeta birer hazine mesabesindedir. Çünkü üzerinde çalışılacak şahıs, eser ve olaylara dair ciddi bir malzeme bulunmaktadır. (190-254)

Dördüncü bölümde Bekir Sıdkı Efendi'nin fasıllarla devam eden medrese hayatının sonunda aldığı icâzetnâmenin Arapça aslı ve Türkçe tercümesi bir arada verilmiştir. Yine burada geçen ayet, hadis ve kelâm-ı kibârların kaynakları dipnotlarda verilmiştir. (256-264)

Sonuç bölümünde Afyon'da İmâret Camii diye bilinen Gedik Ahmed Paşa Camii'nde imamlık ve hatiplik yapmış, yine geçmişi itibariyle bu camie ait olan kütüphanede memurluk ve başmemurluk vazifesini yürütmüş olan Bekir Sıdkı Efendi'nin yaşadığı şehrin son yüzyılına, Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan süreçte tanık oluşuna vurgu yapılmıştır. (265-266) Eklerde Bekir Sıdkı Efendi'ye, görev yaptığı camilere, kütüphaneye ve Afyon'daki bazı eski yapılara ait birkaç fotoğraf ile eserlerinden görseller yer almaktadır. (267-285) Çalışmanın sonunda geniş bir bibliyografya (287-307) ile indeks (309-320) de bulunmaktadır.

Netice olarak titiz bir çalışmayla içinde bulunduğu muhiti, görev yaptığı kurumları ve yaşadığı şehri merkeze alarak Bekir Sıdkı Efendi'nin hayatı ve eserlerine adeta bir ayna tutulmuştur.

### **KAYNAKÇA**

Adivar, A. Adnan, (1952). "Tarih ve Biyografya", *Tarih Dergisi*, İstanbul, C. 2, S. 3-4, s. 1-6.

Akpınar, Cemil ve Sarı, Mehmed Ali, (2000). "İcâzet", *DİA*, İstanbul, C. 30, s. 393-401.

Durmuş, İsmail vd., (2010). "Tabakât", *DİA*, İstanbul, C. 39, s. 288-301

Erünsal, İsmail E., (1991). *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

İsen, Mustafa, (2010). *Tezkireden Biyografiye*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Öz, Yusuf ve Uzun, Mustafa, (2012). "Tezkire", *DİA*, İstanbul, C. 41, s. 68-73

Sayar, Ahmed Güner, (2000). *Osmanlı'dan Cumhuriyete Portre Denemeleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.







*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp. 204-210  
Geliş tarihi: Mayıs 2019  
Kabul tarihi: Kasım 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.




Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

**YUSUF HATTÂR MUHAMMED, EL-MEVSÛ'ATU'I-YÛSUFİYYETU FÎ  
BEYÂNİ EDİLLETİ'S-SÛFİYYETİ, DIMAŞK: MATBAATI'N-NEZR  
2.BASKI, 1999, 733 SAYFA.**

Mahamadou KEITA\*



\* Dr. Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: mokeita20@gmail.com,

 orcid: 0000-0003-2828-3578

الحمد لله القائل في محكم تنزيله ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (سورة آل عمران 103/3) ثم الصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين خير من حث أمته على الاتحاد وعدم التفرقة قائلا: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (مسلم بن الحجاج، 2006: 1201؛ البخاري، 2002: 1508) وسلم وتسليما كثيرا. فهناك موضوعات دينية أثارت الجدل والتنازع في العالم الإسلامي -خاصة بين العلماء قديما وحديثا- مما أدى إلى صعوبة اتحاد المسلمين فيما بينهم. والموضوعات التي أثارت تلك الجدل بين العلماء، تحتوي في الغالب- على المسائل الصوفية. وسبب الخلاف في تلك الموضوعات راجع إلى عدة أمور منها: سوء فهم بعض المصطلحات والمفهوم المستنبطة من الأدلة الواردة في تلك المسائل وكذلك صحة الأدلة لدى البعض وعدم صحتها عند الآخرين وهلم جرا. والمسائل الموجودة في هذا الصدد كثيرة: التصوف، المدد، التوسل، المولد، التبرك، الحضرة، الذكر الجهري، الحركة بالذكر، تقبيل اليد، السيادة، القيام، الذكر باسم المفرد (الله)، الدف، السبحة، الإنشاد والسماعة، وصول ثواب القرآن، زيارة القبور، الذكر مع الجماعة، الحب في الله، المبايعة، المرشد، الصحبة، الفرقة الناجية، الورد، الفرق بين الكرامة والاستدراج، الشطح، وحدة الوجود، الاتحاد والخلول، المشكلات حول الشيخ محيي الدين بن عربي، المجاهدة، الطريقة والحقيقة، السنة والبدعة، الاستعانة بالقرآن العظيم، المذاهب، الأدب مع العلماء والصالحين، حجاب المرأة المسلمة، المصافحة بعد الصلاة، صلاة الأوابين، مس غير الطاهرين المصحف، سنة الجمعة القبلية، صلاة الظهر بعد الجمعة، صنع أهل الميت للطعام، تلقين الميت بعد الدفن، قضاء الفوائت، الصلاة على النبي بعد الأذان، تحريك الأصبع في التشهد، صلاة التراويح، التأويل وإثبات المجاز (يوسف خطار محمد، 1999: 9-637).

فحول هذه الموضوعات والمسائل جدل بين العلماء المسلمين في أكثر أماكن العالم الإسلامي، وكان سببا في اختلاف جدي وإضعاف الاتحاد المسلمين في أماكن شتى ببلاد العالم الإسلامي، فبدلا من أن يتخذ كوسيلة للرحمة والاتحاد كما أشار إليه النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم "اختلاف أمتي رحمة" (النووي، 1929: ج 11 ص 91؛ المناوي، 2001: 270) انكبت كل طائفة على وجهة نظره، ومن هنا اتخذ أعداء الإسلام هذه الاختلافات فرصة مناسبة للتفرق المسلمين وتباينهم عن دينهم. فبمن الله ونعمته وكرمه وفضله أخرج لنا في هذا العصر الحديث بعض العلماء المنتبهين إلى مثل هذه المشكلات ومحاولتهم لإيجاد حل مناسب لها بطريقة موضوعية بعيدة عن اتباع الهوى وتأييد الطائفية؛ ليراجعها إلى الرحمة المذكورة من قبل المصطفى صلى الله عليه وسلم. ومن تكلم العلماء الذين ألقوا دلوهم في تحليل مثل هذه المسائل الاختلافية، الشيخ يوسف خطار محمد في كتابه الذي بين يدينا "الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية" كتاب في غاية الأهمية والأمة الإسلامية في أمس الحاجة إلى مثل هذا الكتاب؛ حيث جمع فيه المؤلف قرابة ثمان وأربعين مسألة من المسائل التي أثير حولها جدل العلماء كما أشرنا إليها آنفا، وحاول سوق الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال العلماء المشهورين من القدماء والمعاصرين.

ومنهج في الكتاب هو، عند المسألة -غالبا ما- يأتي بمعنى الكلمة لغويا واصطلاحيا ثم تليها الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال العلماء القدماء والمعاصرين وبمحل اختلاف العلماء فيه مشيرا إلى أدلة المؤيدين والمخالفين ثم إبداء وجهة نظره فيها، وعند استدلاله بهذه الأدلة أحيانا يكون دليله موافقا للمقام بحيث لا يحتاج إلى جهد وتأويل لفهمه؛ لأن الدليل يكون صريحا في المقام. وأحيانا أخرى يحتاج الدليل إلى جهد وتأويل لفهمه، وكثيرا ما يقع ذلك في الآيات القرآنية، مثل قوله في الحركة عند الذكر، دليله من القرآن قوله تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ (سورة النساء 103/4) فهذا الدليل وما نعرفه من الحركة الصوفية لا يستقيم له إلا بعد تأويل. تارة أدلته صريح في الموضوع وتارة يحتاج إلى جهد لفهم الأدلة التي سبقت في الموضوع والكمال لله. بعد مقدمة للكتاب قسم المؤلف كتابه إلى جزأين كبيرين: ففي الجزء الأول أورد فيه سبعة عشر موضوعا من الموضوعات التي أشرنا

إليها آنفاً، وكان سوء فهمها محل إثارة جدل في العالم الإسلامي وأكثرها في أفعال الصوفيين كالحركة في الذكر، وتقبيل اليد، والسيادة والقيامة، المولد، الذكر الجهر وحكم الذكر باسم المفرد "الله" وكذلك في بعض المصطلحات الصوفية كالتصوّف والتوسّل والاستغاثة والاستعانة والمدد والتبرك والحضرة وغيرها وهي كثيرة (يوسف خطار محمد، 1999: 9-313) لكننا فصلنا القول فيما هي أكثر تداولاً وأكثر أهمية والأمة الإسلامية في أمسّ الحاجة إلى قول الفصل فيها نأخذ على سبيل المثال لا الحصر. **التصوّف**، اختلف العلماء في اشتقاق كلمة التصوّف وفي سبب التسمية أيضاً وألقى كل واحد دلوّه، فمنهم من قال: إنّ أصل الكلمة من الصوّف وانسب الصّوفيون إليها للبسهم الصّوف، ومن قائل أيضاً: إنّ رجلاً من جماعة مضر يقال له بنو الصوفة وهو الغوث ابن مرّ بن أدبن، ومن قائل: إنّها من الصّف؛ لأنّهم في صفّ الأوّل بين يدي الله تعالى وغيرها، حاول المؤلف أن يأتي بأدلة كلّ منهم (الرفاعي، 1994: 63) اختلفوا أيضاً في نشأة الصّوفية، ذكر المؤلف: إنّ الصّوفية كغيرها من العلوم الإسلامية كلهم من الرّسول صلى الله عليه وسلم ثمّ إلى الصّحابة رضوان الله عليهم، فمثلاً بعد قرن الرّسول صلى الله عليه وسلم تفرّقت العلوم فالذين اختصّوا بالتفسير سُمّوا مفسرين والذين اشتهروا بالفقه سُمّوا فقهاء والذين أخذوا جانب التربية النفسية سُمّوا صوفياً وهلم جرا، دليلاً على أنّ الصّوفية بدئ من الرّسول صلى الله عليه وسلم، ومن قائل إنّها بدئ في قرن الثاني الهجري، وساق المؤلف أدلة كلّ طرف وأيد الرّأي الأوّل (يوسف خطار محمد، 1999: 11-17). ذكر العلماء أنّ هناك خمسة أمور هي أسس التصوّف بحيث إذا خلى التصّوف منها، لا يسمّى تصوّفاً وهي:

. قصد وجه الله.

. صفاء النّفس ومحاسبتها.

. التمسك بالفقر والافتقار.

. توطيد القلب على الرّحمة والمحبة.

. التّجمل بمكارم الأخلاق التي بعث الله النبيّ صلى الله عليه وسلم لإتمامها.

أهمية التصّوف: يقول الشيخ السيّد أحمد الرفاعي (ت 578هـ) "هذا الدّين الجامع، باطنه لبّ ظاهره وظاهره ظرف باطنه لولا الظاهر لما بطن لولا الظاهر لما كان ولما صحّ، القلب لا يقوم بلا جسد بل لولا الجسد لفسد، والقلب نور الجسد" (الرفاعي، بدون التاريخ: 136) والباطن هذا، هو التصّوف. وفي تعريف التصّوف أورد صاحب الكتاب الموسوعة اليوسفية خمسة وستين قولاً من أقوال العلماء في تعريف التصّوف منها قول الإمام الغزالي (ت. 505هـ/1111م) رحمه الله تعالى "التصّوف: هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار ما سواه، أي تخليص القلب لله تعالى، واعتقاد ما سواه أنّه لا يضرّ ولا ينفع، فلا يعول إلا على الله تعالى، فالمراد باحتقار ما سواه: أنّه لا يضرّ ولا ينفع وليس المراد الأزدراء والتنقيص" (السبكي، بدون التاريخ: ج 2 ص 431) ومن أقوال العلماء قول الإمام الرّفاعي رحمه الله "الصوفيّ من صفى سرّه من كدورات الأكوان وما رأى لنفسه على غيره مزيّة"، (الرفاعي، بدون التاريخ: 19) ومن تعريف الصّوفية أيضاً قال: إنّ الصّوفية هي بقية من بقايا أهل الصّفة وهناك تعريفات كثيرة من الأقوال العلماء (يوسف خطار محمد، 1999: 28-40).

فأمّا الذين وفي العقيدة الصّوفية أورد قول الإمام الرّفاعي في البرهان في تفسير قوله تعالى ﴿فَلَوْ بِهِمْ رِيعُ فَبِئْسَ بَعْدُ مَا نَسَبَ مِنْهُ ابْنُ تَالُوتَ وَابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (سورة آل عمران



(7/2) قال: " الصوفي يتباعد عن الأوهام والشكوك ويقول بوحداية الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله؛ لأنه ليس كمثل شيء يعلم ذلك يقينا" وذكر كثيرا من أقوال العلماء وأدلتهم في العقيدة الصوفية (يوسف خطار محمد، 1999: 41-46). أقوال الأئمة والعلماء القدماء والمعاصرين حول التصوف: هناك أقوال كثيرة من أقوال العلماء وعلى رأسهم الأئمة الأربعة، ونكتفي بما روي عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى (ت. 150هـ/767م)، "نقل الفقيه الحنفي الحصفي صاحب الدر: أن أبا علي الدقاق رحمه الله تعالى قال: "أنا أخذت هذه الطريقة من أبي القاسم النصر أباضي، وقال أبو القاسم: أنا أخذتها من داود الطائي، وهو أخذ العلم والطريقة من أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه، وكلّ منهم أننى عليه وأقرّ بفضلته" (الحنفي، بدون التاريخ: 17).

**التوسل والاستغاثة والاستعانة.** التوسل: هو طريق من طرق التضرع إلى الله تعالى وأحد أبواب دعائه والتوجه إليه سبحانه وتعالى، أما الاستغاثة: فهي طلب الإغاثة ممن يملكها على وجه الحقيقة وهو الله تعالى أو ممن أعطاهم الله بحوله وقوته القدرة عليها وهم أنبيأؤه وأوليأؤه، أما الاستعانة: فهي طلب العون ممن يملكه على وجه الحقيقة وهو الله تبارك وتعالى أو ممن أعطاهم الله بميّه وكرمه القدرة عليها وهم أنبيأؤه وأوليأؤه، والظاهر ممكن القول إن هذه التعبيرات الثلاثة تشير إلى شيء واحد. ثم بدأ المؤلف في اختلافات العلماء فيها من حيث التوسل بالصالحين... واستدل ببعض الآيات والأحاديث وردّ على أدلة منكريها واختتم الموضوع بأدلة من الكتاب والسنة ما يؤيد وجهة نظره (يوسف خطار محمد، 1999: 81-123).

**المولد،** المولد تاريخه: أول من أحدثه صاحب إربل، الملك المظفر أبو سعيد. أقوال العلماء في مشروعيته، هناك أربعة عشر قولاً من أقوال العلماء البارزين منها قول ابن حجر الهيتمي رحمه الله تعالى (ت. 1567/974): "والحاصل إن البدعة الحسنة متفق على نُدبها، وعمل المولد واجتماع الناس له كذلك أي: بدعة حسنة" (الشايح، 2006: 704) ورغم كون المؤلف من مؤيدي فكرة المولد إلا أنه ينكر بعض الأفعال فيه كالقيام في نهاية المولد، قال: إنه مفهوم خاطئ. ثم أورد بعض الشبهات الواردة حول الاحتفال بالمولد والجواب عنها (يوسف خطار محمد، 1999: 130-151). ففي المسائل كلها لم يتغيّر منهج المؤلف فيها، يأتي بأدلة على جوازها من الكتاب والسنة وأقوال العلماء القدماء والمعاصرين إضافة إلى ردّ على منكريها.

فبعد الكلام في هذه الموضوعات التي سردها المؤلف مع أدلتها من الكتاب والسنة مبينا فيها وجهة نظره، بدأ المؤلف الجزء الثاني بموضوعات مهمة أيضا حيث أورد فيه واحدا وثلاثين موضوعا من الموضوعات أكثر شيوعا في العالم الإسلامي قاطبة وفي العالم الصوفية على وجه الخصوص، والموضوعات التي أخذها في الجزء الثاني كثيرة ولكننا اكتفينا بعدة مسائل منها.

**الذكر مع الجماعة،** استدلل المؤلف بعدد من الآيات والأحاديث التي تدل على جواز الذكر مع الجماعة وفضله ومن تلكم الآيات قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (سورة الأحزاب 41/33) ومن الأحاديث منها: حديث أبي سعيد الخدري -وهو صريح في الموضوع - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا يقعد قوم يذكرون الله عز وجل إلا حقتهم الملائكة وغشيم الرحمة ونزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده" (صحيح مسلم، 2006: 1242) ومن أقوال العلماء قول إمام الشعراني (ت. 973هـ) (... أجمع العلماء سلفا وخلفا على استحباب ذكر الجماعة في المساجد وغيرها من غير تكبير إلا أن يشوش جهرهم على نائم أو مصل أو قارئ) (محمد الأمين الشهير، 2003: 434) لأن القلوب القاسية كالحجارة أو أشد قسوة منها، كما أن الحجارة لا يمكن كسرها إلا الجماعة كذلك القلب القاسي لا يمكن لينه إلا الجماعة أيضا (يوسف خطار محمد، 1999: 355).

**المرشد،** أهمية المرشد المعلم الهادي ضرورية لزومية طبعاً وشرعاً، وجاء بآيات مما تدل على أهمية المرشد منها قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمْ آقَدْتَهُ﴾ (سورة الأنعام 90/6) كذلك جبريل

عليه السلام كان مُرشداً للرسول صلى الله عليه وسلم وأخذ منه القرآن الكريم وقصة موسى مع خضر فاسألوا أهل عليهما السلام ليس منكم ببعيد، إن اتخذ الشيخ مما لا يتم الواجب إلا به إذا فهو واجب (الذِّكْرُ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (سورة النحل 43/16) والمرشد شروط وصفات أهمها: أن يكون عالماً بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. أن يكون موصوفاً بصفة أهل الكمال. أن يكون مُعرضاً عن حُبِّ الجاه والدنيا وما أشبه ذلك. أن يكون قد أخذ الطريق عن شيخ محقق تسلسلت متابعته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. أن يكون مرتاضاً بأمره رياضة بالغة من قلة الطعام والكلام والنوم وقلة الاختلاط مع الأنام وكثرة الصلاة والصيام والصدقة، جُملةً أن يكون مُتَخَلِّقاً بأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الموضوع نكتفي بقول حضرة السيد عبد القادر الجيلاني (ت. 561هـ/1166م) شعراً تعليمياً:

وإلا فدجال يقود إلى الجهل	إذا لم يكن للشيخ خمس فوائد
ويبحث عن علم الحقيقة عن أصل	عليم بأحكام الشريعة ظاهراً
ويخضع للمسكين بالقول والفعل	ويظهر للوراد بالبشر والقرى
عليم بأحكام الحرام من الجَلِّ	فهذا هو الشيخ المعظم قدره
مهذبة من قبل ذو كرم كلي	يُهدِّب طلاب الطريق ونفسه

(عبد الله خضر حمد، بدون التاريخ: 210).

**الفرقة الناجية،** حديث الرسول صلى الله عليه وسلم "تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة" (ابن ماجه، 2015: 615) هذا الحديث أثار جدلاً كبيراً بين الفرق الإسلامية، من هُم المراد بالفرقة الناجية؟ قال المؤلف: إن تعدد السبل إلى مقصد واحد أمر طبيعي وشرعي، والفرق في الإسلام كلها دائرة في فلك الكتاب والسنة فهي ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم، واستند إلى بعض الأدلة من الكتاب والسنة المطهرة والفرقة الناجية ليست الطوائف الصوفية فحسب بل الطوائف الإسلامية كلها إلا من خالف الأصول عمداً أو أنكر المعروف من الدين بالضرورة ومن العلماء من يُفسر كلمة الأمة المذكورة في الحديث بأمة الدعوة ليست أمة الإجابة (يوسف خطار محمد، 1999: 409-411).

**الفرق بين الكرامة والاستدراج،** الكرامة: ما يقوم به الصالحون والأولياء من الأمور الخارقة عن العادة، وإذا كان من غيرهم من العصاة وأتباع الشياطين فهي استدراج، وجاء بأدلة الكرامة من وَهْرِيّ الكتاب والسنة وأمثال من كرامة بعض الصالحين من الكتاب قوله تعالى لمريم عليها السلام (سورة مريم 25/19) ومن السنة حديث ثلاثة نفر الذين أووا إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنياً إلى الكهف حديث مشهور. موقف الصوفية من الكرامات قال الإمام أحمد الرفاعي "ولا ترغب في الكرامات وخوارق العادات فإن الأولياء يستترون من الكرامات كما تستتر المرأة من الحيض" وقال المحققون الكمل يخافون من وقع الكرامات على أيديهم ويزدادون بها وجلاً وخوفاً لاحتمال أن تكون إن الصوفي لا يظهر بالكرامات إلا إذا دعت الحاجة الماسة إليها، وليس صاحب استدراجاً وأضاف: الكرامة مفضلاً على غيره من الصوفية، وعدم ظهور الكرامة ليس دليلاً على عدم الولاية عند الصوفية، والكرامة قد تكون بعد الموت وليست مقصورة في قيد الحياة فحسب (البيستاني، بدون التاريخ، 283).

**وحدة الوجود.** إن وجود الله عز وجل ذاتي أي: لا تأثير لغيره به؛ لأن الله تعالى هو الأول فليس قبله شيء، أما وجود الموجودات فهو حاصل من إيجاد الله لها ومستمر بإمداده. الوجود الحقيقي هو الله ووجود غيره لا يشابه وجوده ووجود المخلوقات عدم في حقيقة أصله موجود بمداد الله تعالى له، ثم قسم معنى هذه الكلمة -وحدة الوجود- إلى المعنيين: أحدهما حق، والثاني كفر، فريق الكفر: هم الذين أرادوا به اتحاد الحق بالخلق، وأنه لاشيء في هذا الوجود سوى الحق وأن الكل هو وأنه هو الكل وأنه عين



الأشياء وفي كل شيء له آية تدلّ على عينه.... أمّا فريق الحقّ: قالوا ببطلان ما ذكر وإنّما أرادوا بوحدة الوجود، القديم الأزليّ وهو الحقّ سبحانه (يوسف خطار محمد، 1999: 435-436).

**التّحاد والحلول**، ذكر أقوال العلماء في بطلان هذه العقيدة منهم ابن تيميّة "ليس أحد من أهل المعرفة بالله يعتمد حلول الربّ تعالى به أو بغيره من المخلوقات..." وقول الإمام الغزالي أيضا ببطلان هذه العقيدة وغيرهم وأطال الكلام في هذا الموضوع مما يدلّ على بطلانه (يوسف خطار محمد، 1999: 437-444).

**حلّ الإشكالات حول الشيخ محي الدين بن عربي**، في هذا الموضوع بدأ المؤلف بترجمة وجيزة عن حياة الشّيخ: هو محمد بن علي بن عربي.... ثم ذكر الإشكاليّات التي أثير الجدلّ حوله، والافتراءات التي ألحقت به وبراعته من هذه الأقاويل، وذكر عقيدة الشّيخ أنّها عقيدة سليمة لا يُشَقّ له غبار، وتناء بعض علماء عصره عليه. ومن المخارج والدفاعات التي أخذها المؤلف دفاعا عن الشّيخ ينحصر في عدّة أمور: النَّاس لم يفهموا عبارات الشّيخ فأؤلّوها إلى جانبها السّلبّي بدلا من جانبها الإيجابّي وذكر مثلا لذلك حصل في حياة الشّيخ، قال الشّيخ بيتا:

كم ذا أراه ولا يراني يا من يراني ولا أراه

فلما سمع الناس هذا البيت أنكروا عليه، عندئذ شرحه بأبيات أخرى وقال:

ولا أراه أخذا يا من يراني مذنبا

ولا يراني لائذا كم ذا أراه منعما

أقوال ذكرها الشّيخ في حالة الشّطح فحاسبوه عليه مع أنّه معذور في ذلك. أقوال ألحق بالشّيخ افتراء ليس هناك دليل ثابت على أن الشّيخ ذكرها (يوسف خطار محمد، 1999: 445-457).

**المذاهب**، أطال المؤلف الكلام حول المذاهب لأهمّيّتها وحاصلها: إنّ المذاهب كلّها حقّ، وإنّ أسباب الاختلاف بين المذاهب هي أسباب موضوعيّة علميّة، وهي فُسحة في الأحكام المستفادة من نصوص الكتاب والسنة. وردّ المؤلف على الرّاعمين الذين يقولون بعدم إتباع المذاهب، وقال: الشّخص الذي لا يستطيع أن يجتهد لنفسه في المسائل الفقهيّة لا بدّ له من أن يتّبع أحدا؛ لأنّه مهما كان سيتّبع اجتهاد ما، وفي الوقت نفسه أنهى عن التّعصب المذهبيّة وبطلانه، وساق أدلّة العلماء في الموضوع، وقال: العالم الذي يمكن أن يجتهد في المسائل ليس له أن يقلّد مذهبا معيّنا، وإن قلّده فعليه الرّجوع عنه عندما يتبيّن له دليل صريح من حديث صحيح كما صرّح بذلك كلّ أصحاب المذاهب الأربعة. نفترض لو ترك الناس المذاهب، لا بدّ أنّهم يتوجّهون إلى الاجتهادات والتفسيرات العلماء الآخرين للنصوص، إذا فهم الأئمة من النصوص أولى من غيرهم من المعاصرين ولا يجوز تقليد مذهب آخر غير المذاهب الأربعة؛ لأنّها نقل إلينا عن طريق الأئمة الثقات. ختاماً يؤكّد القول إنّ هذه الاختلافات ينبغي أن تكون رحمة للأئمة كما قال الرّسول صلى الله عليه وسلم وليس سببا للتشّتت والتفرّق؛ لأنّ الكلّ مؤمن بالله ورسوله وكتابه، والله الحمد.

### Kaynakça

Abdullah Hazar Hamdi, (tz.). *Dîvan Abdul-kâdir el'Ceylâni Dirâseten Uslubiyeten*, Beyrut, Dâru'l-Kelem.

Ebu Abdullahi, Muhammed b. İsamail, (2002). *Sahihu'l-Buhari*, Beyrut, Dâru ibn Kasir.

el-Bustâni, Bilâl Ehmed, (tz.). *eş-Şâmil fi Edilleti'l-Mesâil*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye.

el-Hanafi, Muhammed b. Ali b. Muhammed, (tz.). *ed-Durru'l-Muhtâr*, Beyrut, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

el-Menâvi, Muhammed b. Abdurraûf, (2001). *Fayzu'l-Kadir Şerhu'l-câmi'u's-Sagîr min Ahâdisi'l-Beşiri'n-Nazır*, Beyrut, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

en-Navavi, Yahya b. şeraf, (1929). *el'minhâc fi Şerh Sahih Müslim*, Kahire, Matbaatu'l-Mısriyye.

er-Rafâi, Ahmed, (tz). *el-Burhânu'l-Muayyid*, Beyrut, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

es-Sabki, Tâcu'd-Dîn Abdulwahab, (tz). *Hâşiyatu'l-Banâni alâ Şerhi'l-Celâl Şemşi'd-Dîn Muhammedu'l-Muhali alâ Metni Cemu'u'l-Cevami'*, Beyrut, Dâru'l-Fikri.

eş-Şâyi', Muhammed b. Abdulaziz, (tz). *Ârâ' İbun Hacer el'Haytami el'İtikadî*, Riyad, Mektebetu Dâru'l-Minhâc.

Ibn Mâcah, Ebu Abdullah Muhammed b. Yazid, (2015). *Sünenu İbn Mâcah*, Rayad, Dâru'l-Hazâra li'n-Neşri ve Tevzi'.

Muhammed Emin, (2003). *Radu'l-Muhtâr Şerhu Tenzîri'l-Ebsâr*, Riyad, Dâru'l-âlamî'l-Kutub.

Müslim b. Hacâc, (2006). *Sahihu'l-Müslim*, Riyad, Dâru't-Tiba.

Yûsuf Hatâri Muhamed, (1999). *el-Mevsûatu'l-Yusufiyye fi Beyân edilleti's-Sûfiyye*, Dimaşk, Matbaatu'n-Nazri.





*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.211-219.

Geliş tarihi: Kasım 2019  
Kabul tarihi: Aralık 2019

ISSN:2602-3792

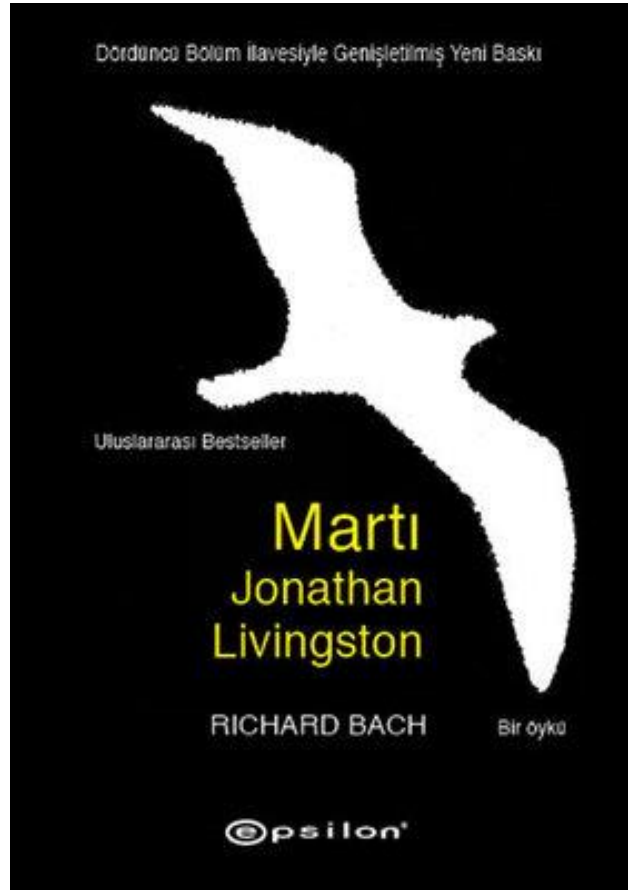
ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

**MARTI JONATHAN LİVİNGSTON/ORİJİNAL ADI: JONATHAN LİVİNGSTON SEAGULL, RİCHARD BACH, ÇEVİREN: KADER AY/ASLI TÜRKMEN, İSTANBUL: EPSILON YAYINEVİ, 2018, 147 SAYFA.**

Behlül TOKUR\*



\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, FDB (Din Psikolojisi Bilim Dalı), e-posta: btokur@ybu.edu.tr

orcid: 0000-0002-6509-3100



Protestan bir papazın oğlu olan Richard Bach 23 Temmuz 1936 günü Illinois, Oak Park'ta dünyaya gözlerini açmıştır (Reginald vd., 1979: 803). Bach, 17 yaşında uçmayı öğrenmişken (pilot) 21 yaşına geldiğinde ise kendisini hızlı, gerçek hayat serüveninde bulmuş olmalıdır. Zira bu yaşında mücevherat satıcılığı, postacılık, figüranlık ve buna benzer işler yapmaya koyulmuştur. 1955'ten sonra yazarlık yapmak istemiş hatta bu uğraşını bir merhale daha ileri götürerek 1961-1964 yılları arasında dergilerde yardımcı editörlük yapmıştır (Kaser, 2009: 17). 1957 yılında Bette Jeanne Franks ile evlenmiş ancak 1971 yılında evliliği sona ermiştir, kimi kaynaklara göre de ailesini terk etmiştir. 1957 yılındaysa Amerika Birleşik Devletleri Hava Kuvvetleri'nde pilot olan ve bu görevini ise 1962 yılına kadar sürdüren Bach, sonrasında ise yazım dünyasına girmiştir. Hayatını 1964 yılında beri de yazar olarak sürdürmektedir (Biography of Richard Bach, 2018).

Bach'ın kardeşlerinden biri olan Bobby'yi sekiz yaşındayken kaybettiği bilinmektedir (Richard Bach Biography, 2019). Bu durum, hakkında müstakil bir araştırma olmasa da Bach'ı etkilediğine ilişkin karineleri içinde barındırmaktadır. Diğer taraftan ilk eşi Franks'ın Bach'ın yazarlık serüveninde önemli bir konumu olduğu ifade edilebilir. Zira evliliği boyunca Bach'ın notlarını kaleme alan ve düzenleyen en önemli yardımcısı olmuştur (Richard Bach, 2019a). Ne var ki yukarıda da işaret edildiği üzere Bach'ın ayrılığı bu yardımdan mahrum kalmasına yol açmıştır.

Bach'ın *Martı* isimli eseri belki de *Ezop* hikâyelerinin veya *Kelile ve Dimne* kıssalarının modern yorumu şeklinde değerlendirilmeyi de akla getirmektedir (Bulliet, 2005: 194). Öyle ki özgürlük teması etrafında Martı Livingston *Ezop*'un günümüze ulaşan hikâyelerindeki gibi bir hayvan kahraman olarak merkezi bir roledir. Bu bakımdan Bach'ın modern *Ezop* yorumu üzerinde düşünmek gerekebilir. Bu bakışla değerlendirildiğinde Bach'ın eserinin kendi deneyimlerinden yola çıkan ancak hayvanların kahraman oldukları geleneksel anlatımın modern sürümünü olarak değerlendirilmesi de muhtemeldir (Kaser, 2009: 17).

Bach'ın *Martı* isimli kitabı 1970 yılında yayımlanmış olsa da asıl ününü 1972 yılında çok satanlar listesine girerek kazandığı hatırlanmalıdır (Joshi, 2009: 70).<sup>13</sup> Kasım 1972 yılında Time'da yayımlanan "*It's a Bird! It's a Dream! It's Supergull*" isimli uzunca bir makalede *Martı*, Saint-Exupery'nin *Küçük Prensi* ve Halil Cibran'ın *Peygamber* isimli eserleri ile mukayese edilmiştir (Joshi, 2009: 70). İşin ilgi çekici bir diğer yanı ise Bach'ın *Martı'yı* yayımlaması için pek çok



yayıncıya başvurmasına rağmen reddedilmesi ve kitabın Macmillan'dan çıkmasıdır (Richard Bach, 2019b).

Mark P. Williams'a göre 1970'lerdeki yayımlar arasında iki kitap diğerlerine oranla daha çok dikkat çekmektedir. Dikkat çekişin temelinde Bach'ın Martı'sı ile Richard Adams'ın 1972 tarihli *Watership's Down*'ı yer almaktadır. Çünkü her ikisi de anlatmak istediği şeyleri, gelenek ve maneviyatla olan metaforik ilişkilere vurgu yaparak anlatmaya çalışmıştır (Williams, 2014: 35).

*Martı*, fabl türünde öyküleyici anlatım tekniğiyle yazılmış edebi bir tür olup dört kısa bölümden oluşmaktadır. Bir martının (Jonathan Livingston) başından geçen olayların okuyuculara ibret verecek şekilde anlatıldığı bu eserde, özgürlük ve esaret kavramları varoluşsal bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu durum, eserde bireycilik, sosyal etki, sosyal uyum, öğrenme ve kutsallaştırma gibi alt temalar çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Kitapta toplum baskısının ve herkesi tek tipleştirmeye zorlayan sürü psikolojisinin karşısında yer alan Martı Jonathan Livingston başta özgürlük olmak üzere cesareti, sabrı, azmi, öğrenmeyi, başarıyı ve mutluluğu temsil etmektedir. Kitaba göre özgürlüğün ve esaretin yaratıcısı, toplum değil bizatihi insanın kendisidir. Bireyi engelleyen zincirler, bireyin zihninden başka bir yerde değildir.

Anlam ve amaca yönelik olarak etrafındaki seslerden ziyade kendi iç sesine kulak vermeyi alışkanlık haline getirenler için Martı Jonathan Livingston, iyi bir arkadaştır. Öykü, günlerini yiyecek balık artıkları aramak için harcamak yerine, kendisinde var olan kanatları daha iyi kullanmayı hayal eden bir martı ile başlar. Farkındalık ve sorgulama, martının ilk hareket noktasını oluşturur: Hayatındaki bütün amaç, kendisinde var olan potansiyelleri sadece fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarını karşılamak uğruna kullanmak mıydı? Bu potansiyeller ona daha ulvi bir amaç için verilmiş olamaz mıydı? Bu ulvi amaç, basitçe kendisine verilmiş olan şeyin hakkını vermek veya onu hakkıyla kullanmak değil miydi? Bu sorgulama onda müthiş bir öğrenme isteğini de beraberinde getiriyordu. Ancak bu sorgulamalarına, bu öğrenme isteğine sosyal çevreden gelen cevap onu tatmin etmemekle beraber, düşünme ve öğrenme isteğini engelleyici bir tavır içeriyordu. Yazarın anlatısına göre martıların çoğu, kanatları olmasına rağmen uçmakla ilgili bir şey merak etmiyordu. Uçmak onlar için sadece kıyıda balık teknelerine doğru yiyecek almak için yapılan rutin bir faaliyetti. Burada karınlarını doyurduktan sonra tekrar kıyıya dönüyor ve bundan başka herhangi bir şeyle ilgilenmiyorlardı. Bu sebeple onlar için önemli olan uçmak değil yemektir.

Martı Jonathan Livingston, amacında kesin kararlı gözüküyordu. Her şeyi bırakıp uçuş denemelerine başladı. Bir süre denedikten sonra başarısız oldu ve sonra denemekten vazgeçti. Martıların arasına dönüp

onlar gibi yaşamaya, sürülerle ılık atıp balık ve simit parçalarının peşinden koşmaya başladı. Amacını takip etmek yerine aralarında bulunduğu sürüsü gibi davranmaya karar verdi. Onu öğrenmeye iten kuvvetle (farkındalık ve sorgulama) bağları kalmayacak, meydan okuma olmayacak ve böylece daha fazla başarısızlığa uğramayacaktı. Bir süre sonra bu durum onu tekrar rahatsız etmeye başladı. Sürüdeki martıların sıradan hayatı ona göre değildi. Başarısız olsa da uçma tekniğini mükemmelleştirmek için asla pes etmeyecek ve sürekli deneyecekti. Onu sıradanlaştıran herkesten her şeyden uzak durmaya karar verdi ve amacına odaklandı. Başarısız denemelerinden ardından bir süre sonra yavaş yavaş kanatlarına hâkim olmayı ve onları istediği gibi yönlendirmeyi öğrendi. Bir gün hız rekorunu kırdıktan sonra başarısını paylaşmak için sürüsüne geri döndü. Başardığı şeyi duyduklarında sürüsü onunla gurur duyacak, zevkten çılgına döneceklerdi. Onlara “Yaşamak için ne çok neden var! Balıkçı teknelerinin etrafında o rutin, sıkıcı ve dönüp dolaşmaktan başka nedenler de var yaşamak için... Cehaletimizi kırabiliriz, becerilerimizi, yeteneklerimizi ve aklımızı kullanarak kendimizi bulabilir, kendimiz olabiliriz. En önemlisi özgür olabiliriz!” dedi. Ancak sürünün önde gelenleri onu sorumsuzlukla suçlayıp bunun bedelini ağır bir şekilde ödetmekle tehdit etti.. Onlar için yaşam meçhuldü. Bildikleri tek şey, bu dünyaya yemek ve olabildiğince uzun yaşamak için gelmiş olduklarıydı. “Anlam arama! Bu kısıtlı anlamla yaşa.” mesajı taşıyan bu tepki karşısında Martı Jonathan Levingston, onlara “Yaşamın gerçek anlamını arayan, bulmaya çalışan bir martıdan daha sorumluluk sahibi kim olabilir? Bin yıldır yaptığımız tek şey balık peşinde koşmak. Artık yaşamak için bir nedenimiz olmalı; öğrenmek, keşfetmek, özgür olmak gibi. Bana bir şans verin, öğrendiklerimi size göstereyim “ dedi. Ancak sürüde yeniliğe açılıp gelişmek yerine, geleneğe bağlı kendini koruma refleksi ağır bastı ve ‘kardeşlik bitti’ denilerek martı sürüden kovuldu. Belki yalnızlaştırılmıştı ama ödediği bedel onu hiç üzmedi. Can sıkıntısının korkunun ve öfkenin bir martının ömrünü kısalttığını, bunları zihninden uzaklaştırdığında ise hoş ve uzun bir yaşam süreceğini biliyordu.

Martı Jonathan Levingston’ın sürgün hayatı yolda karşılaştığı iki martıyla bambaşka bir serüvene dönüşür. Öykünün bu bölümüne metafizik unsurlar hâkimdir. Dünyanın dışında başka bir âlemde, başka bir öğreti, başka bir terbiye ve başka bir düşünce sistemi içerisinde kendisini bulan Jonathan Levingston, burada uçma konusunda bütün sırlara vakıf olur ve ustalaşır. Bir süre sonra, bütün bu öğrendiklerini dünyadaki martılara anlatmak için tekrar geri döner. Önceleri beş altı kişilik küçük öğrenci gruplarına dersler verir. Daha sonra diğer martı sürüleri arasında meşhur olmaya başlar ve öğretisi böylece sürüler



arasında hızlıca yayılır. Artık martılar arasında kutsal biri olarak anılmaya başlar. Martı Jonathan Levingston, öğretisi kabul gördükten sonra bir gün sahilden uzaklaşıp kaybolur. Martı Fletcher başta olmak üzere ona yakın olan öğrencileri bu öğretiyi diğer martılara anlatmaya devam eder. Zaman geçtikçe altın çağını yaşayan öğreti, yavaş yavaş asıl mecrasından çıkmaya ve çarpılmaya başlar. Martı sürüleri uçmak için değil sadece Fletcher'a dokunabilmek için birbirleriyle yarışır hale gelir. Çünkü o kutsal kabul ettikleri Jonathan Levingston'ın en yakın dostudur ve ona dokunmuştur. Dolayısıyla Fletcher'a dokunmak aslında Martı Jonathan Levingston'a dokunmak anlamına gelmektedir. Derken asıl amaç olan uçmak martılar arasında unutulmuş sadece kutsal olanla ilgili anlatıları ezberlemek ve bu ezberleri her yerde tekrarlayıp sohbet grupları oluşturmak asıl amaç haline dönüşmüştür.

“İçimizde yaşayan gerçek Martı Jonathan'lara...” diye başlayan eser, amacını ve benliğini kaybetmiş bir topluma serzenişte bulunurken diğer taraftan onlara bir çıkış yolu göstermektedir. İnsanın sahip olduğu potansiyele, hayal gücüne, tutkuya ve yaşamın anlamına dair kısa ama çok şeyler anlatan bu kitap, varlığın sınırları içerisinde sınırsızlığı keşfeden, sıradan bir martı iken benliğini fark ederek kendi türü içerisinde sıra dışı olmayı başaran bir martının öyküsüdür.

Zorluklar karşısında genelde iki farklı insan tiplmesi görülür. Biri, bu eserdeki kahramanı temsil eden Martı Jon, diğeri ise Gogol'un 'Palto' romanındaki başkahraman Akakiy Akakiyeviç... Her iki kahraman da üzerlerindeki ölü toprağı atmak ya da o toprağı gömülmek çıkmazıyla karşı karşıya kalmışlardır. Bilindiğı gibi istakozların kabuğı büyümez ve kabuk içerisinde bir süre sonra sıkışıp kalırlar. Ne zaman ki üzerlerindeki kabuğı atmaya çalışırlar o vakit büyürler. Hayat, hiç kimse için kolay bir süreç değildir, zordur. Ancak çok az insan bu zor süreçleri kendi lehine çevirip kabuğunu atabilir. Bu nedenledir ki hayat içerisinde her olay bireyi bir tercihe zorlar. Pes etmek, kaybedilenler peşinde kaybolmak ya da mücadele edip yaşamın ve sahip olunan yeteneklerin hakkını vermek kolay bir tercih değildir, çünkü kimse sonucu bilemez. Yaşananlar ve çekilen acılar herkes için önemli ve özel olsa da asıl önemli olan bu süreçlerin sonunda yapılan tercihlerdir. Martı Jon, kabuğunu atmayı, çabalayıp anlamı yakalamayı (uçmayı) tercih etti ve amacına (cennete) ulaştı. Fakat benzer süreçlerden geçen Akakiy'in sonu nehir kenarında kindar bir hayalet oldu. Bu sebeptendir ki insan, kendini zorlamadan kim olduğunu, olaylar kendisini zorlamadan ise sabrını ve sınırlarını bilemez.

Martı Jon, ilgiyi dış dünyadan kendisine çevirebilmeyi başarabilmiştir. İlgiyi kendine çevirdiğinden hem kendindeki hem de toplumdaki eksikleri ve yanlışlıkları görebilmiştir. Bu yüzden bütün engellemelere rağmen bıkmadan usanmadan kendi davasına sahip çıkmış ve amacının peşinden gitmiştir. Amacı toplumla kavga etmek, toplumdaki değerleri toptan yok saymak değildir. O, toplumun

yabancılaştırmasına sebep olan sahte anlam ve amaçlara karşıdır. Şayet Martı Jon, kendi istek ve arzularının peşinden koşan ve onların tatmin edilmesini tek gerçek kabul eden bir şahsiyeti temsil etseydi, sadece kendi çıkarları için çabalar ve böylece karnını doyurma peşinde koşan diğer martılardan pek bir farkı kalmazdı. Ancak o, öğrendiği tecrübelerini toplumla paylaşıp toplumun kaybolan kimliğinin yeniden inşası için tekrar geri dönmüştür.

Martı Jonathan Levingston'un yolculuğu bir yandan kişisel bir yolculuk gibi gözüксе de bir yanıyla manevi bir yolculuğu temsil eder. Martı metaforu aslında Hz. İsa'yı temsil etmektedir. Gerçek Hz. İsa algısının nasıl olması gerektiğini hikâye üzerinden işleyen yazar, Martı Fletcher başta olmak üzere havarilere de atıflar yapmaktadır. Bu yönüyle şu anki Hristiyan din anlayışına bir eleştiri özelliği de taşımaktadır. Adeta eser, hiçbir insanın benim evrendeki yerimi söylemeye yetkisi yok deyip, insan yapımı dini reddetmektedir. Mademki Tanrı karşısında her insan aynı, benim Tanrı'yla olan ilişkimin senin Tanrıyla olan ilişkin gibi olması gerekmez ve sen bunu bana dikte edemezsin anlayışını savunmaktadır. Çünkü insan eli değdiğinde 'Kutsal'ın daha çok kutsallaştırıldığı ve dinin eylem düzeyinden daha çok literal düzeye indirildiği' bir din anlayışı topluma hâkim olabilmektedir. Bu sebeptendir ki bir yerde kutsaldan başka kutsallaştırılan her şeyin ya sömürü ya da ihanet etme aracı olarak kullanılması kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu durum eserde şöyle anlatılır:

“Martı Jonathan Levingston'ı gören ve onun yakın dostu olan martılar (havariler) öldüğünde onları çakıl taşlarından oluşan devasa mezarlara gömdüler. Mezarlar tapınaklara dönüştü ve Kutsal ile bir olmak isteyen bütün martıların mezarlara bir çakıl taşı atıp hüznü bir konuşma yapması zorunlu bir ritüel halini aldı. Kimse Kutsal'la bir olmanın ne anlama geldiğini bilmiyordu ama bu o kadar ciddi ve derin bir şeydi ki, hiçbir martı ahmak olduğu düşünülmeden bu konuda sorular soramıyordu. Tek düşünce şuydu: Mezara ne kadar güzel bir çakıl taşı atarsan Kutsal'a ulaşma şansın o kadar artar. Artık uçmak kimsenin umurunda değildi.”

Martı Jonathan'ın kutsallaştırılıp öğretilerinin saptırılması aslında çok da yabancı olunmayan tarihsel ve sosyo-psikolojik bir gerçekliği hatırlatmaktadır. İnsan, fikirlerini benimsemek yerine şahısların kendisi ya da dış görünüşüne takılıp kalma temayülü gösterebilir. Çünkü kutsamak eylemden daha kolaydır.

Eser, lise çağından itibaren ve özellikle üniversitelerde psikoloji, sosyoloji, sosyal psikoloji, eğitim, felsefe ve ilahiyat konularını içeren derslerde üzerine tartışılması gereken bir kitaptır. Hacmi küçük olsa da evrensel bir anlam yüküne ve ağırlığına sahip olan bu eser, özgürlük,



cesaret, sosyal etki, sosyal uyum, öğrenme, kutsallaştırma gibi kavramları sade ve etkileyici bir dille vurgulamaktadır. Ancak eserdeki cennet tanımı ergenlik dönemindeki gençler için yanlış anlamalara yol açabilir. Eserde cennet diye bir yerin olmadığı, cennetin hedeflerinin peşinden giden ve onları gerçekleştiren insanların yaşadığı doyum olduğu ifade edilmektedir. Ergenlik döneminin yoğun şüphe ve çatışmaların yaşandığı bir dönem olması sebebiyle böyle bir tanım oldukça kafa karıştırıcıdır. Tamamen metafizik âlemlerle ilgili olan bir mekânın, başarının verdiği doyum olarak nitelendirilmesi zorlama bir yorumun ötesinde ergenin zihnindeki cennet imajının aslına zarar verebilir. Bu durum asıl ifade edilmeye çalışılan anlamın da tam olarak anlaşılmasına neden olabilir. Dolayısıyla ergenlik dönemindeki gençlere bu kitap okutulurken durumu izah edici bir bilginin verilmesi konunun anlaşılması açısından önemlidir.

Cennet tanımından başka eserde sorun oluşturacak ikinci durum içinde bulunduğu toplumun yanlışlarına karşı çıkan herkesin sanki birer Martı Jonathan Livingston olabileceği hissini vermesidir. Oysa herkesin içinde bir Martı Jonathan Livingston olsa da bunu herkesin gerçekleştiremeyeceği aşikârdır. Sürü psikolojisinde bilinç yoktur. Algılama, farkına varma, dikkat etme, analiz etme gibi süreçlerden uzak olan sürü, kendi içerisinde bilinçli bir varlık istemez ve onu zamanla dışlar. Bunun farkına varan her birey Martı Jon gibi sürüden uzaklaşıp manevi haller yaşayan ve sonunda ustalaşan bir süreci yaşamak zorunda değildir. Buna gerek de yoktur. Sürü içerisinde bilinçli bireylerin olması sürü için çıkış yoludur ve oldukça gereklidir. Bunu dert edinen her birey bu nasipten faydalanması için sürü içerisinde mücadelesini verebilir. Manevi yardım Martı Jon'u bulduğu gibi herkese isabet etmez. Kaldı ki bu beklentiye düşülmemelidir. Böyle bir beklenti gelişmekten çok birey için varoluşsal bir prangadır. Eser önemli mesajlar verse de gerçekçi olmayan ve sınırları meçhul bir idealin kendini gerçekleştirmenin tek çıkış yolu olarak gösterilmesi aşırı ve ayakları yere basmayan bir hedef olmuştur. İnsanlık tarihine bakıldığında toplumları olumlu yönde etkileyen büyük değişimlerin, tek bir insanın içinde bulunduğu toplumun insan onur ve haysiyetine yakışmayan tutum ve davranışlarına isyan etmesiyle başladığı görülebilir. Ancak peygamberler hariç bu mücadelelerinde doğrudan manevi bir alanla temasa geçip destek alan bir lider görülmemiştir. Kaldı ki peygamberler dahi bu desteği alsa da zorlu mücadeleler vermişler ve hatta bazıları öldürülmüştür. Dolayısıyla yaşamın gerçekliği asla göz ardı edilmemelidir.

Martı Jonathan Livingston'ın en dikkat çekici yönü bireysel, sosyal veya dini olsun, insanın farkındalığı ve tercihi yapacağı vurgudur. Çünkü insan ancak tercih ettiklerinin sorumluluğunu üstlenir ve onları gerçekten içsel olarak tecrübe edebilir. Eserden çıkarılan tecrübeleri ise şu şekilde ifade etmek mümkündür:

“Hayallerini gerçekleştir, kalbine güven ve insanların seni neye dönüştürmek istediklerine dikkat et...”

Gözlerinin söylediğine inanma, tek gösterdikleri sınırdır. Anlayarak bak, gerçekten ne bildiğini keşfet, işte o zaman öğrenmenin yolunu göreceksin...

Tutkuyu keşfet ve sahip olduğun yeteneklerde ustalaş...

Gelişmenin sırrına er...

Gelişme bir olaydan ziyade bir süreçtir. Kendini ne kadar kontrol edersen o kadar geliştiğinin farkına varırsın...

Kendin için daima hedefler koy ve seni daha iyi yapacak şeyleri takip et...

Hayatta farklı bir yol izlemek her zaman kolay değildir, ancak değerlerinize göre yaşadığınızı hissetmek size mutluluk verecektir...

Tercihlerini önemse, hata yapmaktan korkma...

Doğru sorular sorarak kısıtlayıcı inançlarından kurtulabilirsin...

Sevgiyle çalış... Çok zor olsa da en güçlü ve en eğlenceli çalışma şekli budur...

Yapmak istediğin şeye ‘inanırsan’ başarırsın. Yapmak istediğin şeyi ‘anlarsan’ başarırsın. Ne yaptığını ‘bilirsen’ başarırsın. Yapacağın şeyi ‘istersen’ başarırsın. Yapmak istediğin şey için ‘çalışırsan’ başarırsın...

Hedeflerinizi gerçekleştirme yolunda ödeyeceğiniz bedel size acı vermez...

Etrafımızdaki insanlar evren ve metafizik hakkında size bir takım bilgiler anlatabilir, ancak kalbiniz ve aklınız ne diyor ona da bakmak gerekir...

Bir insanı ‘birey’ olduğuna ikna etmek dünyanın en zor işidir...

Kendini keşfetmek ve yalnızlık en iyi iki dosttur...

Kim olduğunu bilirsen yönün bellidir...

Benimsemeden yapılan her uyma davranışı bireyi körleştirir...

Özgürlük, sıradanlık prangalarından kurtulup bedel ödemeyi göze aldığımızda ortaya çıkar...

Bedenlerimizin yaratıcısı değiliz ama biz ruhun ve hayatın ifadeleriyiz. Duvarlarla, sınırlarla zincirlenmedik...”



Her toplumun uçan kağan, kendilerinden farklı, gizemli güçleri bulunan kutsal martılardan daha çok günlük hayatın ve maneviyatın aşırılıklarından uzak, öğrenme ve kendini geliştirme isteğini köreltmeyen, itaatten çok özdeşleşmeyi esas alan dengeli rol modellerine ihtiyacı vardır. Bütün bunlardan sonra eserden çıkarılabilecek en anlamlı sonuç şu olabilir: “Hayat ya uçmak için mücadele edilen ya da palto için ölünen bir serüvendir.”

### **KAYNAKÇA**

Biography of Richard Bach. (2018). Erişim tarihi: 6.12.2019. <https://thebiography.us/en/bach-richard>.

Bulliet, Richard W. (2005). *Hunters, Herders, and Hamburgers: The Past and Future of Human-Animal Relationships*. New York: Columbia University Press.

It's a Bird! It's a Dream! It's Supergull!. (13 Kasım 1972). Erişim tarihi: 3.12.2019.

<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,910460,00.html>

Joshi, S.T. (2009). *Junk Fiction: America's Obsession with Bestseller*. Maryland: The Borgo Press.

Kaser, J. (2009). “Bach, Richard”. *Encyclopedia of American Popular Fiction*, New York: Facts on File, s. 17-19.

Reginald, Robert vd. (1979). *Science Fiction and Fantasy Literature: A Check List, 1700-1974: with Contemporary Science Fiction Authors*, c.2. Detroit: Gale Research Company.

Richard Bach Biography. (2019). Erişim tarihi: 6.12.2019. [http://www.innergrowth.info/private/richard\\_bach\\_biography.htm](http://www.innergrowth.info/private/richard_bach_biography.htm)

Richard Bach. (2019a). Erişim tarihi: 7.12.2019. [https://en.wikipedia.org/wiki/Richard\\_Bach](https://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Bach)

Richard Bach. (2019b). Erişim tarihi: 2.12.2019. <https://www.famousauthors.org/richard-bach>

Williams, Mark P. (2014). Selective Traditions: Refreshing the Literary History of the Seventies. Nick Hubble, John McLeod ve Philip Tew (Ed.), *The 1970's: A Decade of Contemporary British Fiction* içinde (s. 15-42). New York: Bloomsbury Academic.





*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.220-234.  
Geliş tarihi: Kasım 2019  
Kabul tarihi: Aralık 2019

ISSN:2602-3792

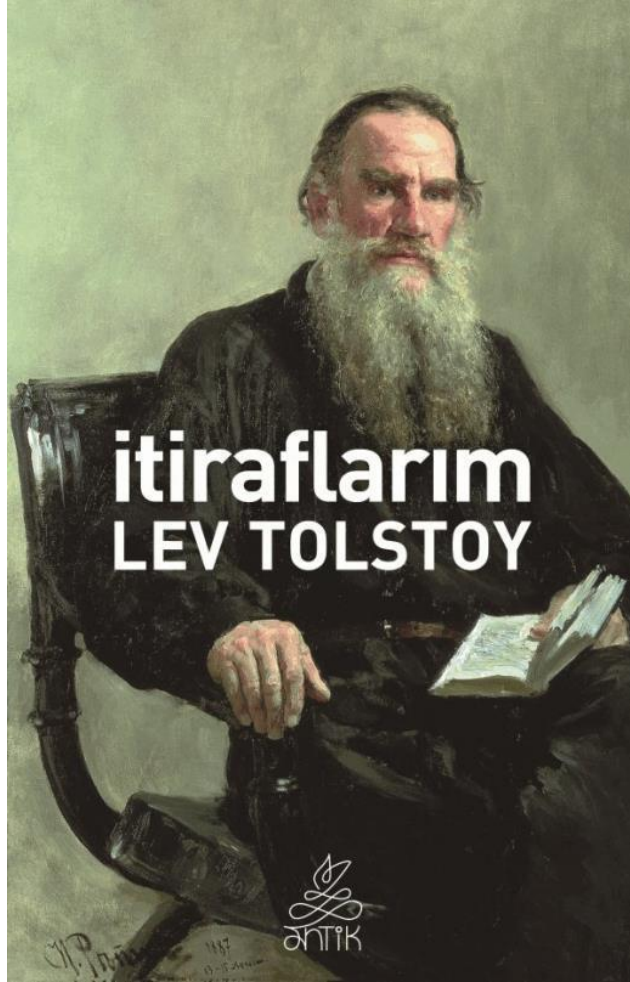
ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.




Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

**LEV TOLSTOY, İTİRAFLARIM, ÇEVİRİ: İHSAN ÖZEMİR,  
İSTANBUL: LACİVERT YAYINLARI, 2. BASKI, 2017, 96 SAYFA**

Şeyma MONİS\*



\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta; monis.seyma@gmail.com

 orcid: 0000-0002-2666-2729

## GİRİŞ

Tolstoy 28 Ağustos 1828'de Rusya'nın Tula şehrinde Yasyana Polyana Malikanesinde doğdu. Toprak sahibi soylu bir ailede doğan Tolstoy Ortodoks Hristiyan inancına göre vaftiz edilip yetiştirilmiştir. İki yaşında annesini, dokuz yaşında babasını kaybetmiş halaları tarafından büyütülmüştür. Kendisine öğretilen dini doktrinlere ciddi olarak inanmamış ancak buna rağmen bu öğretilere çevresindekilere uyum sağlamak için temelsiz bir güvenle uyum sağlamıştır. 11 yaşında iken ağabeyi ve arkadaşlarının Tanrı'nın var olmadığı ve O'nun hakkında öğretilenlerin uydurma olduğuna dair yapılan konuşmalarından dolayı olsa gerek dini olguların çok da ciddiye alınmaması gerektiğine inanmıştır(Tolstoy, 2017, ss. 5-7). Bilindiği üzere Fowler'ın inanç gelişim kuramına göre bireyin ileriki yaşlarda inanç ile olan ilişkisini şekillendiren ve inancın sürekliliğini sağlayan faktörlerden biri, çocuğun annesiyle olan ilişkisidir. 0-2 yaş kapsayan bu dönem temel inanç evresidir. Anneye duyulan güven ve anneye olan ilişki ileride Tanrı'ya duyulacak güven ve O'nunla meydana gelecek ilişkiyi şekillendirir(Roehlkepartain, 2006, s. 37). Tolstoy'un erken yaşlarda annesini kaybetmesi onda bu duygunun pekişmemesine ve böylece kendisine öğretilen inanca temel bir güvensizlik duymasına neden olabilir.

Tolstoy ve çevresi dinsel öğretiler doğrultusunda bir hayat yaşamadığı ve bu yüzden din hayattan kopuk ve hayatın dışında bir olgu olduğu için Tolstoy'un dinden kopuş süreci başta bilinçsizcedir. Bu kopuş bilinçsiz bir şekilde gerçekleşmiş olsa da 15 yaşından itibaren felsefi eserler okumasıyla daha bilinçli bir hale gelmiştir. 16 yaşında ibadetleri yerine getirmeyi bırakarak dini reddetmiş ancak tam olarak tanımlayamasa da bir Tanrı'nın varlığına inanmıştır(Tolstoy, 2017, ss. 8-10). Bu durum ergenlik dönemi göz önüne alındığında psikolojik olarak normal gözükebilir. Çünkü ergenlik döneminde bireyin kişilik ve dini gelişimi çatışma, suçluluk ve bunalım gibi faktörlerin etkisi altındadır. Kişi kendisine öğretilenleri sorgulayarak bir kimlik oluşturmaya başlar. Bireyin çocukluk döneminde dini inanca dair öğrendikleri ergenlik dönemi duygusal ve entelektüel ihtiyaçlarını karşılamada oldukça yetersiz kalabilir. Bu yüzden öğretilere karşı şüphecî ve eleştirel tutum sergilenir(Karaca, 2017, s. 171). Bu bilgiler doğrultusunda Tolstoy'u değerlendirecek olursak: Tolstoy'un ergenlik döneminde sanayi devrimi sonrası bilim ve teknoloji yükselişte, bilimsel anlayış olarak da pozitif bilimler ön plandadır. Pozitif bilimler sadece görünür dünyada var olan ve deneyle ölçülüp ispatlanabilen olguları kabul eder ve inanca konu olan gaybî meselelerin doğruluğunu reddeder. Şüphe ve eleştirel tutum bilimin başlıca unsurudur. Realist ve rasyonel bakış açısı çağa hakimdir. Dolayısıyla Tolstoy'un içselleştirilmemiş olan dini inancı kendi deyimiyle 'bilginin ve varoluşun ışığında', çağın bilimsel anlayışı ve içinde

bulunduğu sosyal çevre de göz önünde bulundurulacak olursa yavaş yavaş yok olmuş denilebilir. Çocukken kendisine öğretilenler ergenlik dönemi ihtiyaçlarını artık karşılamamakta hayattan kopuk bir din anlayışı kimlik oluşumunda etkili olmamaktadır.

Tolstoy, dini terk ettikten sonra, yaşamına temel oluşturacak bir öğretiyi geliştirmeye başlar. Mükemmel insan olmak şeklinde nitelendirdiği bu öğretiyi göre fiziken, zihnen ve ahlaken mükemmel biri olmaya çalışmak onun hedefleri arasındadır. Bu hedefleri hayatının anlamı olarak görmektedir. Başlarda kendi veya Tanrı'nın gözünde mükemmel olmaya çalışma çabası sonraları yerini başkalarının gözünde mükemmel olma, başkalarından daha güçlü, önemli ve varlıklı olma çabasına dönüşmektedir. Ancak ahlaken iyi olmaya çalıştığı kabul görmeyen Tolstoy iktidar, açgözlülük, şehvet, kibir ve öfke gibi kötü hırslara yöneldiğinde onaylandığını hissetmektedir. Yalan, soygun, kumar, zina, sarhoşluk, şiddet, cinayet gibi eylemlerde bulunarak on yıl kadar ahlaksız bir yaşam sürmüştür(Tolstoy, 2017, ss. 10-11). Tolstoy'un bu durumu Fowler'ın inanç gelişim kuramında 11-18 yaş yapay-geleneksel inanç evresine tekabül etmektedir. Birey bu evrede örnek aldığı insanların, akranlarının ve çevresinin inanç ve değerlerini araştırır ve kendisine göre bazı inanç ve değerler edinir. Bu inanç ve değerler eleştiriye tabi tutulmayacak şekilde ideolojiye dönüşür. Birey kendine ait bir kimlik oluşturma çabasına girer. Geleceğe ve sosyal ilişkilere dair kaygı güdüldüğü için çevresiyle uyumlu ve ortak bir dünya görüşü edinme ve değerleri paylaşma söz konusudur(Roehlkepartain, 2006, s. 39). Bu dönemde ergen bireyin din ile ilişkisini zorlaştıran faktörlerden bir diğeri de yaşadığı çelişki ve çatışmalardır. Birey kendi arzu ve isteklerine karşı dini kuralları uygulamada zorlanır. Yaşanılan temel çatışma konuları cinsellik, bağımsızlık, güçlülük duyguları, kendi benliğini üstün tutma eğilimidir. Kendi istek ve arzularını dini dikkate almaksızın yaşayan bireyler suçluluk ve günahkarlık duygusu yaşarlar. Bu duygu ile başa çıkmak için ya dini inanç ve değerler yeniden keşfedilip dindar bir yaşam benimsenir ya da din inkar edilir. Çocukluk döneminde sağlıklı bir dini gelişim yaşayan bireylerde dini yeniden keşfedip dindar bir yaşam tercihi bir travma yaşamadığı sürece sıklıkla görülen bir durumdur(Karaca, 2017, ss. 174-175). Tolstoy başta ahlaken mükemmelliği hedeflemiş kendine ait bir kimlik oluşturmaya çalışmışsa da sosyal çevresinden onay görmeyince uyum sağlamak ve kabul görmek için ve aynı zamanda cinsellik, bağımsızlık ve güçlülük duyguları doğrultusunda bir hayat yaşamak için dini inkar ettiği ahlaksız bir yaşamı tercih ettiği varsayılmaktadır. Ahlaksız yaşamının ona ün ve para getirmesi ise kendi benliğini üstün tutma eğiliminin bir sonucu olmakla beraber bu yaşamı sürdürmesinde temel motivasyonlardan biri olmuştur denilebilir.



Tolstoy'un ergenlik sonuna kadar olan bu serüveni ve bu serüvenin din ile olan ilişkisi kısaca bu şekildedir. Biz bu çalışmada Tolstoy'un ergenlik serüveninden sonra hayatındaki anlam arayışını, bu anlam arayışı sürecinde inanç ile karşılaşmasını ve bu inancın onda evrensel bir inanca nasıl dönüştüğünü açıklayacağız.

### 1. Anlam Arayışı Dönemi

Tolstoy on sekiz yaşında üniversiteyi terk ettiğinde kendisine geçmişte öğretilen şeylerin hiçbirine artık inanmamaktadır(Tolstoy, 2017, s. 7). Yirmi yedi yaşında yazarlarla tanışmış ve onların hayat görüşlerini benimsemiştir. Benimsediği hayat görüşü; sanatçı oldukları için ne bildiklerinin ve ne öğrettiklerinin bir önemi olmadan öğretmek suretiyle ilerlemek şeklindedir. Ona göre sanatın anlamına ve hayatın ilerlemesine olan inanç bir din yazarlar da bu dinin papazlarıydı. Ancak papazlar yani yazarlar arasında fikir ayrılıkları vardı ve her bir yazar bir diğerinin fikirlerini reddederek kendi fikirlerinin doğru olduğunu savunmakta ve bu yüzden aralarında tartışma, küfür ve tuzağa düşürme gibi olumsuz tutum ve davranışlar sergilemektedirler. Tolstoy benimsediği inançları, kendisine para, ün, ve kadın getirdiği için başlarda sorgulamamışsa da yazarların fikir ayrılıklarının yanı sıra olumsuz tutum ve davranışları, Tolstoy'u sorgulamaya götüren faktörler olmuştur. Bu yüzden yazarları daha yakından gözlemler. Onların ahlaksız ve sahtekar oldukları kanaatine vararak öğretilerini reddetmiştir. Buna rağmen onlar tarafından kendisine verilen unvandan vazgeçememekte, edindiği kibirden sıyrılamamaktadır(Tolstoy, 2017, ss. 12-14).

Avrupa'ya gittiğinde orada tanıştığı aydınların etkisiyle mükemmel insan olma hedefi doğrultusunda 'ilerleme' inancı pekişmiş olmasına rağmen Paris'te şahit olduğu ölüm infazı ve yirmi dokuz yaşında ağabeyini kaybetmesi inancının tutarsız olduğunu düşündürmüştü bu ve benzeri durumlarda ilerlemeye dair inancını içten içe sorgulamıştır. İlerleyişinin nereye varacağını bilemese de bir gün bunun ortaya çıkacağına inanarak bu şüphe durumunu aşmıştır. Daha sonra ülkesine dönüp bir taşrada öğretmenlik yapmaya başlamıştır. Ancak neyi nasıl öğreteceğini bilemediğinden yurtdışına çıkmış döndüğünde işine arabulucu olarak devam etmiştir. Arabuluculuğun yanında öğretmenlik yapmaya devam edip dergilere yazı yazmıştır. Yaşadığı yoğun hayat onu yıpratmış yaptığı işlerden ruhen tatmin olamadığı için her şeyi bırakıp bozkıra yerleşmiştir. Oradan dönünce otuz dört yaşında evlenmiştir. Evlendikten sonra hayatını ailesine iyi hayat koşulları sağlamaya adanmıştır. 'Ne için? Amaç ne?' gibi sorular ara sıra kafasını kurcalamış olsa da on beş yıl boyunca hayatının merkezinde ailesine iyi bir hayat sunmak düşüncesi hakim olduğu için bu soruları görmezden gelmiştir(Tolstoy, 2017, ss. 17-20).

Tolstoy'un hayatın anlamına dair görmezden geldiği sorular zamanla kafasını daha fazla meşgul etmeye başlamış artık bir buhrana girdiği için şu soruların cevabını bulmaya çalışmıştır: Hayatta yaptıklarının bir amacı var mıydı? Daha fazla yazması daha fazla ün kazanması ya da ailesine iyi koşullar sağlaması ona ne getirecektir? Peki yaşadığı hayatın anlamı nedir ya da bir anlamı var mıdır?

Tolstoy'un hayatında aile, saygı, mülk gibi hayattan beklenen maddi unsurlar var olsa da bunlar onu tatmin etmemekte, bu unsurların hayatına bir anlam katmadığını düşünmektedir. Ona göre, o güne kadar yaşamış olduğu hayatın mantıklı bir anlamı yoktur, yaşayacağını yaşamış önünde ölmekten başka bir seçenek kalmamıştır. Hayattan korkmakta ölümü görmezden gelememektedir. Fakat ölüm düşüncesi Tolstoy'u dehşete düşürmüştür. Ölme düşüncesinin getirdiği dehşetin, içinde bulunduğu durumdan daha berbat olduğunu düşünse de bu dehşetten ve buhrandan kurtulmak için ölmek istemiştir. Çünkü ona göre yaşadıklarının hiçbir anlamı olmadığı için ölüm bir son ve hakikatin kendisidir. Ancak ölümün bir yok oluş olduğuna inandığı için de yok olmaktan korkmaktadır(Tolstoy, 2017, ss. 23-28).

Öleceğinin bilincinde olan ancak bunun ne zaman olacağını bilmeyen insan için bu durum kaygı vericidir. Bilişsel süreç gereği birey beyinde oluşan boşlukları doldurmak yani öğrenmek için harekete geçer. Bunun bir sonucu olarak "Bütün bunlar neden?" sorusuna bir anlam vermeye çalışır(Tokur, 2018, s. 43). Tolstoy'un iki yaşında annesi, dokuz yaşında babası, yirmi dokuz yaşında abisi, kırklı yaşlarında yaşlarında üç çocuğu ve iki halası ölmüştür. Ölüm ile sık sık yüzleşmiş hatta Fransa'da bir infaza tanık olmuştur. Ağabeyinin acı çekerek vefat etmesi de 'madem ölüm yani yaşamın bir sonu var tüm bunların anlamı nedir?' sorusu belirmiş fakat bunu yoğun bir arayış dönemine girdiği sürece kadar görmezden gelmiştir. Ancak ölüm görmezden gelinemeyecek somut bir gerçekliktir. Ölüm bilinci oluşmamış insan için ölüm hakkında düşünmek özellikle ölümün bir yok oluş olduğunu düşünmek dehşet vericidir. Bu dehşet ile bireyin zihninde bir boşluk oluşur ve bu boşluk bilişsel dengeyi bozar. Dengenin yeniden oluşabilmesi için insan yaşanan hayata bir anlam vermek ve bu anlam doğrultusunda yaşamak ister. Dolayısıyla Tolstoy'un ölüm gerçeği ile yüzleşmesi onun yoğun bir arayış dönemine girmesinde önemli ve etkili faktörlerden biri olmuştur diyebiliriz.

Tolstoy içinde hayatın bir anlamı olduğuna dair umut taşımakta ve bu motivasyonla sancılı ve ısrarlı arayışını bilim dallarında sürdürmeye devam ettirmektedir. Burada bulduğu cevap ise hayatın bir anlamının şüpheye yer vermeksizin olmadığı şeklindedir. Ona göre bilimin verdiği



cevapların hayata dair sorularla bir alakası yoktur. Pozitif bilimler hayattan kopuk cevaplar vermekte ve onda hayatın anlamına ilişkin soruya yanıt yoktur, sosyal bilimler ise tatmin edici bir cevap verememektedir. Bilimden sonra filozofların verdiği cevapları araştırır. Orada bulduğu cevaba göre ise hayat kötü ve anlamsızdır bu yüzden sonlandırılmalıdır. Çünkü hayattan uzaklaşıldığı ölçüde hakikate yaklaşılabilir. Hayattaki her şey boştur ve hayattansa ölüm daha iyidir(Tolstoy, 2017, ss. 29-44).

Tolstoy yine içinde bir anlam olması gerektiği umuduyla sosyal çevresini gözlemlemeye başlar. Yaptığı gözleme göre içinde bulunduğu durumdan kurtulmanın dört yolu vardır: Cehalet, Epikürcülük, güç ve enerji, zayıfların yolu... Cehalet yaşama dair olguları bilmeme, anlamama ve irdelememektir. Epikürcülük yaşamın çaresizliği bilindiği halde bunları görmezden gelmek; hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi olumsuz kavramları unutturacak şekilde haz odaklı arzu ve hevesler doğrultusunda yaşamaktır. Güç ve enerji yoluyla kaçış, hayatın kötü olduğu ve sonlandırılması gerektiği düşüncesiyle yaşamına son vermektir. Zayıfların yolu ise hayatın kötü olduğu ve sonlandırılması gerektiği düşüncesi var olmakla beraber kendilerini öldürme gücünü bulamayanların yoludur. Tolstoy üçüncü kategoriye dahil olmak istese de dördüncü kategoride olduğunu anlamıştır. Yine de varmış olduğu sonucun (hayat kötüdür ve sonlandırılmalıdır düşüncesi) doğruluğuna ilişkin şüpheleri vardır. Yaşamın var edicisi akılken, akıl yaşamı nasıl geri çevirir? Tarih boyunca insanlar hayatın anlamsız olduğunu fark etmemişler midir? Buna rağmen nasıl yaşamışlardır? Birikimleri sayesinde mevcut hayatını borçlu olduğu insanların hayatına ve düşüncelerine saçmalık demek yanlış değil midir? Vardığı sonucu bu şekilde sorguladıktan sonra kendisinde bir hata olabileceğine dair şüphe duymaya başlamıştır. Çünkü bir yandan vardığı sonucun ne kadar mantıklı ve ikna edici argümanlarla desteklenmiş olursa olsun yetersiz olduğunu hissetmiş, tatmin olamamıştır(Tolstoy, 2017, ss. 45-51).

Tolstoy bilimde, felsefede ve çevresiyle ilgili yaptığı gözlem sonucunda yaşamın anlamsız olduğuna kanaat getirmiş hayatın yaşanmaya değer olmadığına dair bir inanç geliştirmiştir. İnsanın hayata gelişinin tesadüfen olduğunu ve zamanı tamamlanınca yok olup gideceğini dolayısıyla hayatın hiçbir anlamının olmadığını düşünen kişinin kendi hayatına vereceği anlam ve ulaşmak istediği amaç da bu görüş doğrultusunda olacaktır(Göka, 2014, s. 97). Yaşam içerisinde seçilen konum ve yönelim bireyin hayata yüklediği anlam kaynağıdır(Göka, 2014, s. 150).

Bir insanın yaşamın yaşamaya değer oluşuna dair kaygısı ve umutsuzluğu varoluşsal bunaltıdır. Bu yüzden anlam arayışı içsel denge yerine içsel gerilim yaratabilir. Varoluşsal bunaltının kişinin ulaştığı olduğu şeyle ulaşması gereken arasındaki gelirime bağlı geliştiği

söylenebilir. Bunaltı insanda varoluşsal boşluk oluşturabilir. Bu boşluğun ise iki sebebi olabilir. Birincisi insanın ilkel zamanlarda davranışlarını belirleyen ve yön veren bazı hayvani içgüdülerini kaybetmesi, ikincisi ise yine davranışlarını yönlendiren bir gelenekten yoksun olmasıdır denilebilir(Frankl, 2009, ss. 117-120). Davranışlarını yönlendiren bir gelenekten yoksun seküler bir hayat yaşadığı için hayata bir anlam verememesi sonucu meydana gelen kaygı ve umutsuzluktan dolayı onun varoluşsal bir bunaltı içerisinde olduğu söylenebilir.

Tolstoy'un cevabını aradığı sorulara bakıldığında, cevaplarını aradığı soruların bilimde olmadığı görülür. Bilim, neden sorusunu değil nasıl sorusunun cevaplarını arar ve görünür dünyanın ötesini somut bir gerçeklik olmadığı için araştırmaz ve varlığını kabul etmez. Tolstoy akli bir cevap aramıştır çünkü kendisi rasyonalist ve realist biridir. Ancak bilimsel yani rasyonel cevaplar onu tatmin etmemektedir. Kendisi farkında olmasa da akıldan ziyade kalbine hitap eden manevi cevaplar aramaktadır. Bu soruların muhatabı ise dindir.

## **2. İnanç Dönemi**

Tolstoy, hayatın onun çevresinden ibaret olmadığına farkına varıp sorularının cevabını salt içinde bulunduğu dar çevrenin hayatları ve fikirlerinin dışına çıkarak hayatı kötüleyen ve yaşamı sonlandırma düşüncesi olan insanlardan ziyade yaşamayı tercih eden ve hayata öyle ya da böyle bir anlam atfeden insanları gözlemlemeye ve araştırmaya karar verir. Yaptığı gözlem ve araştırma sonucunda insanların hayatına inanç ile anlam kattıklarını fark etmiştir. Çünkü akla dayalı bilgi yaşamın anlamına ilişkin bilgi vermemekte var oluşu reddetmektedir. Bu yüzden büyük insan kitleleri hayatın anlamını akıl dışı bilgiyle algılamaktadır. Akıl dışı bilgi şeklinde nitelendirilen şey ise inanç ve Tanrı'ydı. Buna göre Tolstoy ya akla dayalı bilgiye dayanarak var oluşu ya da inanç açısından bakıldığında hayatın anlamını kavrayabilmek için akli reddetmek durumundadır(Tolstoy, 2017, ss. 51-53).

Tolstoy için bir çelişki doğmuştur ve bu yüzden akla dayalı düşünce çizgisini sorgulamaya başlamıştır. Ona göre düşünce çizgisinde bir sorun yoktur ancak akıl yürütme biçimiyle sormuş olduğu soru uyuşmamaktadır. Çünkü hayatın anlamını kavramak için sonlu ile sonsuzun ilişkisini anlamak gerekir. Böylelikle sorduğu sorulara inancın verdiği cevapları irdeler. Sonuçta hayatına inanç ile anlam verebileceği kanaatine varır. Bu kanaate vardıktan sonra 'inanç nedir? Nasıl olmalıdır?' gibi sorularla inanç kavramının altını doldurmaya çalışmıştır. Çünkü bir Tanrı'ya inanmak için inancın ne olduğunu anlamak gerektiğini düşünmektedir. Tolstoy bu doğrultuda dinleri araştırır. Doğal olarak ilk önce çevresindeki dindar ve eğitimli kimselerle yani



ilahiyatçılarla ve Protestan kiliseleriyle görüşür. Görüştüğü kimselerin cevapları onu iyice çıkmaza sürüklemiştir. Çünkü entelektüel dindarların öğretileri var oluşun anlamını açıklamamakla birlikte yaşadıkları hayat ile uyuşmamaktadır. Onlar da tıpkı diğerleri gibi arzularını tatmin etmek için yaşamaktadırlar. Böyle olunca hacı, keşiş, tarikat ve köylülerin arasına girip onları gözlemlemeye cevaplarını oralarda aramaya karar verir. Şunu fark eder ki aralarına girdiği insanların hayatlarında çok fazla batıl inanç olsa da bu insanlar inançlarıyla uyuşan, çelişmeyen ve tutarlı hayatlar yaşamaktadırlar. Bu sosyal grup ölümü ve kederi, sükûnetle karşılayıp dingin ve sarsılmaz bir inançla kabullenmekte, maddi imkan ve refahtan yoksun olsalar da mutluluğu tadabilmektedirler. Yaşamın ve ölümün anlamını bilmekte, acılara göğüs germekte, ölümden hiçliğin değil bir hayrın olduğunu düşünmektedirler. Halbuki daha önce yaşadığı zengin ve eğitilmiş camiada hayat zevk düşkünlüğünden ibaretti ve böyle bir yaşamda anlam bulmak imkansızdı. Böylelikle bu insanların hayata verdiği anlamı benimsemiş onlar gibi yaşamaya karar vermiştir(Tolstoy, 2017, ss. 55-65).

Tolstoy inancı ve içine girdiği sosyal grubun hayata verdiği anlamı benimsedikçe bundan önce yaşadığı hayatı anlamlandırmaya çalışır. Daha önceki hayatında insanlar inançlarına uygun yaşamadıkları için onların inancını benimseyememiş içine girdiği sosyal çevrenin ise inancına uygun yaşadığını görünce onların inancını kabul edip çok anlamlı bulmuştur. Hayatın kötü olduğu ve sonlandırılması gerektiği düşüncesinin kendi yaşadığı hayattan kaynaklandığını bunu hayatın geneliyle yani insanlığın varoluşuyla ilişkilendiremeyeceğini anlamıştır. Ona göre insanın da diğer canlılar gibi hayatta bir rolü vardır; kendi varoluşunu üretmek ve bunu tüm insanlık için yapmaktır. Bu bakış açısıyla değerlendirdiğinde hayatının sorumluluk gerektiren otuz yılı varoluşu yaratamadığını hatta aksine yok etmekle meşgul olduğunu düşünmektedir. Tolstoy'a göre yeryüzünün varoluşu birinin iradesiyle süregelmekte ve biri bu varoluşla amacını gerçekleştirmektedir. Bu amacı kavrayabilmek için kişinin kendisinden isteneni yerine getirerek bu iradeyi yerine getirmesi gerekmektedir. Ancak o zaman bizden ve evrenden ne istendiğini anlayabiliriz(Tolstoy, 2017, ss. 67-69).

Gerçeğin bilgisi ancak yaşanarak edinilebileceği düşüncesi Tolstoy'u kendi yaşadığı hayatın doğruluğunu sorgulamaya götürmüştür. Başlarda hayatın kötü ve saçma olduğu düşüncesiyle kendisini öldürmek istemiş bütün o düşünce ve gözlem süreci onun için acı bir duygunun eziyeti ile geçmiştir. Bu duyguyu Tanrı'yı arayış olarak tanımlamaktadır. Bu onun için bir akıl yürütüşten çok bir histir. Çünkü bu arayış düşüncelerin tersi yönünde ilerleyen yüreğinden yola çıkan bir arayıştır. Bunu bir tür korku, yabancı bir ülkede tek başına kalmışlık ve birilerinden yardım beklentisi hissi şeklinde betimlemektedir. Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağına ikna olmuşsa da O'nu aramış, bulmayı



ummuştur. Çünkü Tolstoy'a göre varlık varsa bunun bir sebebi olmalıdır. Kendisini var eden bir gücün olduğunu kabul edince yaşamaya devam edebileceğini hissetmiştir. Tanrı'ya ona yardım etmesi için dua etmiştir. Duasına karşılık alamadığını düşünmüş olsa da herhangi bir sebep veya anlam olmaksızın dünyaya gelmiş olamayacağı kanaatindedir(Tolstoy, 2017, ss. 71-72).

İnsan zihni karşılaştığı her şeyi anlamaya, anlamlandırmaya ve yorumlamaya çalışır. İnsan zihninin sınırlı yapısı ise, bazı olayların iç yüzüne vakıf olma konusunda en büyük engeli oluşturur. Özellikle aklın sınırlarını aşan dini-metafizik konular, bilişsel tatmin arayışında olan insanın kafasını karıştıran temel konuların başında gelir. Bu noktada dinler, yapmış oldukları açıklamalarla insan zihninde başka türlü doldurulamayacak boşlukları doldurma potansiyeline sahiptir. Dinler bu potansiyeli, zihinsel unsurları ayrıştırma, birleştirme, uzlaştırmada kullandığı gibi, zihinsel çatışmaların ve belirsizliklerin çözümlenmesinde de kullanılmaktadır. Bu konuda yapılan birçok araştırma, dini inancın bilişsel ihtiyaçları önemli ölçüde tatmin ettiğini, müntesiplerine uyumlu, dengeli ve anlaşılabilir bir değerlendirme sunduğunu ortaya koymuştur(Karaca, 2017, s. 81). Tolstoy'un bilimsel ve felsefi araştırmalar yapmasına rağmen onda bilişsel tatmini sağlayacak cevapları bulamayıp dinde bulduğu cevapların bilişsel tatmin sağlamış olmasının, dinlerin yapmış olduğu açıklamaların belirsizliklerin çözümlenmesinde boşlukları doldurma potansiyeli olduğu söylenebilir.

Her insanın yaşamında var olan uğruna çaba harcanacak özel bir misyonu ve somut bir görevi vardır. Dolayısıyla yaşama dair herkese mâl edilebilecek genel bir 'yaşamın anlamı' ifadesi soyut ve gerçekçi olmayan bir arayış olacaktır. Bu sorunun cevabı insanın kendisinin yaşama vereceği bir cevaptır. Ancak bu, cevabın salt kişinin ruhunda olduğu anlamına gelmemektedir. Bunun için insanın dünyayı keşfetmesi gerekir(Frankl, 2009, ss. 123-125). Fakat nihai anlam arayışı içerisinde olduğunu söyleyebileceğimiz Tolstoy için durum böyle değildir. Nihai anlam insanın sınırlı zihinsel yetisini aşan bir olgu olduğu için akıl ile kavranamaz (Frankl, 2009, s. 133). Hayata nihai anlam veren sistem dinlerdir. Dinler hayata akıl ile kavranamayan, akıl dışı bilgi ile anlam vermektedir. Dinler insanlara hem anlam hem de amaç verir. Çünkü anlamı olmayan bir hayatta amacın varlığı kişiyi bir yere ulaştırmaz dolayısıyla ruhsal tatmin de sağlamaz, amaca ulaştırmayan veya amacı olmayan bir anlamın ise anlamı yoktur(Göka, 2014, s. 133) yani işlevsel dolayısıyla tatmin edici değildir denilebilir. Din diğer anlam sistemlerinden farklı olarak ortaya çıkan anlam boşluklarını onlara yüklediği gizem vasıtasıyla doldurur ve sağlamış olduğu sığınma



vasıtasıyla önemli bir yatışma sağlar(Karaca, 2017, s. 80). Tolstoy'un da nihai anlam arayışında olduğu ve onu tatmin eden cevabı inançta dolayısıyla dinde bulunduğu varsayılabilir.

Duygular insanlar için güdüleyici ve motivasyonel bir etkiye sahiptir. İnsanlarda arzu edilen duyguların ve hislerin yokluğu eksiklik ve boşluk algısı oluşturup stres ve kaygıya neden olabilir. Yaşamı anlamlandırma arzusu yerine getirilmediğinde oluşan eksikliği ve boşluğu bu bağlamda değerlendirecek olursak bu durumda yaşanan stres ve kaygı ile başa çıkabilmek için bir dine yönelme şeklinde motivasyon meydana gelebilmektedir. Böylelikle bir inanca yönelmek suretiyle hayata dair bir anlamlandırma ve hayatın amacına ulaşma hissi yaşanabilmektedir(Tokur, 2017, ss. 129-130). Dolayısıyla Tolstoy'da Tanrının olmadığı düşüncesi hayatı anlamdan ve amaçtan yoksun kılmakta bu durum ise eksiklik ve boşluk algısı oluşturup stres ve kaygıya sebep olmuş olabilir. Bu durum Tolstoy'un bir inanca yönelmesinde motivasyon sağlamış olabilir. Çünkü Tanrı inancı ile hayatına anlam ve amaç kazandırmakta böylelikle zihnindeki eksiklik ve boşluk dolarak meydana gelen stres ve kaygı ile başa çıkabilmektedir.

Din insan hayatında meydana gelen ölüm, hastalık, sıkıntı ve acı gibi olumsuz durumların getirdiği stres ve kaygıyla gelişimsel, engelleyici-koruyucu ve rahatlatıcı-teskin edici fonksiyonlarıyla uyum sağlayıcı ve düzenleyici bir sistemdir. Dolayısıyla din insanlara hayata anlam verme, olumsuz olgu ve olaylarla güçlü bir kişisel kontrol duygusuna sahip olma ve kuvvetli bir benlik inşa etme şeklinde işlevler sağlayarak yaşam sürecinde içine girilen stres ve kaygı ile başa çıkma noktasında etkili olabilmektedir(Tokur, 2017, ss. 109-115). Böylece Tolstoy'un dindar çevreye dair yaptığı gözlem isabetli olup onun dine yönelmesinde etkili bir faktör olduğu söylenebilir.

Tanrı'nın varlığını kabul ettiğinde mutlu hissetmekte fakat O'nu zihninde canlandırmaya çalıştığında O'nun evrenden ve kendisinden koptuğunu görmekte bu yüzden ümitsizliğe kapılıp kendini öldürmekten başka çaresi olmadığını düşünmektedir. Ancak kendini öldüremeyeceğini hissetmektedir. Bu şekilde mutluluk ve ümitsizlik durumlarını yüzlerce kez yaşamıştır. Hiçbir mucize O'nun varlığını ispat edemez çünkü mucizeler hayal gücünün ürünüdür. O zaman bu Tanrı algısı nereden gelmektedir? Tolstoy'a göre bu algı Tanrı'nın kendisi olmamakla beraber kendi içinde uyandırabileceği ya da uyanmaktan kaçınabileceği bir şeydir. Onun aradığı şey ise onsu varoluşun olmayacağı şeydir. Geçirdiği bu süreci gözlemlediğinde; Tanrı'yı inkar ettiğinde intihar düşüncesine kapılmakta sadece Tanrı'ya inandığı anlarda mutlu olduğunu ve yaşadığını hissettiğini fark etmiştir. İşte bu (Tanrı) onsu yaşanılmayandır. Artık Tanrı'nın varlığına bir daha şüphe etmeksizin inanmıştır. İlk çocukluk ve gençlik yıllarında var olan iradeye uygun yaşama, ahlaki mükemmelliğe ve yaşamın anlamını ileten bir geleneğe

olan inancına geri dönmüştür. Ancak o zamanlar buna bilinçsizce inanmaktaydı şimdi ise bu onun için bilinçli bir tercih ve onsuz yaşayamayacağı bir olgu haline gelmiştir(Tolstoy, 2017, ss. 73-75).

Eskiden içinde bulunduğu camiaya kendisini yaşamı anlama olanağından yoksun bıraktığı için yüz çevirmiştir. Yaşamı üreten ve ona anlam veren emekçi halka yönelmiştir. Onların verdiği anlama göre; her insanın yeryüzüne Tanrı'nın iradesiyle gelmiştir ve her insanın amacı ruhunu kurtarmaktır. Bunun için dindar bir hayat sürdürülmelidir. Dindar bir hayat içinse yaşamın bütün zevklerini terk edip alın teri dökmeli, acı çekmeli, alçak gönüllü ve merhametli olmalıdır. İnsanlar bu anlamı kendilerine papazlar tarafından iletilen öğreti ve aralarında süregelen gelenekten çıkarmaktadır. Ayinleri, ibadetleri, oruçları, ikonlara olan hayranlığı ve insanların inançlarının içeriğini tuhaf karşılamakla beraber her şeyi olduğu gibi kabul etmiş ibadetlere katılmıştır. Başlarda kendisine anlamsız ve mantıksız gelen inanç önermeleri artık onun hayatına anlam vermektedir. Onları anlamasa da bir anlam ifade ettiklerini ve ifade ettikleri anlamı öğrenmesi gerektiğini düşünmektedir. Tolstoy artık Tanrı'nın varlığına iman etmekte sorgulamaksızın tam bir teslimiyet içerisinde ibadet etmekte Ortodoks Kilisesinin bütün ayin ve törenlerine katılmaktadır(Tolstoy, 2017, ss. 77-81).

Kişiliği dönüştürücü ve inşa edici bir faktör olarak iman, hayatın bir anlam çerçevesinde yaşanmasını mümkün kılan ve inanan insanın varlığını güvence altına alan, güçlü, dinamik ve ruhsal bir bağdır(Tokur, 2018, s. 30). İman hayatı tanıma ve anlamlandırma sürecimde bireye yardım eder, anlamı eyleme tabi kılar, eylemi ise ibadetler ve değerler ile korur, motive eder ve geliştirir(Tokur, 2017, s. 167). Bir bilinç olayı olarak iman bilişsel yapının gelişimine bağlı olarak olgunlaşırken bilişsel yapının gelişimine de katkı sağlar. Arayış içerisinde olan bireyin bilincinde oluşan soru işaretleri, boşluklar ve çatışmalar ile bilişsel dengesi bozulur ve böylece var olan imanî bilgilerini tazeler veya eksik tarafları tamamlar. Bu yüzden imandaki bilişsel yapı bir oluşum sürecidir(Tokur, 2018, s. 33). Bu oluşum süreci farkındalık düzeyi yüksek olan bireylerde dini gelişim sağlar ve bu gelişim insanın olaylar karşısındaki tutumu ve kişiliğini olumlu yönde etkiler. Tolstoy'un dindar insan tanımına bakıldığında, onun imanının bilinçli bir tercih olması, sorumluluklarının farkında olması onda dini gelişimin olumlu etki etmesini sağlamıştır denilebilir.

İman insanın psikolojik yapısıyla bağlantılı olarak, onu bütünüyle kuşatan; bilişsel, duygusal ve iradi unsurların bileşiminden oluşan, dışavurumu gözlenebilir davranışlarla gerçekleşen külli psikolojik bir hal olarak tanımlanabilir(Alper, 2002, s. 227). İmanın bilişsel, duygusal, iradi ve



davranışsal olmak üzere dört unsuru vardır. Anlama, algılama, yorumlama ve hatırlama gibi unsurlar bilişsel boyutu, sevgi ve güven duygusal boyutu, tercih etme ve buna binaen sorumluluk alma iradi boyutu, formel ve informal ibadetle ise davranış boyutudur(Tokur, 2018, ss. 30-45). Tolstoy'un dindar insanların imanının hayata verdiği anlama dair yaptığı gözlem, araştırmalar ve yaptığı ibadetlerin anlamını kavramaya ve zihninde oluşan boşlukları doldurmaya çalışması imanın bilişsel boyutunu, bu anlamı kabul ettiğinde yaşadığı mutluluk, tatmin ve "Hissettiğim gibi yuvasından aşağı düşmüş, tüyleri bitmemiş bir yavru kuş olamazdım. Öyle olsa bile çimenlerin üzerinde sırt üstü yatmış, ağlıyordum, çünkü bir annenin beni dünyaya getirdiğini, yumurtadan çıkardığını, ısıttığını, beslediğini ve sevdiğini biliyordum. Peki, neredeydi o anne? Eğer terk edildiysem, beni kim terk etmişti? Beni birinin sevgiyle bu dünyaya getirdiği gerçeğini kendimden gizleyemezdim. O biri kimdi? Yine Tanrı mı? O benim arayışımı, çaresizliğimi ve mücadelemi biliyor ve görüyordu."(Tolstoy, 2017, s. 72) ifadesinden anlaşılacağı üzere sevgi ve güven arzusu duygu boyutunu, bilinçli bir tercih ile sorumluluklarının farkında olması iradi boyutunu ibadetlere katılımı ise davranışsal boyutunu oluşturmaktadır. Sevgi ve güven duygusuna atıf yaptığımız alıntı küçük yaşta annesini kaybeden ve bu yüzden anne sevgisinden mahrum kalan Tolstoy'un bu boşluğu doldurma çabası içerisinde olduğu da söylenebilir.

Tolstoy dinin formel ibadet yönünü taklit ile öğrenmekte ve uygulamaktadır. Bunların sürekli hale gelmesi imanın devamlılığı için önemlidir. Çünkü imanın bir ürünü olan davranışlar kendisini üreten imanı besler ve daha kuvvetli kılar(Karaca, 2017, ss. 137-138).

Burada Fowler'ın inanç gelişim kuramında bulunan birleştirici inançtan da söz etmek gerekebilir. Birleştirici inançta birey doğrudan yaşantılanması güç olan gerçeklerle, onların çok boyutlu ve kaynağı itibariyle birbiriyle uyumlu ve bağlantılı olduğunu düşünerek derin bir ilişki kurar. Birey kendine ve geleneklere ait mit, sembol ve mecazları yeniden değerlendirir ve yapılandırır. Geleneklerin anlamlarını kavramsal anlayışlara dönüştürür(Roehlkepartain, 2006, s. 41). Tolstoy'un dindarların ayin, ibadet, ikonlara karşı tutumlarını tuhaf karşılamasına rağmen onların çok boyutlu ve kaynağı itibariyle birbiriyle uyumlu olduğunu düşünerek bir anlamları olduğuna inandığı ve kavramsal bir anlayış geliştirme çabasında olduğu söylenebilir.

### 3. Evrensel İnanç Dönemi

Tolstoy tüm dinlerin özünde aynı amacın olduğuna, dinlerin bu amacın farklı tezahürleri olduğuna inanmaktadır. Ancak mevcut dinlerin hepsi hakikatin yalnızca kendilerinde olduğunu ve kurtuluşun da sadece kendileriyle mümkün olduğunu iddia etmektedir diğer din mensuplarına karşı dışlayıcı bir tutum sergilemektedir. Halbuki inançta olması gereken

tek bir hakikat vardır yapılan ayin ve ibadetler o tek hakikate hizmet etmektedir(Tolstoy, 2017, s. 78). Bu noktada Tolstoy'un takıldığı diğer sorun ise dini kurumların savaş ve infazlar ile olan ilişkisidir. Karşısındakini yanlış kabul eden din mensupları diğerlerini kendi dinlerine çekmek için öğretilerini onlara zorla kabul ettirmeye çalışmakta kendi mensuplarını yanlış yöne sevk edenler ise en ağır şekilde cezalandırılmaktadır. Dindar insanların savaş ve infazlar sırasında diğer din mensuplarına karşı tutumları Tolstoy'u dehşete düşürmüştür(Tolstoy, 2017, ss. 88-89).

Tolstoy bu tecrübe ve düşüncelerinden sonra şüphe etmeyi bırakmış olsa da girmiş olduğu dinde bulunan her şeyin doğru olmadığı sonucuna varmıştır. İçinde bulunduğu dini kurumda yalan ve hakikat iç içe kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Tolstoy bu kanaate varınca kutsal metinleri ve gelenekleri araştırıp soruşturmaya başlamıştır. Bu yüzden din bilime yönelmiştir. Her şeyin açıklamasının olamayacağını farkındadır. Ancak açıklanması mümkün olmayan şeyleri dini kurumların dayattığı zorunluluktan değil kendi aklının sınırlılığının farkına vararak anlamak istemektedir. Çünkü dini öğretilerde doğruluk payı olduğu onun için şüphesiz bir gerçektir fakat dini öğretilerde doğrular olduğu kadar yanlışlar da vardır. Bu yüzden neyin doğru neyin yanlış olduğunu bulmak birbirinden ayırmak için araştırma ve gözlem yapmaya başlamıştır(Tolstoy, 2017, ss. 91-92).

Evrensel inanç aşamasında birey yaradılışı ve varlığı millet, sosyal sınıf, cinsiyet, yaş, ırk, politik ideoloji ve dini gelenek farkı gözetmeksizin bir bütün olarak ilişkilendirir. Bu aşamaya ulaşan birey baskı ve işkenceyi alt etmek için adalet ve sevgi unsurlarıyla hayatın anlamı ve Tanrı ile birleşme sürecine girer(Roehlkepartain, 2006, ss. 41-42). Dinlerin temelinde aynı hakikatin olduğuna inanması onun evrensel inanç aşamasına ulaştığı anlamına gelebilir.

Eleştiri ve itiraz niyeti olmaksızın, dini bilgi ve kavramların gerçekliğini ve sebeplerini araştırma arzusuyla ortaya çıkan şüpheyi arayış şüphesi denir. Varoluşsal şüphe şeklinde de adlandırılan bu nevi şüphede birey kendi inancının kusurlu ve yanlış olabileceğine dair bir kaygı ile nihai bir karara ulaşma çabasına girer(Mehmedoğlu, 2013, s. 115). Dindarların tek doğrunun kendi dini anlayışları olduğunu iddia ederek edindikleri olumsuz tutum ve davranışların Tolstoy'u dine inanmaktan vazgeçirmeden din bilime yöneltmesiyle onun arayış şüphesi içerisinde olduğu söylenebilir.

Şüphe bireyi sürekli öğrenmeye ve hakikati araştırmaya yönlendiren bir motivasyon olabilir. Bu motivasyonlar bireyde kişilik gelişimi sağlayarak bireyi olgunlaştırabilir(Ortberg, 2008, ss. 143-149).



Tolstoy'un hayat serüveninde meydana gelen şüphe çeşitleri, onu sürekli öğrenmeye ve hakikati araştırmaya yönlendirmiş olabilir. Bu sayede olgunlaşarak evrensel inanç aşamasına ulaştığı söylenebilir.

### SONUÇ

İnanç bireyin doğumuyla anne ile kurulan ilişkiden itibaren çeşitli sosyal, bireysel ve biyolojik faktörlerin etkisiyle ölüme kadar devam eden bir süreçtir. Bu süreç içerisinde insan seküler anlayışlar, ergenlikte yaşanan çatışmalar veya yaşanan olumsuz olaylar sonucu dini şüphe yaşayabilmektedir. Yaşanan dini şüphe bireyi ya saf bir inanca ya da katı bir inançsızlığa götürür. Tolstoy da çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik döneminde yaşadığı çeşitli durumlardan dolayı önceleri inançsız seküler bir hayat yaşamıştır. Daha sonra yaşadığı hayatı anlamlandırma arzusu onu hayata anlam vermek için gözlem ve araştırma yapmaya teşvik etmiştir. Seküler anlayışlardan etkilenip hayatın anlamsız olduğu sonucuna vararak yaşadığı varoluşsal bunaltı ve bu bunaltının getirdiği ruh hali onu olumsuz etkilemiştir. Bu yüzden hayata nihai anlam veren sistemlere yani dine yönelmiştir. Başlarda onda var olan seküler zihniyetten dolayı gaybi bilgilere sahip olan dini benimsemekte zorlanmıştır. Ancak bu durumla iman sağladığı huzurlu ruh hali ile başa çıkmış sonunda rafine bir imana kavuşmuştur. Ancak şunu hatırlatmak gerekir ki insan hayatındaki olgu, olay ve etmenler kişiyi dine yönlendirebileceği gibi dinden uzaklaştırabilir. Bu yüzden dini motivasyonlar çift kutupludur.

Tolstoy'un yaşamış olduğu bütün bu tecrübelerden sonra onun inanç ve şüphe arasında gidip gelen ve sonra iman ile anlam bulan hayatı inanç, şüphe, seküler hayat anlam arayışı, ölümlle yüzleşme, nihilizm, arayış şüphesi, anlam ve iman, evrensel inanç kavramları çerçevesinde ele alınıp değerlendirilebilir.

### KAYNAKÇA

Alper, H. (2002). *Bir kelâm problemi olarak imanın psikolojik yapısı*. İstanbul: Rağbet.

Frankl, V. E. (2009). *İnsanın anlam arayışı* (3. bs; S. Budak, Çev.). İstanbul: Okuyan Us.

Göka, E. (2014). *Hayatın anlamı var mı?* (2. bs; E. Eroğlu, Ed.). İstanbul: Timaş.

Karaca, F. (2017). *Din Psikolojisi* (3. bs). Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.

Mehmedoğlu, A. U. (2013). *İnanç psikolojisine giriş* (1. baskı). İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Ortberg, J. (2008). *Faith and doubt*. Geliş tarihi gönderen <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlabk&db=nlabk&AN=237586>

Roehlkepartain, E. C. (Ed.). (2006). *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence* (1. bs). Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications.

Tokur, B. (2017). *Stres ve Din* (1. bs). İstanbul: Çamlıca.

Tokur, B. (2018). *İmtihan Psikolojisi* (1. bs). Ankara: Fecr.

Tolstoy, L. (2017). *İtirafırlarım* (2. bs). İstanbul: Lacivert.





*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 2, 2019, ss/pp.235-245.  
Geliş tarihi: Kasım 2019  
Kabul tarihi:Aralık 2019

ISSN:2602-3792

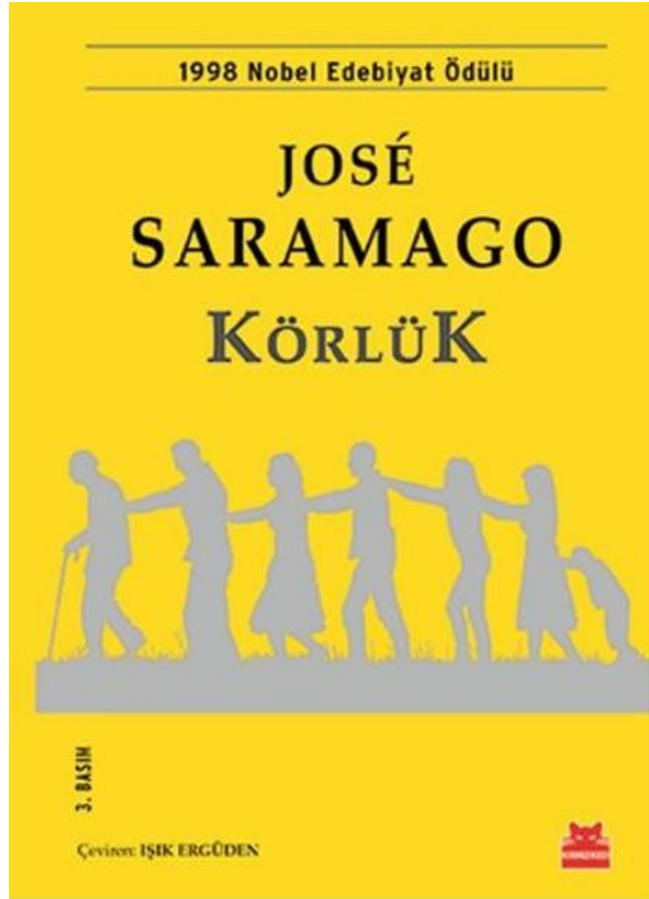
ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.




Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

**KÖRLÜK (BLINDNESS), José SARAMAGO, ÇEVİREN: IŞIK  
ERGÜDEN, İSTANBUL: KIRMIZI KEDİ YAYINEVİ, 12.BASKI, 2019,  
331 SAYFA.**

Hümeyra Ahsen DOĞAN\*



\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta:  
humeyraahsenn@gmail.com

 orcid: : 0000-0003-3813-8470



16 Kasım 1922’ de Portekiz’de doğmuş olan José Saramago, editörlük, gazetecilik gibi pek çok türde yazarlık deneyimlerine sahiptir. Kitapları sadece Portekiz’de okunmakla kalmamış aynı zamanda pek çok farklı dile çevrilmiştir. Din konusunda ateist bir düşünceye sahip yazarın bu tutumu eserlerine yansımış ve onu Portekiz hükümeti ile karşı karşıya getirmiştir. 1969’da Portekiz Komünist Partisi’nin üyesi olmuştur. Eserlerinde ülkesinin tarihini ve mitolojik imgelemi kullanmaktadır. Körlük romanıyla sahip olduğu 1998 Nobel Edebiyat Ödülü dâhil olmak üzere pek çok ödül almıştır. 18 Haziran 2010’da yaşamını yitirmiştir. Yazar, Lizbon’ da gazetecilik yaptığı dönemde siyasal nedenlerden dolayı işten kovulmuştur. Daha sonra verdiği bir röportajda, “Kovulmak hayatımın en iyi şansıydı, hayatımın bir yazar olarak doğuşuydu.” demiştir ve 1979’dan itibaren kendisini yazarlığa adanmıştır. (Hopkinson, 2010) Vefatına kadar vermiş olduğu eserler; Günah Ülkesi, Çatıdaki Pencere, Ressamın El Kitabı, Ölümlü Nesnelere, Umut Tarlaları, Baltasar ile Bilmunda, Ricardo Reis’in Öldüğü Yıl, Yitik Adanın Öyküsü, Lizbon Kuşatması’nın Tarihi, İsa’ya Göre İncil, Körlük, Bütün İsimler, Bilinmeyen Adanın Öyküsü, Mağara, Kopyalanmış Adam, Görmek, Ölüm Bir Varmış Bir Yokmuş, Küçük Anılar, Filin Yolculuğu, Kabil ve Defterlerdir. Bu eserlerin alt temalarında tanrı, din, kötülük kavramları hakkında görüşlerini ortaya koyduğu görülmektedir.(Çiftçi, 2016: 40-43) Kendi coğrafyasını kritik etmekle kalmayıp farklı coğrafyalar hakkında da tavrını belli etmiştir. Filistin meselesi karşısında İsrail’e karşı ciddi uyarılarda bulunmuş olması bunun açık örneğidir. (Petras, 2010: 163-166)

Körlük eseri 1995’de kaleme aldığı distopya türünde bir eserdir. Distopya türünde bir eser olması kurgunun altındaki temayı belirlemek açısından etkili olmuştur. Distopik romanlar, hızlı değişim gösteren ve sağlıklı olmadığı düşünülen bir düzenden bu düzenin birey ve toplum nezdinde ortaya çıkan kötümser yansımalarından beslenir. Ayrıca insan doğasında var olduğu düşünülen kötülüğün yazarın nezdinde, devlet veya din bazında bir otoritenin elinde toplumları nasıl kaosa sürükleyebileceği vurgusu hâkimdir.(Çelik, 2015: 57-59)

Roman belirsiz bir yerde ve isimsiz kişiler çerçevesinde şekillenmektedir. Oldukça basit şekilde kurgulanmış izlenimi verse de alt metinleri itibariyle güçlü bir roman olduğu söylenebilir. “Kayaların yapısını incelemek üzere başka bir gezegene araç gönderecek olan bu şizofren insanlık, milyonlarca insanın açlıktan ölmesine kayıtsız kalabiliyor. Mars’a gitmek komşuya gitmekten daha kolay görünüyor.”(NP, 1998) Yazarın 1998 Nobel Edebiyat Ödülü aldığı



törendeki konuşması, bu çerçevede anlamlıdır. Körlük; toplumsal, ahlaki ve dini kontrol mekanizmalarının etki düzeyine bağlı olarak insan elbisesi altındaki ilkel güdünün yıkıcılığını sorgulamaktadır. Bununla beraber insanda içkin bir halde yer aldığı düşünülen kötülük yapma eğilimine karşı duyarsızlaşmayı, hastalıklı toplumu (kurgusal anlamda) ve vicdan mekanizmasının bu duyarsızlıklar karşısındaki çaresizliğini resmetmektedir.

Fiziksel körlüğün aksine okurun gerçeklik algılarıyla oynayan yazar, eserinde beyaz körlük kavramını işlemektedir. Bu beyaz salgın beraberinde tüm şehre yayılmakta ve devletin buna yönelik çözümü bu insanları bir şekliyle kaosa sürüklemektedir. Toplumun üst makamlarındaki liyakatli insanlar da bir çeşit körlüğe tutulduklarından ya da salgına yakalanma korkusundan, beyaz körlük salgınına bulaşmış insanları adeta ölüme terk etmektedir. Beraberinde bu durumu korku, panik ve zihni bir çöküş izlemektedir. Saramago bireysel temalar etrafında, açlığın karşısına yolsuzluğu ve cinsel istismarı, sadakatin karşısına körlüğü, sömürülmenin karşısına öldürmeyi, utanmanın karşısına yüzsüzlüğü, gücün karşısına körlükten kaynaklanan zayıflığı yerleştirmiştir. Bunlar arasındaki çatışma, bir grup beyaz körlüğe yakalanan insan üzerinden aktarılmaya çalışılmıştır. Saramago'ya göre insanların ya da toplumun körleşmesine üç şey sebep olmaktadır. Bunlar devlet, birey ve dindir. Ancak bunları birbirinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü her üç olgu da birbirini etkileyen ve birbirinden etkilenen olgulardır.

Saramago'nun eleştirisine konu olan devlet, önce suni krizler yaratmakta, sonra o krizi çözmek için insanları manipüle etmekte ve en sonunda krizle uğraştığına inandırdığı halka istediklerini yaptırmaktadır. Hatta buna karşı çıkanları krizi artırmakla suçlayıp sindirebilmektedir. Bunun sonucunda ise yazarın kaos dediği zemin oluşmaktadır. Kaos ise körlüğün bir sonucudur. Yani bütün bu olanları göremeyen, görmek istemeyen ya da bu olanlar neticesinde açlık, korku ve cinsellik gibi etkenler sebebiyle düşünemeyen bir insan grubunu temsil etmektedir.

Devletin, körlüğe kapılan insanlar için kullandığı "beyaz felaket" tabiri, ortaya çıkardığı etkiler bakımından toplum üzerinde algı yönetimi ile insanların ne şekilde etkilendiğini ortaya koymaktadır. Körlük durumu fiziki olmayan ancak salgın bir hastalık şeklinde toplumsal yapı üzerinde krize sebep olan bir durum olarak görülmektedir. Sebebi tıbbi olarak tespit edilememekle beraber yine de bu durum karşısında devlet yetkilileri ve sağlık çalışanları seferber edilmektedir. Önü alınamayan bu salgına karşı devlet insanları karantina altına almaktadır. Devlet, bu insanları akıl hastanesine toplayarak kendince önlem aldığını sanmaktadır. Ancak bu karantina kararı sonucunda değer yargılarının öneminin yitirilip insanların içindeki ilkel güdü açığa çıkmakta, insanlar korku, açlık ve cinsel istismar gibi etkilerle özellikle sınanmaktadırlar.

Bu sebeple Saramago için toplumsal krizin mimarı devlet olarak görülmektedir.

Yazara göre devlet, olağandışı durumlarda düzeni sağlamak için insanları korku üzerinden manipüle eden ve bu korku kültürüyle insanları ötekileştiren bir sistem olarak görülmektedir. Beyaz körlüğe yakalanan insanlara tecrit kararının çıkarılması bu insanların toplumdan uzaklaştırılarak düzenin yeniden sağlanacağı düşüncesiyle ilişkilidir. Çavuşun, “Böcek ölürse zehir de kalmaz.” ifadesi, krize karşı devletin tutumunu ortaya koymaktadır. (Saramago, 2017: 91)“...korku insanın gözünü kör eder, dedi koyu renkli gözlüklü genç kız, korku yüzünden körlüğümüz sürecektir...”(Saramago, 2017: 136) Korku duygusunun ortaya çıkardığı dürtü kaçmaktır. Bu açıdan korku, psikolojik anlamda insanı koruyan ama geliştirmeyen bir olgudur. Korku duyan kişi, sadece korkunun yarattığı sıkıntıyı ortadan kaldırmak için bedensel ve zihinsel güçlerini ortaya koymaktadır.(Tokur, 2017: 61) Bu da korku sahibi kişiyi sadece korktuğu şeye yönlendirdiğinden çevresinde olup bitenler hakkında onu duyarsızlaştırmaktadır.

Bunun yanı sıra devlet teması altında yazarın işlediği diğer bir konu, karantina sonrası insanların açlık ve cinsellik ihtiyaçlarının manipüle edilip kışkırtılmasıdır. Bu ihtiyaçlar, ahlaki değerleri görmezden gelerek her türlü ahlaksızlığı meşru hale getirebilmektedir. Meşru olmaktan kasıt insanların bu olumsuzluklara dönüp bakacak ve onlarla mücadele edecek gücü kendilerinde bulamamasıdır. Körlük paradigmasından bakıldığında bu durum vicdani körleşme olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda devletin bir müddet sonra bu insanlara karşı umursamaz tavrı, vicdani körleşmenin devlete bakan yönünü açığa çıkarmaktadır.

Vicdan kavramı, temel anlamda bireyin iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etmesini sağlayan iç mahkemesi olarak ifade edilmektedir. Aynı zamanda vicdan diyalektik manada toplumdaki kuralların kişiyi şekillendirdiği görgü ve bilgi şeklinde tanımlanmaktadır. Ahlaki vicdan, vicdanın bir çeşidi olup kişinin kendi kendini muhakeme etme gücüdür.(Kahveci, 2012: 205-213) Saramago’ da ahlaki vicdan, pek çok alt temada olduğu gibi göz teması üzerinden işlenmektedir. Eserde ahlaki vicdan deyimi ilk kör olan adam ve hırsız üzerinden anlatılmaktadır. İnsan her ne kadar işlediği suça yönelik vicdani rahatsızlığına karşı diliyle kendini savunma noktasına gitse de gözler insanın içindeki vicdani duruşmayı ele vermektedir. Aslında bu noktada içsel ahlaki yaptırım, vicdan azabı ve vicdani rahatsızlıkla kendini belli etmektedir. Saramago ayrıca ahlaki vicdanın her zaman var olduğunu ancak insanın zamanla genetik değişimler ve toplumsal etkilerle onu giderek kendi rengine göre



boyadığını ifade etmektedir. (Saramago, 2017: 25) Kişi, sahip olduğu vicdanı işlediği suçların rengine boyadıkça bir süre sonra artık vicdan, kötülüğe karşı duyarsız hale gelmekte ve vicdani körleşme bu noktada kendini belli etmektedir.

Devlet bir süre sonra bu insanlara artık kayıtsız kalmaktadır. Bu kayıtsızlık beraberinde devlet nezdinde ortaya çıkan vicdani körleşmeye de işaret etmektedir. Gıda, temizlik, sağlık gibi bir takım ihtiyaçlar yetersiz düzeyde temin edilmektedir. Yazar, yaşlı adamın ağzıyla dile getirdiği pasajlarda devletin ilk etapta körlük salgınına karantina ile kontrol altına alabileceğini ima etmekteyse de ne var ki salgın, bir çığ büyüyerek tüm şehri etkisi altına almıştır. Gerek basında gerek halka açık yahut kapalı yapılan tıbbi toplantılarda bu durumun önünün alınmaya çalışıldığı, hükümetin geri adım atmaktan başka çaresi kalmadığı söylenmekteyse de yazar, bu durumun devlet tarafından kasten oluşturulduğunu ve devletin bilerek körleşmeye sebep olduğunu işaret etmektedir. Pek çok hayır kurumunun körlerle ilgileyecek gönüllüler sağladığı ama zamanla onların da kör olduğu ve tarihin onların bu cömertliğini unutmayacağı ironi bir biçimde dile getirilmektedir.

Akıl hastanesinin zamanla adeta bir açık hava hapishanesine çevrilmiş olduğu görülmektedir. Bu insanlar dış dünyadan gelen yardımların kesilmesiyle kendilerine mikro âlem kurmuşlardır. Yazar “dünyada ne varsa tamamı burada” diyerek bu âleme işaret etmektedir. (Saramago, 2017: 105) Karantina altına alınmış olan bu yerde gıda, temizlik, barınma durumlarına ihtiyaç ve kör nüfusu her geçen gün artış göstermektedir. İnsanlar gerçek anlamda yaşamamakta sadece hayatta kalmaya çalışmaktadırlar. Doktorun karısı, tam anlamıyla insan gibi yaşamadıklarını ama en azından tam anlamıyla hayvan gibi yaşamamak için mücadele etmeleri gerektiğini duyarlı bir biçimde vurgulamaktadır. (Saramago, 2017: 123) Victor E. Frankl, toplama kampındaki bir insanın, özsaygısını korumak için mücadele etmediği takdirde, iradesini ve kişisel değerleri olan bir varlık olma duygusunu yitirdiğini gözlemlemektedir. Bununla beraber kişinin varoluşunun, hayvani düzeye indirildiğine dair tespiti bu çerçevede anlamlıdır. (Frankl, 2016: 65) İşte tüm bu engellenme ve çaresizlikler karşısında sosyal çeteleşme, yolsuzluk, açgözlülük, ilgisizlik, saldırganlık ve bencillik gibi ahlaki zaafı açığa çıkmaktadır. Aynı zamanda doktorun karısının kurgu boyunca tek gören kişi olması fedakârlık, duyarlılık ve sorumluluk gibi erdemlerin önemine vurgu yapmak içindir.

Açlığın şiddetiyle zamanla körler arasında çeteleşme başlamıştır. Bir arada yaşayabilmek için yapılması gereken kural, yardımlaşmayı sağlayacak bir örgütlenmedir. (Saramago, 2017: 114) Bu çeteleşme, okuyucunun zihninde “Sineklerin Tanrısı” adlı romanın tekrardan canlanmasını sağlamaktadır. Bilindiği gibi Sineklerin Tanrısı’nda adada

mahsur kalmış bir grup çocuğun hikâyesine yer verilmektedir. Özellikle bunların çocuk olması, çeteleşmenin ve yıkıcılığın masum fertler üzerinden de olsa insan grupları üzerinde nasıl olumsuz sonuçlar doğurabileceğinin kanıtı gibidir. Her ne kadar roman insandaki yıkıcılığın biyolojik ve sosyal yönüne vurgu yapsa da bu durum bazen otorite tarafından ya da yönetme hırsından bizzat kışkırtılmaktadır. W. Golding' e göre insan, iktidarın ve onun cismani temsilcisi olan yasaların onu denetlemediğine dair bir fikir edinirse, eskilerin deyişiyle aslına dönmekte ve özünde yer alan yıkıcı yanı ortaya çıkmaktadır.(Golding, 2019: 259)

Hükümet, kriz kabul ettiği duruma yönelik stratejisini bir hafta içinde birden fazla değiştirmiştir. Aslında bu durum genel ruh halini daha da kötüleştirmiştir. Dışarıdan bakıldığında devlet tarafından düzenin kolay sağlanamayacağı anlaşılınca insanlar kendi içinde yeni bir düzen kurmaya çalışmışlardır. 3. Koğuş, gelen yiyecekleri para ile insanlara satmaya karar vermiştir. Bu durumu bazıları protesto etse de büyük bir kısmı açlıkla mücadelenin bu insanlarla mücadele etmekten daha zor hale geldiğini fark ettiği için ellerinde olan ne varsa vermişlerdir. (Saramago, 2017: 150) Dolayısıyla Saramago' ya göre devlet, ya çeteleşmeyi bizzat kendisi yaratmakta ya da halkı sömüren grupların ortaya çıkmasına göz yummaktadır.

Akıl hastanesinde kuralsızlığın yaygınlaşması gruplaşma, ilgisizlik, saldırganlık gibi istenmeyen bir takım durumları beraberinde getirmiştir. Kuralsızlık veya kural tanımama adaleti zaafa uğrattığından birtakım insanların yolsuzluğa başvurmaları kaçınılmazdır. Hayvanlarla ortak olan ilkel güdülerin insanı insan yapan sevgi, merhamet, adalet, yardımseverlik gibi temel değerlerin önüne geçmesi kötülüğü göremeyecek ve onu meşru kılacak bir vicdanı yani körlüğü beraberinde getirmektedir. Bu noktada vicdani körleşme, kötülüğün bir sınırı olmadığına yönelik tutumlar üzerinden işlenmektedir. Artık ellerinde verecekleri hiçbir şeyi kalmayınca çete üyeleri tarafından koğuşlarda öfke yaratacak bir istekte bulunulmuştur. Kadınlara yönelik cinsel istismar karşılığında yemek verilmesi kararı kadınlar ve erkekler arasında tartışmaya sebep olmuştur. Yazar bu pasajlarda fuhşun açlık karşısında bütün iştihayla konumlandığını ve bu noktada kadınların çaresizliğini betimlemektedir. Aynı zamanda eser, kadının nasıl metalaştırıldığını fiziksel açlık ve cinsel açlıkla ilişkilendirerek vurgulamak istemiştir. Adeta cinsel açlık kendisine alan bulabilmek için fiziksel açlığı kollamaktadır.(Saramago, 2017: 174) Çete, ikinci sefer kadınlardan aynı işi talep ettiğinde doktorun karısı, çete reisinin gırtlakını makasla keserek öldürmüştür. Derken gruplar arasında çıkan isyan doktorun karısının



akıl hastanesinde yangın çıkarmasıyla son bulmuştur. Yangının ertesinde ne bir hükümet ne de ordu kalmıştır. Artık özgürdürler ancak yazar görmeyen insanlar için özgürlüğün hiçbir anlamı olmadığını hissettirmektedir. Çünkü dışarı çıktıklarında karşılaştıkları durumlar içeride olanlardan pek de farklı görünmemektedir.(Saramago, 2017: 220)

Çetenin uygulamaları bireysel alt temalardan bencilliği ortaya çıkarmaktadır. Öyle ki gelen yiyecekleri satmak şöyle dursun, giderek daha az yiyecek vermeye ve geri kalanını kendi koğuşlarında bozulmak üzere biriktirmeye başladıkları görülmektedir. “Gerçekten hepimizin üzerinde ikinci bir ten gibi taşıdığımız ve bencillik denen şeyden yoksun bir kişi henüz anasından doğmamıştı. Bu ikinci ten ufak bir vesile ile kanayan birinciden daha kalındır”(Saramago, 2017: 176) Saramago bu küçük dünya üzerinden bencilliğin insandaki tahrip edici boyutuna işaret etmektedir. Tarih boyunca kişileri ya da toplumları hukuksuz ve ahlaki olmayan bir biçimde “sahip olmaya” götüren, insanı kendisine yabancılaştırıp toplumsal birlikteliğin zarar görmesine hatta yıkılmasına sebep olan bencillik elbisesidir.(Tokur, 2014: 257-279)

Doktorun karısına neden körlük bulaşmadığı konusu okuyucunun kafasında ucu açık bırakılmıştır. Gerek akıl hastanesinde gerek dışarıda yaşanan felaketlere karşı büyük bir fedakârlık ve duyarlılıkla hareket eden bu kadın görmeyen insanların adeta gören gözü olmuştur. Doktorun karısı vasıtasıyla pek çok ahlaki değer ele alınmaktadır. İnsanları kitap boyunca inceleyen bu kadın, çoğu kez görebildiğine pişman olduğu sahnelerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu noktada bireysel alt temalardan sorumluluk ve duyarlılığa yönelik farkındalık, doktorun karısı üzerinden okuyucuya sunulmaktadır. Herkes gözlerini yitirmişken görmenin verdiği sorumluluğun farkında olarak duyarlı bir şekilde son ana kadar bu insanlara yardım etmiştir. Dışarıdaki ve beraberindeki insanları elinden geldiği kadar örgütlemeyi başarabilmiştir.(Saramago, 2017: 253-258) Tek görebilen kişi olan doktorun karısı herkes gibi kör olmayı defalarca kez arzulamıştır. Acı çeken insanı hatıra getirmemek için çabalayan biri gibi doktorun karısı da yüzünü bir o yana, bir bu yana çevirmiştir. Başkalarının acısı, ona da acı vermeye başlamıştır ve sanki onu körlükten uzak tutan tek şey bu duygudur. Tolstoy'un "...yaşama, ölümün ortadan kaldıramayacağı bir anlam yüklemek." ifadesi bu noktada daha bir anlamlıdır. (Tolstoy, 2017: 78)

Yazar, ateist bir düşünceye sahiptir. Bu yüzden eserinde kötülük problemini, dini kurum ve dindarlar üzerinden ele aldığı görülmektedir. İnsanın zafiyetlerini konu edinerek bunların dinler tarafından kullanıldığına inanmakta ve kiliseden hareketle kurumsallaşmış dinlere karşı eleştirel duruşunu açıkça ifade etmektedir.

Eserde doktorun karısı, dışarıya çıktıklarında tüm insanların kör olduğu gerçeğiyle yüzleşmiştir. Ahlaki körlükler de bir o kadar artmıştır.

Doktorun karısı ve beraberindekiler açlığın şiddetiyle güçsüzleşip kiliseye sığındıklarında, doktorun karısı gördüğü resim ve heykellerin durumu karşısında şaşkınlığını gizleyememiştir. Kitapta tanrısallığı temsil eden pek çok heykel ve resim betimlenmektedir. Pek çoğunun gözleri beyaz bir perdeyle örtülmüştür. Bu duruma ilişkin varsayımlardan biri, kilise papazının resimlerin gözlerini beyaz bezle bağladığıdır. İlk kör olan kişi ve onun karısı varsayımı yorumlayarak, tanrısallığın gözlerini bağlayan ve bunu yaparak adeta tanrıyı tüm ahlaki körlüklere karşı kör bırakan kişi olarak düşündükleri papazı saygısızlıkla suçlamaktadırlar. Kilisenin bir üyesi, “rahibin yaptığını düşünüyorsunuz ama ben onu gayet iyi tanırım o böyle bir şey yapmaz.” dese bile (Saramago, 2017) bu yorum, dini grup lideri karşısında grup üyelerinin tutumunu yansıtmaktadır. Sosyal psikologlara göre, gruba aidiyet taşıyan kişilerin zihinlerinde yüksek düzeyde bilişsel çelişki bulunmaktadır. Bir dini gruba olan aidiyet, özellikle dini grup liderlerinin hatasız kabul edilmesine yönelik güçlü bir tutumu beraberinde getirmekte ve böylece dini grupla ilgili her düşünceye körü körüne bir bağlılık içerisine girildiği yapılan araştırmalarda açıkça görülmektedir. (Aronson vd., 2012: 346) Saramago’ya göre din adamları veya dini gruplar/kurumlar kendi körlüklerini gizlemek için tanrıyı kör etmişlerdir. Çünkü tanrıyı körleştiren din adamı ya da dini grup insanları da körleştirmektedir. Saramago, din felsefesinde kötülük problemi olarak ifade edilen konuya ilişkin, tanrının insanları kör edip kötülüğe izin verdiğini ve böylece kötülüğe izin vererek aslında kör olanın tanrı olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadeler aynı zamanda yazarın tanrı hakkındaki umutsuz ve kötümser tavrını da ortaya koymaktadır.

“Bizi yalnızca Tanrı görüyor dedi ilk körün karısı, yaşadığı üzüntülere çektiği sıkıntılara rağmen Tanrı’nın kör olmadığını hâlâ inançlıydı, doktorun karısının bu sözlere karşılığı, Tanrı bile görmüyor oldu.” (Saramago, 2017: 282) Saramago, dünya üzerindeki kötülükleri diğer bir deyişle ahlaki körlükleri kimsenin suçu olmayan “ilâhi yazgının kaçınılmaz sonucu” olarak değerlendirmiştir. (Saramago, 2017: 324) Davranışlarının gerektirdiği sorumluluğu üstlenmekten kaçınan kişi gücünü başkasına teslim etmektedir. Başkası bu anlamda kader olarak karşımıza çıkarılmıştır. Ortaya çıkan kötülüklerden dolayı bireylerin kendilerini sorumlu tutmadıkları ve böylece bütünüyle sorumluluğu tanrıya havale etmeleri eleştirilmektedir. (Peck, 2011: 40-41) Dolayısıyla burada Saramago’nun insan iradesini dışlayıcı bir tavırla kötülüklerin tamamından ilahi yazgıyı yani tanrıyı suçlamakla birlikte bu duruma fırsat veren bireyi de suçladığı görülmektedir.



Sonuç olarak eser bireysel, toplumsal ve dini kontrol mekanizmalarının etki düzeyini körlük metaforu üzerinden ele alan ve insanın bu üç olgu karşısındaki çıkmazını etkileyici bir şekilde kaleme alan distopik bir edebi türdür. Kitap yaklaşık yirmi sene önce yazılmış olmasına rağmen vermek istediği mesaj evrensel nitelik taşımaktadır. Saramago Körlük' ü yazarken karakter isimlerine yer vermemiştir. Onları, meslekleri yahut fiziksel özellikleriyle tasvir etmektedir. Kitapta yaşanan felaket, dünyaya düşen bir gök cismi, kuraklık, dünyayı sarsan büyük bir savaş değildir. İnsanların görme duyularını yitirmesi gibi daha özel bir durum betimlenmektedir. Ancak bu körlük fiziki bir körlüğü ima etse de fiziki bir durumdan kaynaklanmamaktadır. Yazarın bahsini ettiği körlük, insanların sistemli kaos çıkarılarak korku, açlık ve cinsellikle ilgili bilinçlerinin ve duygularının karıştırılması ve kışkırtılması ve bunun sonucu ortaya çıkan vicdani körlüktür. Bunun yanı sıra otoritenin var olan durumu felaket olarak kamuoyuna sunarak, kör insanları ötekileştirmek yoluyla kimliksizleştirmesidir. Çünkü kimliksizleşmenin yarattığı sahte özgürlük alanı kamusal sorumlulukların yerine getirilmesini engellemektedir. Yazarın ortaya koyduğu devlet tasavvuru bir şekliyle kendine düşman yaratmakta ve düşmanları sayesinde varlığını sürdürmektedir.

Dine yönelik bakış açısını da körlük metaforu üzerinden betimlediğini söylemek mümkündür. Saramago ateisttir ve körlük eserinde dine dair eleştirisini, dini kurum ve dindar tipler üzerinden yapmaktadır. Onun dine yönelttiği suçlamalar aslında insanın zaaflarından kaynaklanan problemlerdir. Nitekim insanlar, dini kimi zaman bir menfaat yahut sömürü aracı olarak kullanmaktadırlar. Aynı zamanda dinin müntesipleri, dini liderlere onları tanrılaştıracak kadar ileri giden ve hatasızlık atfeden yanlış bir aidiyet taşımaktadırlar. Ancak dinin bu şekilde istismara açık kullanılması, sorunun kaynağını dine değil dini kullanan dindarlara yüklemek gerektiğini göstermektedir. Dindar kimseler tutumlarının merkezine tanrıyı koymadıkları sürece kutsala yönelik bağlılık kutsal olmayan başka kimselere irca edilmektedir. Bu yüzden yazarın tespitlerine tamamen yanlıştır ya da dinden uzaktır diyemsek de yazarın dine yönelik suçlayıcı tutumu, konu ile ilgili objektif olmayan bakış açısından kaynaklanmaktadır, diyebiliriz. Ayrıca Saramago' nun yaşanan ahlaki kötülöklere yönelik tamamen tanrıyı suçlayıcı tavır içinde olması, insan iradesini dışlayıcı bir tutum olmaktadır. Bu anlamda yazarın dini kapsamda irade, tanrı, özgürlük, kötülük alanlarına yönelik şahsi kanaatlerinin, zemini sağlam olmayan eleştiriler olduğu düşünülmektedir.

Son olarak Saramago, yaşamın anlamını sorgulatar bir biçimde farkındalığa ve sorumluluğa dair değerlendirmelerde bulunur. Görmek, bizim farkında olmadan sürekli yaptığımız bir eylemdir. Ancak yazara göre çevresinde olup bitenlere karşı sorumsuzca davranan ve kafalarını



o yönden başka bir tarafa çeviren bireyler bir çeşit körlüğe tutulmuştur. Yazar Nobel Edebiyat Ödülü konuşmasında bu kişisel sorumluluğa şu ifadelerle ışık tutmaktadır: “Haklarımızı talep ederkenki heyecanımızı aynı şekilde görevlerimizin sorumluluğunu alırken de taşımamızdır. Bu sayede dünya daha iyi bir yer haline gelebilir.(NP, 1998)

### **KAYNAKÇA**

Aronson, E., Wilson, T. D., & Akert, R. M. (2012). *Sosyal psikoloji* Çev. O.Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Çelik, E. (2015). Distopik Romanlarda Toplumsal Kurgu. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 17/1, 57-79.

Çiftçi, O. Z. (2016). *Tanrı yla Kavgalı Adam José Saramago da Tanrı Din ve İnsan*. Konya: Çizgi Yayınevi.

Frankl, V. E. (2016). *İnsanın Anlam Arayışı*. Çev. S. Budak. İstanbul: Okuyan Us.

Golding, W. (2019). *Sineklerin Tanrısı* Çev. M.Urgan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Hopkinson, A. (2010). José Saramago Obituary. *The Guardian News*. Erişim Tarihi: 29.11.2019  
<https://www.theguardian.com/books/2010/jun/18/jose-saramago-obituary>

Kahveci, K. A. (2012). J.J.Rousseau’da Ahlaki Vicdan Ve Değeri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, 205-213.

NP, T. N. P. I. L. (1998, Ekim 10). *José Saramago – Banquet speech*. Program adı: Switzerland. Erişim Tarihi: 20.11.2019  
<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1998/saramago/25340-jose-saramago-banquet-speech-1998/>

Peck, M. S. (2011). *Az seçilen yol: Sevginin, Geleneksel Değerlerin Ve Ruhsal Tekamülün Psikolojisine Yeni Bir Bakış*. Çev. Semra Ayanbaşı. İstanbul: Akaşa Yayınları.

Petras, J. (2010). Palestine: The Final Solution and Jose Saramago. İçinde W. A. Cook (Ed.), *The Plight of the Palestinians* (ss. 163-166). New York: Palgrave Macmillan US.

Saramago, J. (2017). *Körlük*. Çev. Işık Ergüden İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.



Tokur, B. (2014). Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil . *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 257-279.

Tokur, B. (2017). *Stres Ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Tolstoy, L. (2017). *İtiraflarım*. Çev. O. Yetkin. İstanbul: Kaknüs Yayınları.