



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Volume: 4

Issue : 1

Year : 2020

Editor in Chief

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER, Health Sciences University, Turkey
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER, Health Sciences University, Turkey
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Assoc. Prof. Dr. Harun SAVUT, Zonguldak Bulent Ecevit University, Turkey
harun.savut@beun.edu.tr

Secretary

Assist. Oğuz BOZOĞLU, Karabük University, Turkey
oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Assist. Şevket Enes SAMANCIOĞLU, Karabük University, Turkey
s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Assist. Ramazan YILMAZ, Karabük University, Turkey
ramazanyilmaz@karabuk.edu.tr

Members of Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University, Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University, Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

Prof Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey



Contact
Academic Platform

info@apjir.com
<http://apjir.com/>

Contents

From I'tikaf to Uzlat, From Uzlat to Khalwat, From Khalwat to I'tikaf: Khalwat and Transition as an educational method in Ziyaiyye Ecole (Research Paper)	1-43
The Heritage of The Prophet as an Ideological Instrument “Fadak” (Research Paper)	44-59
The Concept of “Observation” from Scientific Realist Perspective (Research Paper)	60-69
Problems of The Physically Disabled in Accessing Religious Services: Example of Alaşehir (Research Paper)	70-85
The Sufi Sheikhs and their Socio-cultural Roles in the Islamization of Bengal during the Mughal Period (1526-1858) (Translation)	86-92
Tuhfetü'l-Mürsele'deki Bireysel-Aşkın Tasavvufi Değerlerin Sosyo-Ampirik Değere Göre Yeniden Uyumlanması (Translation)	93-98
Akışkan Dünyada Akıntıya Kapılmak (Book review)	99-101
Zafer mi, İlerleme mi? (Book review)	102-105
Gizli Şirk Kültürü (Book review)	106-112
Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler (Book review)	113-118

İçindekiler

İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm (Araştırma makalesi)	1-43
İdeolojik Bir Araç Olarak Hz. Peygamber'in Mirası "Fedek" (Araştırma makalesi)	44-59
Bilimsel Realist Perspektiften "Gözlem" Kavramı (Araştırma makalesi)	60-69
Bedensel Engellilerin Din Hizmetlerine Erişimlerinde Yaşadığı Sorunlar: Alaşehir Örneği (Araştırma makalesi)	70-85
Babür dönemi Bengal'inde Tarikat Şeyhleri ve İslamlaşmadaki Sosyo-Kültürel Rollerini (1526-1858) (Çeviri makale)	86-92
Tuhfetü'l-Mürsele'deki Bireysel-Aşkın Tasavvufi Değerlerin Sosyo-Ampirik Değere Göre Yeniden Uyumlanması (Çeviri makale)	93-98
Akışkan Dünyada Akıntıya Kapılmak (Kitap kritiği)	99-101
Zafer mi, İlerleme mi? (Kitap kritiği)	102-105
Gizli Şirk Kültürü (Kitap kritiği)	106-112
Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler (Kitap kritiği)	113-118

İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm

Hür Mahmut Yücer
Prof. Dr. Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bl. İstanbul, Türkiye
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 22.03.2020

Kabul Tarihi: 10.04.2020

Öz

Naksibendilikte halvet kavramına genel olarak pek önem verilmediği bilinmektedir. Ancak Hâlid-i Bağdâdî ile bu bakış açısı değişmiş, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî ile eğitimde yönetsel (metodolojik) bir önem kazanmıştır. Bu durum, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin tarikatını neşrettiği Sultanahmet'teki Gümüşhânevî tekkesi metrukatından günümüze intikal eden belgelerden takip edilebilmektedir. Bu metodolojik eğilim 1974'ten itibaren yerini yavaş yavaş İslam'ın Medine dönemindeki haline bırakmış ve nebevî bir form olan itikâf ibâdetine dönüşmüştür. Bu araştırmada yeni belgelerden istifade ile Gümüşhânevî'nin halvet uygulaması, halvete hangi bölgelerden kimlerin rağbet ettiği, hangi amaçlarla bu yolu tercih ettikleri, halvetten çıkanlardan beklentileri ve halvetin tarikat/din için etkileri araştırılmaya çalışılacaktır. Türkiye'de 1974 sonrası halvetin itikafa dönüşüm sürecine işaret edilecektir. Çalışmanın sonunda yeni elde edilen belgeler neşredilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ziyâiyye, Halvet, İtikaf, Dönüşüm

From I'tikaf to spiritual detachment (asceticism), from spiritual detachment (asceticism) to solitary spiritual retreat, from solitary spiritual retreat to I'tikaf: The solitary spiritual retreat transformation education method by the Ziyaiyye ecole

Hür Mahmut Yücer
Professor Dr. University of Health Sciences, Social Work Department. Istanbul Turkey
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Research Article

Arrival Date: 22.03.2020

Acceptance Date: 10.04.2020

Abstract

In general, seclusion (khalwah) is not known as an important term in Naksibendiyye. However, this point of view had been changed by Hâlid-i Bağdâdî, and it gained methodological importance through the use of Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî. This process of changes can be followed in the manuscripts which were acquired by the Gümüşhânevî Tekkes in Sultanahmet. Moreover, this methodological tendency has slowly returned to its initial state after 1974 and left its place to the seclusion (itikaf), a form of Sunnah practiced by the Prophet and his followers. With the help of new manuscripts which have been discovered recently, therefore, this article will focus closely upon the practice of khalwah in Gümüşhâneviyye, the disciples who are in khalwah and their locations, the reasons of their choice of khalwah, the expectations of Tariqah from the ones who have finished khalwah and the effects of khalwah on Tariqah followers and on society of Turkish. Change of the case will be pointed where after 1974 in Turkey. At the end of the article, the new manuscripts, which are translated from Arabic alphabet to Turkish alphabet, will be presented.

Keywords: Ziyaiyye, Uzlat (lifelong seclusion), khalwah (40 days long seclusion), change, itikâf (10 days long seclusion)

Giriş

Mutasavvıfların, mânevî yönlerini geliştirmek amacıyla belli bir zaman diliminde belli bir mekânda nâfile ibâdet, zikir ve tefekkürle meşgul olarak kalmalarına halvet denilmektedir. Belirli süre kırk gün olduğu için buna Arapça 'erbaîn', Farsça 'çile' de denilmektedir¹.

Mutasavvıflar, halvetin dinî hayat açısından önemini göstermek için Hz. Peygamber'in halvetten ve yalnızlıktan hoşlandığını, zaman zaman Mekke yakınındaki Hira mağarasına çekilip burada inziva hayatı yaşadığını ifade etmekte²; ıssız bir yerde Allah'ı zikredip gözü yaşaran kimsenin âhirette imtiyaz sahipleri arasında bulunacağına dikkat çekmektedirler³. Diğer yandan halvet ile kişi rûhî arınmasını (tasfiye) sağlayıp ilâhî ilhâmları alabilecek meziyetleri kazanabilecektir.⁴ İnsan mükemmel değildir. Sadece Yaratıcı mükemmeldir. İnsan ise kemâle ererek/olgunlaşarak yücelebilir. Halvet vasıtasıyla mânevî ilerlemesini hızlandıran veya tamamlayan kişiden halvet sonrası kendisi ve toplum için kâmil işler ve olgun davranışlar ortaya koyması beklenmektedir. Nitekim, her Peygamberin hayatında bir inziva dönemi bulunmaktadır. Bu inziva döneminin ortalama süresi ise Hz. Mûsâ'nın Tûr dağında kaldığı süre olan kırk gün olarak bilinmektedir.

Gazzâlî, halveteve inzivaya çekilmenin faydalarından bahisle insanın daha ihlâslı ibadet edeceğini, riya, gıybet ve yalan gibi günahlardan korunabileceğini, fitne ve fesattan uzak kalabileceğini, halkın eza ve cefasından kurtulabileceğini, halktan bir beklentisinin olmayacağını söylemektedir (1992: 579-602). Halvet,

1 Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinde mutasavvıflar daha çok halvet ve inzivâ için Kahire'de Mukattam dağı, Suriye'de Lükâm dağı, Beyrut'ta Lübnan dağları, Filistin'de Beytülmakdis dağı, Sînâ çölünde Tûr dağıni tercih ederken sonraki dönemlerde dergâhlar ve tekkelerde yapılan halvethâneler bu ihtiyacı gidermiştir. Halvet kavramının kaynakları için bk. H. Landolt. "Khalwa", El2 (İng.). IV, 990-991; S. Uludağ, 'Halvet', *DİA*, XV, 386,387.

² Buhârî, "Bedyi'l-vahy", 3; Müslîm, "îmân", 252; Uludağ, 'Halvet', *DİA*, XV, 386,387.

³ Buhârî, "Ezan", 36; Müslîm, "Zekât", 91; Uludağ, 'Halvet', *DİA*, XV, 386,387.

⁴ Sâlik, dış dünyaya ait bilgilerin göz ve kulak gibi duyu organlarından zihne gelmesini önlemek için tek başına karanlık bir odaya girer. Böyle bir yer bulamazsa bir örtüyle başını örterek dış dünya ile olan temasını keser. O zaman Hakk'ın hitabını işitir ve ilâhî tecellileri temaşa eder. Hz. Peygamber'e, "Ey örtünen" (el-Müzzemmil 73/1), "Ey bürünen" (el-Müddessir 74/1) şeklinde hitap edilmiş olması marifetin bu yolla elde edilebileceğini gösterir. Bu tür halvetin gayesi ruhu arındırmak suretiyle marifet ve keşfe hazırlanmaktır. Gazzâlî, halvete ve inzivaya çekilmenin faydalarını anlatırken bu durumda insanın daha çok ve daha ihlâslı ibadet

kişinin nefesine hâkim olması yanında, ilm-i ledün kapısını açan anahtarlardan, nefsin vesveselerinden kalbi korumanın en önemlilerinden biridir. Nefsin hoşlanmamasına rağmen halvete girip insanlardan uzaklaşan, başka ifadeyle alıştığı konumdan uzaklaşıp nefsinin Allah'a itaat için hapseden kimse, belli bir süre sonra bu uygulamadan zevk duymaya başlayacaktır (Sühreverdî, 1990: 264, 266).

Tasavvuf tarihçileri genelde tarikatları uyguladıkları eğitim metotlarına göre rûhânî ve nefsanî tarikatlar olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Rûhânî tarikatlar zikir, fikir, nâfile ibâdetlerle rûhânî özelliklerini geliştirerek kemâle ermeyi hedef edinirler. Nefsanî tarikatlar ise daha çok nefsin; oruç, riyâzât, uzlet, perhiz gibi bir takım dünyevi nimetlerden mahrum bırakarak terbiye ederler. Bu ayrıma göre Nakşibendîlik birinci grup rûhânî tarikatlar arasında, yani, öncelikle rûhunu geliştirmeye ağırlık verenler kategorisinde sayılmaktadır.⁵ Her ne kadar bir kısım kaynaklar Nakşibendîleri birinci gruptan saymış olsalar da tarikat tarihine biraz daha yakından bakınca bu durumu ayırt etmenin kolayca mümkün olmadığı görülür. Zira tarih içerisinde her iki yöntemin de dönemsel olarak veya bölgesel olarak uygulanageldiği görülmektedir. Zira, araştırmalara göre, her ne kadar Abdülhâlik Gücdüvânî ve Bahâeddin Nakşibend gibi kurucu pîrlerin cehrî zikir, sema, halvet gibi uygulamaları kabul etmeseler de bunları uygulayan Nakşibendî şeyhleri ve kollarının olduğu bir gerçektir.⁶

A. Halvetin Sosyo-Psikolojisi

Halvet yalnızlık ve inziva anlamlarını içermekte, sosyoloji ise toplumların, grupların, dünyevi mevzular üzerinden gerçekleşen sosyal ilişki biçimleriyle

edeceğini, riya, gıybet ve yalan gibi günahlardan korunabileceğini, fitne ve fesattan uzak kalabileceğini, halkın eza ve cefasından kurtulabileceğini, halktan bir beklentisinin olmayacağını söyler. Daha sonra da halvet hayatındaki sakıncalara dikkat çeker. Uludağ, 'Halvet', *DİA*, XV, 386,387. Ayrıca bak. Demirdaş, Öncel, "Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2012, cilt: XVI, sayı: 53, s. 131-142

⁵ Gümüşhânevî, hâl ve makamlarla ilgili düşüncelerini açıklarken insanların önünde iki yol bulunduğunu belirtir. Birincisi; ilk adımda Hakk'ı gören ve bununla amel edip buna sahip olanlar. İmam Şâzîlî ve Şâh-ı Nakşibend bu gruptandır. İkincisi; nefsi gören, Hakk'ın bunun üzerinde olduğunu bilip buna göre amel edenler. İmâm Gazzâlî ve Sühreverdî de bu gruba örnek olarak verilebilir. Birincilerin delili 'Sanki sen O'nu görüyorsun gibi Allah'a ibadet etmendir', ikincilerin delili ise 'Sen onu görmüyorsan da, O seni görüyor' dur. İkinci yoludakiler nefsin ilacı ile meşgul olup delil (bürhân) yolunu tutmaktadırlar. Bunun için de esasa ve saadete ulaşmak için halvet gerekir. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-Uşûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan 2007, s. 251.

⁶ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend, Hayatı, Görüşleri Tarîkati*, s.330-331.

ilgilenmektedir. Burada halvetin dünyevi değil dini imiş gibi düşünülmemesi aksine uygulayıcıları konu edilmelidir. Bu anlamda halvetin gurupla, cemaatle yapıldığı, sosyolojinin ise insan gruplarını, toplumları kendisine malzeme olarak seçtiği unutulmamalıdır. Küçük gruplar sosyolojisi bağlamında grubun incelenmeye değer en etkili motivasyon araçlarından biri halvet ibadetidir. İşte tam da burada belli bir amaçla bir araya gelen insanların, planlı bir birliktelik ve belirli hedefler doğrultusunda gerçekliklerini inşa etmeleri onları sosyolojinin göz ardı edemeyeceği unsur haline getirmektedir. Her tarikatın kendi halvet üsûlü vardır. Kendilerine göre bir nafîle ibadet planlaması, tekrar edilecek zikir sıralaması bulunmaktadır. Yine yenilecek yiyecek sıralaması veya günlük yapılacak/yapılmayacak işler listesi bulunmaktadır. İşte bütün bunlar, halvete katılanların sosyo-psikolojik özelliklerini tahlil etme imkânı çıkarmaktadır. “Halvet arkadaşlığı” kavramı, Türk dini hayatındaki “asker arkadaşı”, “hacı arkadaşı” gibi uzun yıllar sürecek köklü bir hafıza ve hatıra birikimine bunun üzerinden dostluk inşasına işaret etmektedir.

Halvete katılanlar, gönüllüler içerisinde grup önderi tarafından seçilmekte, grubun ise belirli bir tarikata mensup olduğu unutulmamalıdır. Gruba doğal olarak maddi-manevi özel eğitim yöntemleri uygulanmaktadır. Grubun mensupları aynı önder etrafında tekke, dergâh veya cami gibi dini bir mekânda bekleyecek (âkifün/âkifin) vakitlerini nafîle ibadet, zikir ve tefekkürle geçirecek, mümkün oldukça diğer insanlarla hatta kendi aralarında iletişim kurmayacaktır. Ancak beş vakit namaz için dışarıdan gelen diğer cami cemaatine katılarak birlikteliği farzlar üzerinden gerçekleştireceklerdir. Katılımcıların dini konularla ilgili bir bilgileri vardır. Ancak bu bilgilerini kendi gerçeklikleri üzerinden geliştirmek istemektedirler. Geliştirme yöntemi ibadet, taat, tatbikat dînî uygulamalar, buna bağlı sezgi (İşrak) ve ilham yoluyla olacaktır. Yani beklenen şey, dünyevi meşgalelerle yorulan, lekelenen kalbin sadeliğe, saflığa, gönül aydınlığına, iç huzuruna kavuşması ve hikmet sahibi olmasıdır. Zira Şemseddin Sivasî'nin dediği gibi gönül aynası temizlenirse, ilahi rahmet kapıları açılacak, cemâlullah oraya yansıyacaktır. Reel olarak da kırk gün ihlasla Allah'a kulluk edenin kalbinden diline hikmet pınarları akacak, dil en doğruya en yakın ve en kuşatıcı terminolojiyi ortaya koyacaktır. Artık onun susması gibi konuşması da ibadet sayılacaktır.

Müritler halvette buldukları süre içerisinde az uyuyarak, yemeğe az vakit ayırarak kendi aralarında konuşmayarak zamanlarını artırmaya çalışmaktadırlar. Arttırılan zaman yine daha fazla ibadet, zikir ve tefekküre tahsis edilecektir. Her ne kadar Allah'ın kulların fazla ibadetine ihtiyacı yoksa da kulların bir defa kabule şayan “Allah” kelimesi diyebilmek için binlerce kez bu tekrarı yapmaları gerekmektedir. Bu durumda tekke ve halvet bilgi üretim alanı ve zamanın adı olacaktır. Bilgiyi kendi gerçeklikleri üzerine bina edeceklerinden dolayı bu sanal değil, teorisi ve pratiği olan bir bilgi olacaktır. Sonuçta edinilen deneyim ile toplum içine çıkılacak onlara sivil/yaygın eğitim verilecek, dini ihtiyaçları karşılanacak, sağlıklı yönlendirmede bulunulabileceklerdir. Bu durumda halvet Gümüşhanevi dergâhı için, merkezde edinilen bilgi, görgü, dünyaya karşı takınılacak tavır ve motivasyonun ilgilileri tarafından taşraya taşınan bir hayat formudur.

Manevi huzura ve mutluluğa ulaştıracak yollardan biri uzlet, uzletin kısa formu diyebileceğimiz “itikaf” ibadetidir. İtikafta birey, dînî bilinç düzeyi yüksek, hayatın lüzumlu veya lüzumsuz şeylerinden Allah'a yönelme gayretiyle ibadete, zikre ve duaya sarılır. Bu da onun maneviyatını yükseltebilir ve dünyevi endişe ve kaygılarını giderebilir. İtikaf aynı zamanda modern çağda zühd pratiği olabilir. İnsan kalbi her durumda bir şeylere rağbet edip yönelme arzusu taşır. O bir şeyden yüz çevirdiği anda bile bir başka şeye yönelme meyline girer. İşte zühd, kalbin bu rağbetini doğru olması gereken doğru mecraya yönlendirme eylemidir. Din psikolojisi açısından olayı ele alan A. Canan Karakaş ise makalesinin sonunda itikaf ibadetinin manevi zekânın artmasında ve endişe şiddetinin azalmasında olumlu katkı sağladığını söylemektedir. O itikaf ile ilgili farklı çevrelere “Ramazan ayındaki vaaz ve hutbelerde itikaf hakkında bilgiler verilip topluma tavsiye edilebileceğini, Ortaöğretim düzeyinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Ramazan ve Oruç konularına itikaf eklenebileceğini, ilaç kullanmayı gerektirmeyen duygu durum bozuklukları yaşayan bireylere manevi danışman eşliğinde tavsiye edilebileceğini, Gençlik ve ileri gençlik evrelerini yaşayan bireylere daha az kaygılı ve daha mutlu bir hayat şansı yakalayabilmeleri adına itikaf tavsiye edilebileceğini, böylece itikafta bireylerin

önceliklerini sorgulama şansı bulabileğini söylemektedir.”⁷

B. Bir eğitim Yöntemi Olarak Nakşibendilikte Halvet

Yukarıda Nakşibendîlerin bir kısmının halveti kabul ederken diğer kısmının tasvip etmediğini, tarihsel süreçte iki türlü yöntemin tarikat uygulamaları içerisinde olageldiğini söylemiştik. Daha çok Nakşibendîliğin klasik dönemi olarak adlandırdığımız Abdülhâlik Gücdüvânî ile Bahâeddin Nakşibend arasındaki dönemde halvet genel anlamda değil, ‘*halvet der encümen*’ prensibi çerçevesinde ele alınmış, gönül uygulaması olarak uygulanmıştır. ‘*El kârda gönül yârda*’ şeklinde de özetleyebileceğimiz bu durum ‘*kişinin bedenlen toplum içerisindeyken kalben Allah ile beraber olması*’ şeklinde izah edilmiştir. Yani kişinin toplumdan uzakta (tecrid), yalnız yaşaması (tefrid) hoş karşılanmamış, toplum içerisinde, aynı sıkıntı ve kederleri yaşayıp aynı sevinçlere ortak olarak dinini yaşaması öğütlenmiştir.

Toplum içerisinde olmak bir eğitim metodu olarak sosyalleşmenin bir aracı olan sohbeti gerekli kılmaktadır. İkili veya gurup sohbeti iletişimin en üst formunu göstermekte ve bu en nihayetinde sohbetle eğitilen, yetiştirilen ve medenileştirilen bir zümreyi yani sahabeyi çağrıştırmaktadır. Zira sohbette dîni tasavvufî konuların konuşulmasıyla kendinden bilgice üstün kişilerden hastalıklarının tedavisini öğrenmekte, psikolojik tedavi/rehabilitasyon olmakta,⁸ mânevî yolculuğunda rehberlik hizmeti almaktadır.

Kişinin kendi nefsiyle uğraşmaktan ziyade toplumdan kopmadan, toplum içerisinde, ‘*halvet kapısının kapatılıp sohbet, ya da hizmet kapısının açılmasına*’ yönelik tavsiyeler daha çok zihinsel bilginin edinilmesi ve bu bilginin gerçekleştirilmesine yönelik, dışa dönük ahlâkî eğitim metodu olarak değerlendirilebilir. Dışa dönük eğitim metodu açık tebliğ müsaite bir ortamın ve ihtiyacın bulunmasından neşet edebilmektedir. Mesela bir taraftan ‘*şeyhlere hizmet nâfile ibâdetten üstün sayılırken*’ diğer taraftan Ubeydullah Ahrâr gibi bir Nakşibendî şeyhi, medresesinde tifoya yakalanan ve altını kirleten birçok hastaya bakabilmekte, onların elbiselerini bizzat yıkayabilmektedir. Yani hizmet kavramı, halka, hayvanlara, şeyhe ve en son şeyhin müridine hizmeti gibi çok aşamalı bir derinliğe

ulaşabilmektedir. Bu durumun grup asabiyeti/rûhu, cemaat şuuru, toplumsal bir benlik ve kimlik edinilmesine yönelik sonuçlar doğuracağı açıktır. Böyle bir yöntem, kuruluş dönemi tarikatlerinin genel karakteristiği olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan toplumsal yapı, eğilim ve yönelimler de bunda etkili olabilir. Bir yöntem olarak bu metodun örneklerine, İslam dîninin geldiği Mekke döneminde Hz. Peygamber’in çevresi ve ashabıyla ilgili uygulamalarında görmek mümkündür.

Kaynaklardan Bahâeddin Nakşibend’den sonraki bazı Nakşibendî şeyhlerinin halvet hususunda ikinci yolu özel önem vererek tercih ettiklerini göstermektedir. XIV. yüzyıl Nakşî kaynaklarında halvet konusuna özel bölümlerin ayrıldığı ve şartlarıyla beraber ayrıntılı olarak işlendiği görülmektedir. Ali Râmitenî’ye ait bir risâlede halvetin faydalarından bahsedilmiştir. Sa’deddin Kaşgârî’nin halveti bir eğitim metodu olarak kullandığı, kendisine intisab eden Muhammed Rûcî’nin mescidinde itikâf, ibâdet ve riyâzetle meşgul olduğu bilinmektedir.⁹ Bu konudaki bir rivâyete göre Ubeydullah Ahrâr’ın halîfelerinden Muhammed Kâdî Semerkandî, Taşkent’te halvete girince Nakşî geleneğini bozduğu gerekçesiyle şeyhine şikâyet edilmiştir. Şikâyetleri alan Ahrâr, ‘*maksat bir olduktan sonra usûllerin zaman ve zemine göre değişebileceğini*’ söyleyerek halîfesinin halvet uygulamasına karşı çıkmamıştır.¹⁰

Bütün bunlardan halvetin Nakşîlikte aynen sohbet ve hizmet gibi bir eğitim metodu olarak uygulandığını göstermektedir. Peki ne zaman ve hangi durumlarda? Bu uygulamaların temel kaynağını da Hz. Peygamber’in Medine dönemi uygulamalarına dayandırabiliriz. Diğer taraftan halvet uygulamaları müntesiplerin zihinsel kaos yanında toplumsal sıkıntı, çatışma ve karmaşaya karşı hatta resmi teori ve ideolojiye karşı bir sığınışı ifade ettiği düşünülebilir. Olağanüstü zaman ve koşulların hedefler için olağanüstü yoğunlaşmayı gerektirdiği söylenebilir. Yani burada bir metodun terk edilip diğerine geçiş değil her iki metodun da kullanılmaya başladığı görülebilir. Hatta Nakşibendî-Hâlîdîlerin halvet ve riyâzâtı diğer işleri için bir dayanak ve destek noktası edindikleri de düşünülebilir. Hâlîdîliğin çıktığı ve yayıldığı Kuzey Irak bölgesinde o dönemde Kâdirilik

⁷ Karakaş, Ahmet Canan, “İtikâfın Manevî Zekâ, Dîni Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi”, APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research, 2019, cilt: III, sayı: 1, s. 1-12

⁸ Gücdüvânî’nin, ‘gafil insanlarla sohbet temekten, aslandan kaçarak gibi kaçınılması’, Ali Râmitenî’nin, ‘iyi arkadaş, iyi işten daha

önemlidir’ gibi tavsiyeleri bu tür yönlendirmelere örnek olarak verilebilir. Tosun, a.g.e., 322.

⁹ Bu konudaki kaynaklar ve tartışmalar için bk. Tosun a.g.e., s.330-332.

¹⁰ Tosun a.g.e., s.330-332.

ve buna bağlı olarak medrese geleneği oldukça yaygındır. Yani yeni metotların diğer birikim üzerinden yürümesi hatta diğer gelenekleri geliştirmesi çok daha doğal ve normal bir yöntem olarak ortaya çıkabilir. Bu anlamda Ziyaiyye halifelerinin Osmanlı'nın tam da çekilme döneminde Rumeli köy ve kasabaları, dini bilgi düzeyi ve dini duyguların gelişmesi açısından Karadeniz sahil şehirleri ile Kütahya Afyon gibi Anadolu vilayetleri dikkatleri çekmektedir.

Diğer taraftan halvet sebebiyle farklı bölgelerden gelen müridlerin tek çatı altında toplanması, aynı kaptan yemesi, aynı şeyh efendinin gözetiminde, belli sayıdaki evrâd ve ezkârı ifâ etmesi, aynı mânevî ortamda, aynı dînî bilgileri alıp pratikleri uygulamaları, onları birbirleriyle psikolojik olarak aynileştirirken, diğer gruplardan ve diğer tarikat müntesiplerden farklılaştırmış olmalıdır. Halvet sonrası memleketlerine veya bölgelerine dönen eğitilmiş müntesipler aynı metotlarla tarikatlarını neşrecekler, olumsuzluklar karşısında aynı tepkiyi göstereceklerdir. Yine merkezden giden tavsiye ve yönlendirmeler onlar vasıtasıyla alt tabakalara iletilecektir.

C. Ziyâiyye'de Halvet

Gümüşhânevî'nin Hâlidîyye usulü İstanbul kültürü ve İstanbul medrese geleneğine dayanan bir ortamda doğmuştur. Ekolün halvete önem verdiği çok sayıdaki belgeden ve 1974'lü yıllara kadar devam eden aynı metodun takipçilerinin anlattıklarından anlaşılmaktadır. Kol başı kabul edilen Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî¹¹, istekli müridleri içerisinde bir seçim yaparak tekkesinde¹² yılda iki defa halvet uygulamasını gerçekleştirmektedir. Katılmak isteyenler Recep ve Zilhicce aylarında halvete girmektedirler. Tekke metrukâtından anlaşılacağına göre Recep ayındaki halvet üç ayların ilki

olan Receb'in ilk Cuma gecesi (Regâib Kandili) başlamakta ve kırk gün sürmektedir. Zilhicce ayındaki halvet, Fecr Sûresinde '*on gün ve geceye yemin olsun ki*' ifadesi ile kudsiyet ve önemine vurgu yapılan Zilhicce'nin ilk on gününe tekabül eden günlerde yapılmakta, arife günü akşamı sona ermektedir. Aslında bu tam bir halvet değil Ramazan itikâfı gibi on günlük bir inziva ve ibadet hayatıdır. Recep ayındaki tam halvetten yaklaşık üç buçuk ay sonra icra edilmektedir.

Halvetsiz vüsûl ve likâ olmayacağını söyleyen Gümüşhânevî bu kanaatini Hz. Peygamber'in Hirâ mağarasında halvete çekilmesi ve bu mağarada iken ilk vahiy alması ile delillendirmektedir. Yani nasıl yalnızken Hz. Peygamber'e vahiy gelmişse, ancak halvet halinde ilham gelebileceğine işaret etmektedir.¹³ Gümüşhânevî, tarîkatin sekiz temeli olduğunu sayarken ikinci sırada 'halvet'i zikreder.¹⁴ Halvetin temel bir gereksinim olduğuna da Hz. İbrahim'in inzivaya çekilirken söylediği '*Sizi ve Allah'tan başka taptıklarımızı terk ediyor ve Rabb'ime ibadet ediyorum. Rabbime ibadet etmekle de mutsuz olmayacağımı umuyorum*' (Meryem 19/48) âyetini delil getirir. Nitekim ashâb-ı suffenin yolu da bu şekildedir.¹⁵

Gümüşhânevî halvet için yirmi beş şart saymaktadır. Dikkat edilirse bu şartların dört tanesi halvete giriş ve halvet esnasında niyeti tashih etmekle ilgili, diğerleri de bütün zamanını kontrol altında tutmakla bağlantılıdır. Bunlar şöyledir:

1. Niyet ve ihlâsın sadece Allah rızası için olması.
2. Halvete girmek için şeyhten izin alınması.
3. Önce şeyhin girmesi, iki rekât namaz kılıp müridi için dua etmesi,
4. Halvet mekânına camiye girer gibi besmele ve sağ ayakla girilmesi,
5. Kerâmet edinme niyeti taşınmaması,

¹¹ Her ne kadar Nakşibendîlikte kol veya şube kavramı olmasa da Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî ile birlikte halifelerinin temsil ettiği yola 'Ziyâiyye' ismi verilmiştir. Bu isimlendirmenin Hasan Hilmi Kastamonî döneminde belirginleşmeye başladığı anlaşılmaktadır. Zira gerek Mısır'da basılan kitaplarda gerekse İstanbul'da basılan 'ders tarifi', 'silsilenâme' evraklarında Hâlidîyye-i Ziyâiyye isimlendirmesi görülmektedir. İrfan Gündüz, Gümüşhânevî'nin tarikat icâzeti yanında hadis ilminden icâzet vermesi ve kendine has bir ulemâ zümresi oluşturması nedeniyle '*bir kol tesis edebilecek kadar geniş bir nüfuzla sahip*' olduğunu zikreder. Zâhidü'l-Kevseri'yi Mısır'da Ziyâiyye'nin bir temsilcisi olarak gösterir ve çalışmasında muhtelif yerlerinde bu isimlendirmeyi kullanır. İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin*, İstanbul 1984, s. 5,85, 140,164,250.

¹² Gümüşhânevî Dergâhı, tekke ve zâviyelerin kapatılma kanunu ile 1925 tarihinde kapatılmış, cami 1942 senesine kadar ibadethane olarak kullanılmıştır. Bu tarihten sonra 'kadro harici camiler' arasında

katılan tekke binaları, bir müddet İstanbul valiliği jandarmalarının yatakhane ve elbise deposu olarak kullanılmış, sonra Anıtlar Yüksek Kurulu'nun 'korunması gerekli eserler' kapsamına girmesine rağmen 1957 yılında yol yapımı gerekçesiyle yıkılarak arsası üzerine Defterdarlık binası inşa edilmiştir. M. Baha Tanman, "*Gümüşhânevî Tekkesi*", *DİA*, c.XIV, İstanbul 1996, ss.277-278.; Yılmaz, *Dünden Bugüne Gümüşhânevî Mektebi*, ss.59-60.

¹³ Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Lübnan 2007, s. 251.

¹⁴ Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 255. Tarîkatin ona göre temelleri şunlardır: Oruç, halvet, devamlı abdestli olmak, iyilik, râbîta, şüphe ve itirazı terk, kalp ve dil ile zikir, fazla yememek ve konuşmamak.

¹⁵ Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 257. 'Halvet, safvet ehlinin sıfatıdır. Uzlet ise vuslata işaretir. Mürid için ilk halinde kendi cinsinden ayrı kalmak gerekir. Sona geldiğinde ise, onun ünsü ile tahakkuk etmek için halvet gerekir.' A.g.e., s.257.

6. Karanlık ve boş bir mekân seçilmesi, sürekli abdestli olunması,
7. Halvet esnasında daima murakabe halinin tercih edilmesi, duvara veya başka bir mekâna yaslanılmaması,
8. Allah'ı görür gibi zikre devam edilmesi,
9. Oruç tutulması,
10. Halvete insanların şerrinden kaçmak için değil insanlar kendi şerrinden kurtulsun niyetiyle girilmesi,
11. Halvette, dünya, nefis, arzu ve şeytana karşı dikkatli olunması,
12. Halvet esnasında şeyhinin dışında kimse ile konuşmaması,
13. Halvette ses ve gürültüden uzak olunması,
14. Namaza çıkıldığında baş ve boyunun kapalı olunması ve kimse ile konuşulmaması,
15. Cuma ve cemaate dikkat edilmesi,
16. Kalbini her türlü şüphelerden temizlenilmesi,
17. Çok uyku uyunmaması, uykuya abdestli gidilmesi,
18. Her şeyde orta yolun takip edilmesi,
19. Halvette fazla sohbet edilmemesi ve fazla ziyaretçi kabul edilmemesi,
20. Kalp ve ruh zikirlerine önem verilmesi,
21. Uykuda veya uyanırken gördüğü her şeyi şeyhine arz edilmesi
22. Rabıtaya devam ve dikkat edilmesi,
23. Tevbe ve istiğfara devam edilmesi,
24. Günleri saymakla meşgul olunmaması,
25. Şeyhinden gelen feyzi, Hz. Peygamberden, Hz. Peygamber'den gelen feyizleri de Allah'tan bilinmesi.¹⁶

Gümüşhânevîlikte halvetin yapılması için merkez-mekân şartı değil de yaptıracak yetkili halife şartı arandığı için Osmanlı coğrafyasına yayılan halifeler vasıtasıyla onların bulunduğu her bölgede yapılabilmektedir. Bu bazen özel tekke-hankâh olduğu gibi dini ilimlerin tahsil edildiği bir medrese bir kütüphâne veya bir cami olabilmektedir.

D. Belgelerin Niteliği ve Önemi

¹⁶ Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 252-256.

¹⁷ Mahmut Esad Coşan Araştırma Merkezinde, Mustafa Fevzi Efendi (1926) ve kendisinden hilâfet alarak sırasıyla posta geçen Hasîb Efendi (1949), Aziz Efendi (1952) ve Mehmed Zâhid Kotku (1980) dönemlerine ait halvet listeleri bulunabilmektedir. Ancak Anadolu'da dağınık halde bulunan metrûkâtın merkez içerisinde toplanma çalışması devam ettiği, gelenlerin tasnifi tamamlanmadığı, tamamlananları neşretmenin bu çalışmanın hacmini kabartacağı için şimdilik zikredememekteyiz. Mehmed Zâhid Kotku'dan sonra bu camia halvetten ziyâde itikâf ibâdetine yönelmiştir. Tarikatın temsilcisi Mahmud Es'ad Coşan müridlerinin kendisinden halvet

Gümüşhânevî dergâhından intikal eden tekke metrûkâtı bir süre farklı ellerde ve mekanlarda muhafaza edildikten sonra günümüzde Mahmut Es'ad Coşan Vakfı Araştırma Merkezine intikal etmiş durumdadır. Bu metrûkat içerisinde tekke vakfiyeleri, Anadolu'da kurulan kütüphanelere ait vakfiyeler, İstanbul'dan gönderilen kitap bağışları, nakdî yardımlar, şeyh inhâları, postnişinlere ait özel defterler, kenarlarına şahsî notlar düşülmüş ders ve hadis kitapları, başta Gümüşhânevi olmak üzere bazı şeyh efendilere ait post, baston, mütteka, gömlek, nalın, rahle gibi kişisel eşyalar bulunmaktadır. Şurası bir gerçektir ki Gümüşhânevî dergâhına ait tarikat hurdesinin büyük bir çoğunluğu halen özel ellerde Anadolu'da dağınık bir vaziyette bulunmaktadır. Zira gerek kurulan kütüphaneler gerekse buralara yapılan bağışlar o dönemki halifelerin günümüzdeki nesillerine kısmen de olsa ulaşabilmiştir. Yaptığımız araştırmalarda şu ana kadar bildiğimiz Gümüşhânevî'nin dört vakıf kütüphânesi dışında çok sayıda halife veya dervişine bağışlarda bulunarak bunların okunmasını ve okutulmasını şart koşmuş olmasıdır. Biz bu eşyalar içerisinde sadece halvete girenlerin isimlerinin kayıtlı olduğu belgeleri incelemeye, akademik hayatın dikkatine sunmaya çalışacağız.

1. Burada sunacağımız belgelerin en eskisi 1291/1874 tarihli, en sonuncusu ise 9 Ramazan 1338/9 Nisan 1920 tarihidir. Bu tarihler Gümüşhânevî'den sonra postnişin olan, [Ömer Ziyâüddîn Dağstânî](#) (1920) dönemlerini kapsamaktadır. Zikredilen dönemlere ait tarikat halifeleri ve dervişlerinden günümüze intikal eden nesiller elinde birçok liste bulunabilmektedir.¹⁷ Meselâ İsmâil Kara'nın neşrettiği Vardalı Osman Niyâzî Efendi'nin (v.1327/1909) hayatı ile ilgili bir çalışmada¹⁸, Şeyh Efendi'nin kendi medresesinde, vefatına kadar aralıksız 14 yıl halvet açtığı, bu halvetlere Erzurum, Bayburt başta olmak üzere Tekirdağ ve Adapazarı gibi bölgelerden

açması talebine karşılık, hizmeti tavsiye etmiş 'kardeşlerimiz dergide (*İslam Dergisi*) her gün bir halvet çıkartıyor' diyerek onları basın-yayın ve aktif vakıf hizmetlerine yönlendirmiştir. Bir başka seferinde halvet ibadetinin çok faziletli olduğunun zikredilmesi üzerine 'dört Ramazan itikâfının bir halvet yerine geçeceğini' söyleyerek tarikatındaki geleneksel metot yerine sünnet temelli bir ibâdete teşvik etmiştir. (www.İskenderpasa.com/makaleler/itikaf) (10/07/2008) Kendisine yapılan geleneğin terk edildiği eleştirisine ise Gücdüvânî ve Şâh-ı Nakşbend dönemini örnek göstermiştir.

¹⁸ İsmâil Kara, *Gümüşhânevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyâzî Efendi ve Güneyce-Rize'deki Tekkesi*, İstanbul 2004, ss.37-44.

gelip katılanların olduğu anlaşılmaktadır. Aynı çalışmada verilen bir listede, Şeyh Efendî'nin vefatından bir yıl önceki halvete (1326/1908) çoğunluğu Of havzasından 86 kişinin iştirak ettiği görülmektedir. Yine Oflu Yusuf Şevki Efendî'nin kendine intisap edenlerin isimlerini kaydettiği özel defterinde çok sayıda halvete girenlere ait liste yer almaktadır.¹⁹

2. İncelemeye tabi tuttuğumuz belgelerden, tekkede 46 yıl boyunca halvete girenlerin sayısı, mesleği, kültür ve bilgi birikimi hakkında genel bir bilgi sahibi olunabilmektedir. Belgelerin en önemli özelliği sadece bir isim listesi sunmamasıdır. Bunun yanında halvete gelenlerin hangi amaç ve niyetle geldiği, halvet çıkışı gaye ve hedeflerinin sorulması, verdikleri cevapların kaydedilmiş olmasıdır. Bu bize iki şeyi göstermektedir: Birincisi gelenlerin niyeti, niyetlerinin yazıya geçirilmesi, niyet tashîhi, halvet sonrası çıkışta kendisi ve toplum için ne yapacağı ne tür katkılarının olacağı ikincisi oluşturulan listenin bir programlama yapmaya imkân vermesi, kırk günlük manevî eğitim sonrası yetişecek insanların Osmanlı coğrafyasında, hangi bölgelerde sivil, yaygın eğitim programı üstleneceklerini göstermesidir. Belgelerin tutuluş şekline göre önce tek kalemde katılımcı listesi oluşturulmuş, sonra bu liste halvetnişînlere dağıtılarak isimlerinin karşısına hedef ve amaçlarını yazmaları istenmiştir. Yazılan cevapların bazıları nezih bir hat ile yazıldığı için okunaklı, bazıları da farklı el yazıları nedeniyle zor okunabilmektedir. Halvetnişînlerin kendi el yazıları ile bu listeyi doldurmaları, söz ve ahidleşmeyi ifade etmektedir. Bundan sonraki hayatlarında niyetlerine bağlılık hususunda genel geçer, söylenilir ve unutulur türden değil, hedefi olan vurgulu bir niyeti ifade ettiği anlaşılmaktadır. Katılımcıların amaç ve hedefle ilgili soruya genelde Allah, Peygamber ve hoca efendinin rızasını tahsil için emre hazır

olduklarını beyan etmeleri bu gönüllülüğü göstermektedir. Diğer taraftan çoğunluğunun başta Balkanlar ve Rumeli olmak üzere Anadolu'nun herhangi bir vilayetinde medrese açmak, Allah rızası için talebe okutmak, talebeye hizmet etmek, hatm-i hâceye devam etmek, Mekke, Medine'yi ziyaret etmek gibi amaçları bunları takip etmektedir. Yazıya geçirilmiş olan bu niyetlerde halvetlerin bir inzivâ hayatını tercih etme veya toplumdaki kaçış görülmemektedir. Aksine topluma daha iyi, planlı ve programlı hizmet götürebilmek için hazırlık yapma, bir nevi yönetim organizasyonuna yardımcı unsur olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

3. Recep ayında yapılan halvetten sonra bazı müderris, imam ve vaizlerin Ramazan ayında cerre²⁰ çıktıkları görülmektedir. Bu durumda halvet sebebiyle Recep ayını İstanbul'da geçiren katılımcıların buradan aldıkları izinle farklı vilayetlere yıllık nafakalarını temin etme ve öğrendiklerini halkla paylaşmak için iyi bir fırsata dönüştürmüş oldukları da düşünülebilir.
4. Belgelerin ekserisinin merkez âsitânedeki tutulduğu anlaşıldığı gibi birkaç tanesinin de Afyon ve Trabzon/Of gibi şehirlerde yapılan halvetler esnasında tutulduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu Of, (Çoğunluğu Holaysa Köyünden), Taraklı, Sürmene ve Trabzon havalisinden olduğu hemen hissedilmekle birlikte Bosna, Tepedelen, Şumnu, Gümölcine, Pirlepe, Kalkandelen, Drama, Yenipazar, Köstence, Dağistan, Kırım, Kazan, Batum, Şam, Kastamonu, Kayseri, Amasya, Samsun, Sinop, Ünye, Bafra, Akcaabad, Gümüşhâne, Eğin (Erzincan), Erzurum, Burdur, Keskin, Nevşehir, Ürgüp, Niğde, Harput, Arapkir, Kayseri, Ankara, Ulaş, Nallıhan, Çankırı, Çerkeş, Sungurlu, Safranbolu, Düzce, Boyabad, Ereğli, Bolu, Geyve, Hendek, Karamürsel, Bayramiç, Gönen, Emet, Göynük, Tekirdağ, Kırklareli, Lüleburgaz, Tarsus, Demirci gibi çok çeşitli il ve ilçelerden gelmiş

¹⁹ Yücer, Hür Mahmut. "Ofly Yusuf Şevki Efendi ve Doğu Karadeniz Bölgesindeki Tesirleri", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumunu Bildiriler Kitabı*, 2016, cilt: I, s. 103-118

²⁰ Osmanlı döneminde medrese talebelerinin genelde Ramazan olmak üzere üç aylarda cami imamlığı yapmak, halka vaaz etmek, onların dini bilgi ve ibadet ihtiyaçlarını karşılamak, karşılığında kışın medresenin yiyecek ihtiyaçlarını verdiklerinden temin etmek için köy ve kırsal bölgelere dağılmalarına denilir.

olmalarıdır. Bu farklılıkların belgelerin diline de yansıdığı görülmektedir. Belgelerin çoğunluğu Türkçe olmakla birlikte bazıları Arapça yazılmıştır. Bazıları ise yazı diline kendi yöresel şivelerini aktardıkları, bazen kelimeleri kısaltıp hafzederek bazen de teferruatlıca yazdıkları görülmektedir. Buna örnek olarak Kazan'dan ve Ege bölgesinden gelenlerin yazılarını örnek verebiliriz.

5. Katılımcıların ekserisi müderris olmakla birlikte içlerinde imam, müezzin, hatip gibi dinî ilimlerle işigal edenler, esnaf, sanatkâr ve az da olsa çiftçinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat siyasal inkırazların geleceği bir sonraki dönemde bu âlim ve müderrisler hakikaten bölgenin dini olduğu kadar sosyal ve siyasal hareketlerinde de büyük rol oynayacaklardır. Mesela bunlardan 1917'de Rusya Müslümanları Müftüsü seçilen ve birçok eser kaleme alan Alimcan Barûdî²¹, Bolvadin'de bir medrese ve kütüphane kurarak 1950'li yıllara kadar eğitime devam eden Yörükzâde Ahmed Efendi²², *Zübdetü'l-akâid ve Nühbetü'l-fevâid* isimli eserin mütercimi²³ Sungurlulu Hacı Hasan b. Ömer, Ordu bölgesinde 16 civarında medrese açılmasına önderlik eden Ünyeli Yusuf Bahri Efendi²⁴ (1921), Oflu Ferşad Efendi gibi önemli şahıslar bu dönemde halvete katılanlar arasında görülmektedir.
6. Belgelerden anlaşılacağı üzere halvetlerin ortalama olarak 10-30 kişiden oluştuğu görülecektir. Bunun istisnası 1429 nolu belgedir. Bu belgede 28'i halifelerden olmak üzere toplam 100 kişi ismi bulunmaktadır. Ancak belgenin tarihi ve halvetin nerede yapıldığına dair bir bilgi mevcut değildir. Küçük gurupların bazılarında iki halife nezâret ederken bazılarında dört hatta beş halifenin nezâret ettiği anlaşılmaktadır. Hiçbir belgede ne Gümüşhânevî ismi ne de daha sonraki postnişîn isimleri yer almamaktadır.
7. Halvete katılanların yiyecekleri hayırseverler tarafından önceden temin edilmektedir.

Alınan yiyecekler arasında ekmek, prinç ve et görülmektedir. Prinçten çorba ve etli pilav yapılmaktadır. Verilen ekmek ve yiyecekler çok az seviyede başlamakta ilerleyen günlerde düzenli olarak artırılmaktadır. Meselâ 6 Mayıs 1884 tarihli belgede, halvetin birinci günü sahurda 6 kıyye ekmek verilirken, ikinci gün 10.5, yirmi birinci gün 11.5, otuz birinci gün 15.5, otuz ikinci gün 16 kıyye verildiği ve bu seviye ile kırk günün tamamlandığı anlaşılmaktadır. Birçok belgede de bu kademeli yükseliş izlenebilmektedir.

8. Gider listesinde aydınlanma için gaz, ısınma için kömür ve yemek için tuz parası gibi giderler de bulunmaktadır.
9. Belgelerden bazı katılımcıların halvetin ortasında gruba katıldığı görülmektedir. Bunların durumları isimlerinin hemen yanına 'nısf' (yarım) şeklinde yazılmıştır. Bazı belgelerde ise halvetin yarısına katılanların isimleri belgenin altına topluca yazılmıştır. Kırk gün halvetin sonunda eksik günlerin tamamlanabilmesi ve telafi edilebilmesi amacıyla dört veya beş gün halvetin yapıldığı anlaşılmaktadır.
10. Bazı isimlerin başında 'ha harfi' (H.) veya 've harfi' (v.) bulunmaktadır. Bunlar o şahısların halife veya vekil olduğunu göstermektedir. 1426 nolu 1911 tarihli belgede ise halvete girenlerin tamamı halifelerden müteşekkil olup isimlerinin karşısına kaçar defa halvete girdikleri yazılmıştır.
11. Bazı belgeler cetvelle çizilerek halvete gelenlerin memleket ve halvet sonrası hedefleri ile ilgili ayrı kolonlarda bilgiler verilmiştir. Belge başlarındaki sıra numaralarını kendimiz verdik. Bazı okunamayan veya anlaşılamayan köy ve mekân isimleri karşısına soru işareti koyduk.
12. Bazı halifeler, halvete katılanlara hilâfet vermiştir. Ancak 9862 nolu belgeden anlaşıldığına göre halvete katılmak hilâfet için yeterli şart değildir. Belgenin yazarı her ne kadar belgeden anlaşılmasa da kendisinin

²¹ Alimcan Efendi için bk. A. Battal Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından Alimcan Barudî*, İstanbul 1958, s. 7-35; TDV *Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c.2, s.463-464; Doç. Dr. Mehmet Saray, *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmâil Bey*, Ankara 1987, s. 61,94; *Sûfi ve Komiser-Rusya'da İslâm Tarikatları*, A. Bennigsen, tercüme: O.Türer, Ankara 1988, s. 123; Dr. İrfan Gündüz,

Gümüştanevî Ahmed Ziyaüddin ve Halidiyye Tarikatı, İstanbul 1984, s. 157-158

²² Hayatı için bk. H. Hilmi Özdemir, *Bolvadinli Yörükzâde Ahmed Fevzi Efendi*, Ankara 2007.

²³ İbrahim Hattı Litoğrafya Destgâhu 1281/1864 İstanbul.

²⁴ Mehmet Karayalman, *Ünyeli Taşlızâde Hacı Yusuf Bahri Efendi*, Dila Yay., 2011

Gümüşhânevî ve Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'den elde ettiği usulü delil olarak zikretmesine bakılarak onun Safranbolulu İsmâil Necâti Efendi olması kuvvetle muhtemeldir. Sonuçta bu yazıda, halvete katılanlar veya çıkanlar, evrâd ve zikirle iştil edenler engellenmemekle beraber halifelik görevinin verilmemesi, hilâfete istidatlı olanların merkeze/kendisine bildirilmesini istemiştir.

E. İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Dönüşüm ve Sonuç

Tasavvuf tarihinde halvete delil olarak daha çok önceki peygamberlerin uygulamaları örnek gösterilir. Buna göre Allah, Hz. Musa ile konuşmak için manevi bir hazırlık evresi olarak 40 günlük süre tayin etmiştir. (Araf 7/142.) Yine Hz. Musa (a.s.)'nın, Medyen'de Hz. Şuayb (a.s.)'ın yanında kaldığı müddetçe muhtelif çile/erbain çıkartmış (Pakalın, 1971: 713), Dâvud (a.s.) bir hataya dûçar olduğu zaman Rabb'ından kendisine mağfiret ulaşıncaya kadar kırk gün kırk gece secdeye kapanmayı adet edinmiştir (Sühreverdi, 1990: 279). Zira tevbede ve duada ısrar kabul edilme şartlarından sayılmıştır. Hz. Peygamber de peygamberlik öncesi Hira mağarasında uzlet hayatı geçirmiştir. Peygamberlik geldikten sonraki 13 yıllık meşakkatli Mekke dönemi hayatında tevhid ve tebliğ ile meşgul olmuştur. Medine'ye hicret ettikten iki sene sonra Oruç'un farz kılınması ile birlikte Ramazan ayının son on günü itikafa girmeye başlamış, bu on günlük sürede inzal olunan Kur'an'ı Cebrail ile birlikte mukabele etmiştir. Hatta son Ramazan ayında bu mukabele işi yirmi güne çıkarak iki defa gerçekleşmiştir.

Gerek Yahudiler gerekse Hristiyan din adamları ve azizleri Allah'a yakınlaşacakları tasavvuru ile yerleşim yerlerinden uzakta, dünyevi şeylere ve kadına/cinselliğe mesafe koyarak dağ başlarında savmea ve manastırlara çekilmişlerdir. Böylece müstakil bir ruhban sınıfı oluşmuştur. Ancak mutlak uzlet hayatıyla Allah'a yakınlaşma usulü Kur'an-ı Kerim'de dünya nimetlerinden ölçülü bir şekilde faydalanmanın tavsiye edilmesi (bk. el-A'râf 7/33; el-Kasas 28/77), kendisini âhirete hasredeceğini söyleyen ashabı uyurarak "İslamda ruhbanlığın olmadığını" belirten Hz. Peygamber'in emri ile terkedilerek bir dengeye oturmuştur. Yine de tabiiin ve etbauttabiin

döneminde gerek siyasi çekişmelerden kaçmak isteyen gerekse fetihlerle gelen şehirleşme ve zenginleşmeye bir aksülamel olarak badiyeye çekilen kimseler olmuştur. Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinde mutasavvıflar daha çok halvet ve inzivâ için Kahire'de Mukattam dağı, Suriye'de Lükâm dağı, Beyrut'ta Lübnan dağları, Filistin'de Beytülmakdis dağı, Sînâ çölünde Tûr dağı tercih ettiği görülür.²⁵ Ancak tanınmış sûfilerden Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'dan (ö. 440/1049) sonra erbain/çile/halvet/ tasavvufî hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.²⁶

Şehirleşmenin artması, tekke ve dergahların merkezlerde kurulmasıyla birlikte halvet ibadeti de kurallaşmış, hatta Halvetiyye tarikatı sadece bu nafile ibadet üzerinden kendini tanımlamıştır. Yukarıda Nakşibendiye'nin ilk dönemlerinde bu yöntemi benimsemediğini, daha geç tarihlerde bir eğitim usulü olarak uygulamaya başladığını söylemiştik. Halvet usulüne en fazla önem veren tarikatlardan bir diğeri de Mevlevilik'tir. Mevlevilerin süreli ve düzenli çileleri genellikle bin bir gün sürmektedir. Ancak aşırı çileci uygulamalar zâhir ulemâsının yanı sıra sûfiler tarafından da eleştirilmiştir.²⁷ Çile insanın nefesine hâkim olması, kendisini disiplin altına sokması, ruh temizliği, kalp huzuru, keşfin açılması ve keramet sahibi olunması gibi değişik ahlâkî ve tasavvufî gayeler için yapılmaktadır. Önde gelen bazı sûfiler keşf ve keramet sahibi olmak için çile çıkarmanın doğru olmadığı görüşündedirler. Nitekim Şehâbeddin es-Sühreverdi çileden asıl maksadın dinin selâmeti, ihlâslı amel ve nefsin denetim altında tutulması olduğunu belirterek keşf ve keramet sahibi olmak için çile çıkarıcıları eleştirmişlerdir.²⁸

Cumhuriyetle birlikte tekkeler kapatılıp tarikat faaliyetleri yasaklanınca Anadolu insanı bu eğitim yöntemini daha özel mekanlarda kısmen devam ettirebilmişlerdir. En son sistematik çile çıkarıcılardan birisi Tahiru'l-Mevlevi (1951)dir. Gerek Halvetiler arasında gerekse diğer tarikat müntesipleri arasında da düzenli halvet açma ve müridlerini yetiştirme usulü 1990'li yıllara doğru iyice azalmış ve tükenme durumuna gelmiştir.

İskenderpaşa camiinde Ziyâiyye ekolünü sürdüren Mehmed Zahid Kotku da 1974 yılına kadar her yıl düzenli olarak halvet açmış ve müridleri için bu usulü uygulamıştır. O tarihe kadar hemen birçok tarikata

²⁵ bk. H. Landolt. "Khalwa", El2 (İng.). IV, 990-991; S. Uludağ, *ayrı makale*.

²⁶ Selçuk Eraydın, "Çile", *DİA*, c.VIII, 315-316

²⁷ Serrâc, el-Luma, s. 529. Geniş bilgi için bk. Yakup Şafak, "Mevlevilik Yolu ve Çile Adabı" <https://semazen.net/mevlevilik-yolu-ve-cile-adabi/>

²⁸ Sühreverdi, 'Avârifü'l-ma'ârif, s. 311.

müntesip şeyhlerin müridlerini halvet için Zahid Kotku'ya gönderirken Kotku'nun "Halvet de şöhret meydana geliyor", "itikaf ise şöhret olmadığını" söyleyerek terk etmiş ve bütün müntesiplerini halvet yerine itikâf ibâdetine yönelmiştir.²⁹ Öyle anlaşılıyor ki bazı kimseler bu uygulamayı kullanarak cemaat ve toplum içerisinde imtiyaz elde etmeye çabalamaktadırlar. Ya da imtiyazın gelenekleşerek asıl yerini alan bu ritüelde zannetmektedirler. Buna karşılık o âdetleşerek şan ve şöhrete sebep olan bu uygulama yerine etrafındakileri Hz. Peygamber'in ibâdet uygulamasına, aslî ruhuna irca ettirmektedir. Sünnet olan ibadetlere ise riyâ karışamaz.

Nitekim sonraki yıllarda Mahmud Es'ad Coşan, halvete katılıp katılmadığını soran çok kere halvete katılmış eski bir müride "ilkokul yıllarında" katıldığını, yetiştirici bir ibadet olarak "ilkokul dersleri" seviyesinde olduğu cevabını vermiştir. Yine müridlerinin kendisinden halvet açması talebine karşılık, hizmeti tavsiye etmiş 'kardeşlerimiz dergide (İslam Dergisi) her gün bir halvet çıkartıyor' diyerek onları basın-yayın ve vakıf hizmetleri gibi ferdi değil toplumsal sorumluluklara yönlendirerek, "fedakarlıkta, sosyal hayatta, işte ve üretimde terbiyeyi" önclemiştir. Bir başka seferinde halvet ibadetinin çok faziletli olduğunun zikredilmesi üzerine "dört Ramazan itikâfının bir halvet yerine geçeceğini" söyleyerek tarîkattaki geleneksel son dönem metotları yerine ibâdetin sünnetteki formuna teşvik etmiştir. Kendisine yapılan geleneğin terk edildiği eleştirisine ise Gücdüvânî ve Şâh-ı Nakşbend dönemini örnek göstermiştir.³⁰ Böylece manevi eğitimdeki kurallaşmış yöntemlerin ibadet değil dönemsel öncellemeler olabileceğini bu öncelikleri değiştirmenin de silsiledeki sorumlusu üzerinde olduğuna işaret etmiştir. Diğer yandan hem sohbetlerinde hem de yazılarında birçok kez itikaf ibadetinin faziletlerini ve üstünlüklerine yer vermiştir.³¹

Mahmut Esad Coşan'dan sonra itikaf ibadetinin internet sitesi ve sosyal medyada altı dilde yapılan çağrılarla³² toplumda yaygınlaşması için özel önem

verilmiştir. Toplum bu ibadetin yerine getirilmesi için teşvik edilmiş, kimlerin yapması gerektiği, itikafın önemi, ehemmiyeti, fıkhî hükümleri, yapılış şekli ve mahiyeti anlatılmış, her yıl bu iş için belirlenen camiler haberleştirilmiştir. Hatta gücü yetenlerin Kudüs, Mekke ve Medine'de itikaf ibadetini yerine getirmeleri teşvik edilmiştir. Böylece o dönemler için ihmal edilmiş ve Hanefilerce sünnet-i gayr-i müekkede sayılan bir ibadetin yeniden hatırlanmasına çaba gösterilmiştir. Bu öneme binaen olsa gerektir ki hemen her ilde bazı camiler Ramazan ayının son günlerinde canlanmış, sonuçta Diyanet İşleri Başkanlığı da halktan gelen talepler doğrultusunda konuya eğilmiş, mekânların hazırlanması, cami görevlilerinin bilgilendirilmesi ve muhtemel tedbirlerin alınması dahil ihmal edilen bir sünnet sahiplenilmiştir.

²⁹ Şeyh Kotku'nun isteği ve idaresinde 1960-1974 yılları arasında yapılan ve çoğunluğu bugün rahmet-i rahmâna kavuşmuş olan Anadolu'nun birçok şehirden katılımcıların isim listeleri elimizdedir. Halvet hakkında *Tasavvufî Ahlak* isimli kitabında önemle duran Kotku'nun (Halvetin Lüzumu ve Nevileri c. 5, ss. 42-57) Halvet yerine aynı şartlarda "mini halvet"e yönelmesi dikkat çekicidir. Artık sahur vaktinde 21 adet kuru üzüm ve çok az ekmek, iftarda yağsız ve tuzsuz yeşil mercimek çorbası, çok az ekmek ve ılık su şeklindeki diyet, kimse ile konuşmamak, koku ve kokulu sabun kullanmamak, sürekli zikirle meşgul olmak gibi halvetteki katı

kuralların zorunlu olmadığı halde itikafta uygulanmasıyla itikaf adeta birer kısa halvete dönüşmüştür.

³⁰ www.İskenderpasa.com/makaleler/itikaf (10/08/2008)

³¹ Prof. Dr. Mahmud Esad COŞAN, 16. 01. 1998 - Sydney / AVUSTRALYA. <http://www.iskenderpasa.com/9B3009B8-6F85-48F1-86BF-D3B443E3C5A4.aspx>

Prof. Dr. Mahmud Esad COŞAN, 12.03.1999 Cuma Sohbeti (Mekke-i Mükerreme) <http://www.iskenderpasa.com/35991DD3-6639-4054-916E-3415FB18201B.aspx>

³² <https://itikaf.org/>

Kaynakça

- [1] A. Battal Taymas. (1958) *Kazanlı Türk Meşhurlarından Alimcan Barudi*. İstanbul, s. 7-35.
- [2] Çatakli, Osman N. (1999) Seyyid Mehmed Zahid Kotku (k.s.) Hazretleri'nin hayat hikayesi. [y.y., t.y.] (İstanbul: Milsan Basın Sanayi A.Ş.)
- [3] *Anılarla Mehmed Zahid Kotku (rh.a) hazretleri*. (1997) (haz. Metin Erkaya). İstanbul: Seha Neşriyat. 400
- [4] Demirdaş, Öncel. (2012) Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü. *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler -*, , cilt: XVI, sayı: 53, s. 131-142
- [5] Frager, Robert. (2005) *Kalb, Nefs ve Ruh*. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). İstanbul: Gelenek Yay.
- [6] Gümüshânevî, Ahmed Ziyaeddin. (2007) *Câmiu'l-usûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Lübnan*, s. 251.
- [7] İsmâil Kara, *Gümüshânevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyâzî Efendi ve Güneçce-Rize'deki Tekkesi*, İstanbul 2004, ss.37-44.
- [8] Karayalman, Mehmet. (2011) *Ünyeli Taşlızâde Hacı Yusuf Bahri Efendi*, Dila Yay.
- [9] Karakaş, Ahmet Canan, İtikafın Manevi Zekâ, Dîni Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi, *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research*, 2019, cilt: III, sayı: 1, s. 1-12.
- [10] Kılıç Ünal. "Numan Efendi'nin Risaletü'l-itikafîyye Risalesi'nin Metot ve Muhteva Açısından incelenmesi". *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarıhatîpizâdeler*. 2011, s. 301-312.
- [11] Devlet, Nadir. "Alimcan Barudi", *TDV Ansiklopedisi*, istanbul 1989, c.2, s.463-464;
- [12] Özdemir, H. Hilmi. (2007) *Bolvadinli Yörükzade Ahmet Hilmi Özdemir*, [y.y., t.y.] (Ankara: Baran Ofset,)
- [13] Özelsel, Michaela Mihriban (2002). Halvette 40 Gün. (Çev. Petek Budanur Ateş). İstanbul: Kaknüs Yay.
- [14] Şeker, Mehmet. "İtikaf". *DİA*. 23. ss. 457-459.
- [15] Uludağ, Süleyman. 'Halvet', *DİA*, XV, 386,387.
- [16] Uludağ, Süleyman- Eraydın, Selçuk (1995). "Erbaîn". *DİA*, c.XI. İstanbul.
- [17] Tanman, M. Baha. (1997). "Halvethane", *DİA*, c.XV. İstanbul.
- [18] Tosun, Necdet. (2002) *Bahâeddin Nakşbend, Hayatı, Görüşleri Tarîkati*, İnsan Yay, İstanbul s.330-331.
- [19] Yenen İbrahim. "Kişilik ve Karakter Oluşumunda "İtikaf" İbadeti". *Uluslararası Kişilik ve karakter inşasında Dinin Yeri Sempozyumu*. 10-12 Haziran 2016, Ordu 2016 c.II, s. 475-486.
- [20] Yılmaz, Hasan Kâmil (1990 Mayıs). "Çile-Erbain-Uzlet". *Altınoluk*, Sayı: 51.
- [21] Yılmaz, Hasan Kâmil (1990 Nisan). "Ramazan Halveti: İtikâf", *Altınoluk*, Sayı: 50.

EKLER

Belge: 1429	<u>Sene 1286 (1869)</u>	Belge 1429	<u>Sene 1289 (1872)</u>	7	H. Kazanlı Hoca Rahim Efendi
1	H. Zeynullah Efendi Hoca Kazanlı b. Habîbullah	1	H. Çerkes Müderris Yusuf Efendi ,10	8	H. Hacı Mahmud Efendi b. Ali Kirazlı Mescid'de
2	H. Köstendilli Ali Râsîh Efendi b. Ahmed	2	H. Çerkes Hoca Âbid Efendi, 12	9	H. Hacı Ömer b. Abdullah Dağistanî Edirne'de
3	H.Karlı İsmail Efendi				
3	Malkaralı Ömer Efendi	3	H. Hemşinli Ahmed Efendi Süleymaniye Havâsî	10	H. Hasan Efendi Bayrutlu b. Mustafa
4	Hacı Tahirli Hacı İlyas Efendi	4	H. Safranbolulu İsmâil Bayezid Havâsî	11	H. Hacı Eşref Efendi b. Ahmed Burgazlı 74
5	Mekkeli Hacı Ömer Efendi	5	H. Eğinli Şakir Efendi Hoca	12	H. Feyzullah Efendi b. Mehmed Ispartalı sebk 74 aded
6	Buhâralı Karahisar'da sâkin Seyfeddin Efendi	6	H. Köprülü Yusuf Hoca Müderris	13	H.İbrahim Efendi Soğukkuyu Medresesi'nde
7	Ayasofya'da Kayyûm Hacı Hüseyin Efendi	7	H. Şamlılı Hoca Bekir Efendi	Belge 1430	<u>Receb sene 1302 (Nisan 1302)</u>
8	Mektebli Hacı Mustafa Efendi Şehrî	Belge 1430	<u>Sene 1290 (1873)</u>	1	Elhâc Mehmed Efendi b. Ahmed el-Karahisârî
9	Büyükliman'da Hacı Hüseyin Efendi	1	H. Kayserili Ömer Efendi	2	Mustafa Efendi b. Emrullah el-Tekfurdağî
10	Hocapaşa Medreseli İbrahim Efendi	2	H. El-Hâc Ahmed Efendi Arabgirli	3	Ahmed Efendi b. Mehmed, El-Ankaravî
11	Yusuf Efendi Oflu	3	H. Oflu Yusuf Efendi.	4	Süleyman Efendi b. Osman el-Eğînî
12	Bekir Efendi Şumnulu	4	H. Oflu Hacı Tahir Efendi b. Hacı Mustafa		
13	Cafer Efendi Ofî	5	H. Oflu Hacı Osman Efendi b. Hacı Mustafa		
14	Erzurumî Hacı Hafız Efendi	6	H. Buldurlu Mehmed Efendi b. Hasan		
15	H. Buharalı Medyen'de Hoca Mehmed Hâlid Efendi				

(Belge) 1428	<u>1291 Halvet (1874)</u>
1	Alâiyeli Hacı Hüseyin Efendi H. Her umûrunda efendime itâ'ati mercûdur. Hacıoğlu Pazarcık

2	Pazarcıklı Hacı Hasan Efendi H. Arnavutluk, Lefçe tarafına ba'dehû Cuma kasabasına
3	Oflu Ahmed Efendi, H., İrade efendimin. Ke'l-evvel, ba'dehû (...) Karadeniz, Beyoğlu, ilâ Trabzon(?)
4	Kırımî Hacı İsmâil Efendi Değirmendere, H. İrâde-i mu'ayyene yok, emrinize menût,
5	Çankırı Hacı Hüseyin Efendi, H. Kartal ve civârında eğlenip ba'dehû sıla, emriniz olursa tekrar halvette kalacak
6	Köprülü Yusuf Efendi Lefçeye azîmet ba'de'l-îd vilâyete ta'lim te'allüm
7	Burdurlu Mehmed Efendi irade-i mu'ayyene yok, Tavşancılı
8	Hemşinli Ahmed Efendi, Pazarcık
9	Şumnulu Bekir Efendi, Şumnu
10	Edincikli Mehmed Efendi vilâyetine Saraylı
11	Nevşehirî İsmâil Efendi, iradesi ma'lûm değil, emr-i şeyhî
12	Bilecikli Mehmed Efendi, Hicaz'a azîmet Kartal
13	Ankaravî Asker Ali Efendi, Taşköprü'ye
14	Konyalı Haydar Efendi, Çatalca'ya
15	Ayasofya müezzini Hacı Hüseyin Efendi, kâim-i fî mekânihî ya'ni halvette tekrar kalacak
16	Kargânî Ahmed Usâmeddin Efendi, efendime ma'lûm, iradem yok
17	Pazarcıklı Hacı Ali Efendi, kaymakam, imam, Gümürçine, Serez, Drama
18	Bafralı el-Hâc Mehmed Efendi, vilâyetine
19	Safranbolu İsmâil Efendi, emriniz olursa Silistreye
20	Bosnalı İbrahim Efendi, emrinizle Pravadi'ye
21	Eğimli Hacı Şakir Efendi, Halidere'ye
22	Oflu Hüseyin Efendi emrinize muntazırım, Razgat
23	Oflu Mahmud Efendi, efendim bilir, Kozan ve Balçık ve Teke ve Köstence
24	Tepedelenli Ali Efendi, Burgaz'a
25	Kazanlı Bahâeddin burada sâkin, Mudanya ve Bursa ve Bilecik ve Çınarlık(?)
26	Gümüşhaneli İsmâil Efendi, Efendim bilir iradem yok, İslimye ve derûn-ı kasaba ve şehir
27	Kazanlı Musa Efendi Hicaz'a
28	Kazanlı Yakub Efendi, İslambolda tahsîl, Yenişehir'e ma'a Hacıali

Ale'l-umûm efendimin irâde-i aliyesine râzı ale'r-re's ve'l-ayn.

<i>Belge</i> <i>1413</i>	1293 (1876)		1298 Receb (Mayıs 1881)
1	V. Burdurlu Mehmed Rauf Efendi Hoca İzmid'de ders okutmak arzu	1	Hacı İsmâil Efendi b. Mehmed Kırımî (...) bu arada hizmete şimdi hazırdir
2	El-Hâc Hüseyin Efendi, Çankırı, Hoca Mekke'ye	2	Hacı Müctebâ Efendi b. Abdülcelal Kırımî burada hizmet-i imâmet
3	Süleyman Efendi, Oflu, Kapıcı Murâd Paşa Medresesi'nde talebe	3	Mehmed Efendi b. Mustafa Safranbolu, memleket, şugh-i ders ve tarîk, pederden mevrûs birkaç bin kuruş iştirâk ticâreti
4	Süleyman Efendi, Eğimli, To[p]hane Medresesi'nde talebe Hacıoğlupazarcığı'na (...)	4	v. Hacı Mahmud Efendi b. Ali, Gürzlu Mescid, hidmet-i memleket, ders medrese

5	El-Hâc Ahmed Efendi, Arabkirli, Hoca vilâyetine	5	v. Hacı Ömer Efendi b. Abdullah Dağistanî, Edirne ders, ikisi
6	Ahmed Efendi, Hemşinli, Hoca emeği gittiği aksıra(?)	6	v. Hasan Efendi b. Mustafa Bayburdulu hizmet(?)
7	İbrahim Efendi, Kazanlı, Medîne-i Münevvere'ye	7	Süleyman Efendi b. Osman Fatih'de, Eğinli, taşraya zâhir ve bâtunen derslerimle meşgul
8	Ali Efendi, Vefa Medresesi'nde talebe, askere isterler	8	Mehmed Efendi b. Ahmed Düğmeci evlâd-ı Karahisar, taşra tahsili'l-ilmü'z-zâhir ma'a't-tarîki'l-aliyye
9	İzzet Efendi, şehri, talebe	9	Mehmed Efendi b. Emin, Sinekli Medrese Kayseri, taşraya (...) tahsili'l-ilmü'z-zâhir ma'a's-tasdîk ta'ayyüş
10	Kayserili Ömer Efendi, Hoca, Üsküdar'a ders ve hatm-i hâce etmek üzere	10	Ahmed Efendi b. Mehmed, Sinekli Medrese, Ankara, taşraya (...) tahsili'l-ilm ma'a't-tarîk der medrese
11	Haydar Medresesi'nde Ömer Efendi, Hafız, talebe Yenişehir'de Urmiye Kasabası		Mustafa Efendi b. Emrullah, Tekfurdağı, taşra azîmet
12	Bekir Efendi, Şumlulu Hoca	11	Hafız Ömer Efendi b. Hüseyin Tokatî, İzmit'e imâmet
13	Mustafa Efendi Çifte-i râbi'de Gürünlü, talebe, nefer Hacıoğlupazarcığı'na	12	Hacı Abdullah Efendi b. Mehmed Göynükî, Memleket tahsili'l-ilm ve tarîk
14	Süleyman Efendi, Antalyalı, talebe (...)	<i>Belge 1413</i>	Halvet
15	İbrahim Efendi, Soğukkuyu Medresesi'nde hoca, Vidin'e gidecek ders ve hatm etmek	1	Ahmed Efendi b. Emin Ofî, ruhsat buyurulursa İnşâallâh akdemce salâ
16	Mahmud Efendi, Oflu, hoca, Kartal'a ders ve hatm etmek üzere	2	Yusuf Efendi b. Hasan Ofî ba'de'l-istişâre ders ve tarîke hizmet ile rızâ
17	Hasan Efendi, hoca, Geyve ve civârında gezmek üzere	3	v. Hacı Şeref Efendi b. Ahmed Şehrî el-hizmet, vakıfdan ve memleketden

18	Yusuf Efendi, Yanbolu'ya ders ve hatm etmek üzere gider ise	4	Hacı Emin Efendi b. Veli Şehrî, hizmetinizde istihdâm tahsîl ma'lûm
19	Hacı Hüseyin Efendi, Ayasofya'da, yerinde ikâmet	5	Hacı İsmâil Efendi b. Mehmed Ofî, (...)
		6	Hacı Mustafa Efendi b. Emin, Mektebli, burada tahsîl-i hadîs-i şerif ve tarîka rızâ ve ta'ayyüşüne himem-i reşâdetlerine
		7	Hafız Mehmed Efendi b. Hasan Beşiktaşlı, burada kalıp tahsilde H. T. ta'ayyüşüm hane îcârı

Blge 1413	<u>1298 Muharrem</u>		1300 senesi bin üç yüz senesi Receb tarihiyle (Mayıs 1883)dâhil-i halvet (40 gün) olan zevâtlardır.
1	Alaiyeli el-Hâc Hüseyin b. Hüseyin Efendi	1	Alâiyeli Hacı Hüseyin Efendi Hoca
2	Bosna Yenipazarî Mahmud b. Ali Efendi	2	Kırımî Hacı İsmâil Efendi Hoca
3	V. Şumnuvî Bekir b. Ahmed Efendi	3	Safranbolulu Hoca İsmâil Efendi Hoca
4	V. Oflu Hacı Tahir b. Mustafa Efendi	4	Balikesir Çerkes Hacı Mehmed Efendi
5	V. Oflu Hacı Osman b. Mustafa Efendi	5	Bayburdlu Hasan Efendi
6	V. Buldurî(?) Mehmed b. Hasan Efendi	6	Oflu Mehmed Efendi
7	Konyalı İbrahim b. Mustafa Efendi Cafer Tevfik Medresesi'nde		(Belge 1430) Receb sene 1303 (Nisan 1886)
8	Sofyalı Mehmed b. Heşman Efendi, Baş tahtımda(?) Bahr-i Siyah tarafında	1	El-hâc Seyfeddin Efendi b. Mehmed Âlim el-Buhârî
9	Kastamonu Mehmed b. Numan Efendi	2	Çerkes İsmâil Hakkı Efendi eş-Şâmî
10	Kırımî el-Hâc İsmâil b. Mehmed Ali Efendi	3	Şâbân Efendi b. Mustafa el-Sürmenevî
11	Şehrî el-Hâc Mustafa b. Mehmed Emin Efendi	4	Ahmed Kibar Efendi b. Mehmed es-Sürmenevî
12	Bosnavî İsmâil b. Muharrem Efendi Balta Limanı İmamı	5	Mehmed Efendi b. Şerîf el-Ofî
		6	Ali Efendi b. İbrahim, el-Rizevî
		7	El-Hâc Hasan Efendi Düzceli, Aded 88
		8	Çerkeş el-Hâc Hafız Yusuf Efendi, Sirozî
		9	Mehmed Efendi Kayserili

Belge 1414	1300 Senesi Receb (Mayıs 1883)		Dâhil-i Halvet sene 10 gün, gene 1300 Receb (Mayıs 1883)
1	Ankaravî Ahmed Efendi	1	Halîfe Hacı Osman Efendi

2	Eğînî Süleyman Efendi	2	Halife Yusuf Efendi b. Ali
3	Karahisârî Mehmed Efendi	3	Ali Efendi Kütüphaneci
4	Kayservî Mehmed Efendi	4	Süleyman Efendi Alâiyeli,
5	Tekfurdağı Mustafa Efendi	5	Hacı İsmâil Efendi Trabzonlu
6	Dobniçeli Mehmed Efendi		Aded: 5
7	Halebli Çerkes Hacı İshâk Efendi		<i>Dahil-i Halvet Olanların esâmîleri sene 1301 Receb 218 (Nisan 1884)</i>
8	Arabkirli Mehmed Efendi	1	Hacı Müctebâ Efendi, Kırımî
9	Sürmeneli Şâbân Efendi	2	Yusuf Efendi, Ofî
10	Sürmeneli Ahmed Kâmil Kibar Efendi	3	Hacı Ömer Efendi, Dağıstânî
11	Beşiktaşlı Mehmed Hâzim Efendi	4	Bekir Efendi, Şumnulu
12	Bodrumlu Hüseyin Efendi	5	Mehmed Efendi, Hoca, Oflu
13	Gümülcineli Osman Efendi	6	El-Hâc İsmâil Efendi, Mercanlı
14	Şumnulu Mahmud Murâd Efendi	7	Yusuf Efendi Hoca, Vezirköprülü
15	Şumnulu Süleyman Efendi	8	Hızır Efendi, Kırımî
		9	El-Hâc Emin Efendi, Şehrî
	Aded 21	10	Osman Efendi, Şehrî
Belge 1418	<i>Halvete dahil olanların Esâmîleri sene 1301 (1884)</i>		
1	Hacı Müctebâ Efendi Kırımî: Der'aliyye'de mukîm bu kere rızâdan gayrı garaz ve maksûdum yokdur. (Mühür: Abdühû Müctebâ)		
2	Yusuf Efendi Hoca Ofî: Çıkmağa ruhsat buyurulursa ba'dehû istişâre ile ta'yîn edecek. Suâle cevâbdan âcizim. Halvetde kalmak ve kalmamak kendileri bilir rızâsını isterim. (mühür: es-Seyyid Yusuf Şevki)		
3	Bekir Efendi Şumnulu: Müsâ'ade buyuruldukda Şile'ye, sümme İstanbul, sümme va'z nasîhat, evvelâ sâdik-1 pederânelerine ittibâ' ister.(mühür)		
4	Mehmed Efendi Hoca Oflu: Müsâ'ade buyuruldukda Selanik'de mahalline sümme İslambol, sümme ba'de'l-istişâre ta'lîm ve ta'allüm, nefsimden âcizim terbiyeye muhtâcım her ne gûne kılavuz ise râzıyım. (mühür: Şükrü)		

5	El-Hâc İsmâil Efendi Mercanlı: Evvelâ müsâ'ade buyuruldukda sılaya gitmek sümme İstanbul, sümme hizmet-i üstâz, nefsimden âcizim bulunduğum halden müşteki, ilâ âhiri'l-ömr, Hafız İsmâil.
6	Yusuf Efendi Hoca Vezirköprülü: Bi'r-ruhsat memlekete, sümme ta'lim ve tedris, sümme ubûdiyyet, her bulunduğum yerde mümkün mertebe Cenâb-ı Hakkın evâmirini ma'a'l-acz her yerde yerine getirmek isterim. Bununla beraber çok amele sebât edemiyorum. Kalb-i selim yok ki istikâmeti niyâz edeyim. Bende şaşdım. (mühür: es-Seyyid Yusuf Ziyâeddin).
7	Hızır Efendi Kırımî: Ruhsat buyuruldukda Köstence'ye sümme İstanbul, sümme tahsîl, cevâb-ı evvelde olduğum. Hızır,
8	El-Hâc Emin Efendi Şehrî: Ma'at-tevfik hizmetde ikâmet, el-mürîdü men lâ idârete lehû ma'a't-tevfik, Hacı Emin.
9	Osman Efendi Şehrî: Ma'a't-tevfik ölünce hizmetde ikâmet ve sebât, nevbetü'l-mevt Osman.
10	Alâiyeli Hacı Hüseyin Efendi Hoca,
11	Kırımî Hacı İsmâil Efendi Hoca,
12	Safrabolulu Hoca İsmâil Efendi,
13	Balıkesir

1433	Sene 305 Receb-i Şerîf Gurrasinde halvete duhûl eden (Mart 1888) Bismillâhi mecrâhâ ve mürsâhâ inne Rabbî legafûrun rahîm				
1	El-Hâc İsmâil Efendi Kırımî	12	Hacı Ali Efendi Medrese-i Süleymâniye	23	Ahmed Efendi, Ankaravî
2	Hacı Hasan Efendi Bayburdlu	13	Hamdi Efendi Hemşinî	24	Çerkes Hacı Hafız Yusuf Efendi Sirozî
3	El-Hâc Mehmed Efendi, Karahisârî	14	El-Hâc Hafız İsmâil Efendi, Mercanî	25	Ali Efendi, Rizeli
4	Hafız Ahmed Efendi Gümüşhânevî	15	Mustafa Efendi, Yenişehirli	26	Abdurrahman Efendi, Yenişehirli
5	Kibar Efendi, Sürmenevî	16	Çerkes İsmâil Hacı Efendi, Şâmî	27	Ali Efendi Yenişehirli
6	Şâbân Efendi, Sürmenevî	17	Çerkes el-Hâc Hasan Efendi, Düzceli	28	Mehmed Efendi, Kayserili
7	Mustafa Efendi Harputî	18	Hasan Efendi, Yumralı	29	Hacı Hüseyin Efendi Alaiyeli
8	El-Hâc Ramazan Efendi, Kazanî	19	Mustafa Efendi, Ofî	30	Müderres Efendi, Ünyeli
9	Osman Efendi Yenişehirî	20	Mustafa Efendi, Yumralı		
10	İsmâil Efendi, Sürmenevî	21	Süleyman Efendi, Yumralı		
11	Mehmed Efendi	22	Ali Efendi, Yumralı		

	(Belge) 1432	Sene 1306 Ramazan-ı Şerif 13 (13 Mayıs 1889)
1	El-Hâc İsmâil Efendi Kırımî	Gayr-ı ma'lûm
2	El-Hâc İsmâil Efendi Mercanî	Buradan buraya sümme Hicaz
3	Müderriş Mustafa Efendi Ofî	Medrese'ye, sümme't-ta'lim, sümme'l-hatm bi'l-hâce, sümme's-sıla, sümme İnşâallâhu ilâ hâzihî'l-fakîr
4	Mehmed Talib Efendi Ofî	İd-i sâniye kadar ta'allüm ya'ni ilm-i (ferâiz ta'lim için nerden olduğu gayr-ı ma'lûm himmet taleb ederim). Etmek, sümme memleket, sümme müzâkere, ömür var ise Hoca Efendimizin rızâ ve tasarrufuna rızâullâha muntazır.
5	El-Hâc Hasan Efendi Düzcevi	Ruhsatınız ile memlekete azîmet himmet-i âlînez ile ta'lim ve ta'allüm ve emr-i tarîkata meşgûl olmak niyetimdir ve Ramuzü'l-ehâdis-i şerif takrîi ve tedrîsi mergûb ve mütemennâdır.
6	El-Hâc Yusuf Efendi Sirozî	Hârice ruhsat-ı âlîleri buyurulur ise memlekette ders ve tedris ve devâm-ı hatm-i hâcegân
7	İsmâil Efendi Sürmenevi	Memlekete azîmet mütâla'a ve ihvânlar ile müzâkere ömrüm oldukça halvet vakitlerinde gelip efendimin hâk-ı pâyına yüz sürmek
8	İbrahim Efendi Ünyevi	Memleketine azîmet sümme müzâkere mümkün mertebe
9	Hüsni Efendi Nallıhanî	Çanakkalesine orada va'az nasihat sonra memlekete azîmet sümme tedris ile meşgûl
10	İbrahim Efendi Gümüshânevi	Hatıra yok bir şey
11	Ahmed Efendi Ofî	Memlekete azîmet sümme tamlım ve te'allüm sümme üstâdımın rızâsını tahsil, sümme nefsi terbiye için zât-ı âlîleri kelîmât ve müzâkere ve her vechile rızâullâha muvâfık himmet, racül-i gubârnız bûs eder.
12	Mustafa Efendi Ofî	Birâderim Hacı Yusuf Efendi varaka bir (...) o ne re'y ederse öyle hareket edeceğim.
13	El-Hâc Râşid Efendi Kazanî	Atlabü rızâke ve rızâullâh sümme ile'l-hâric sümme ilâ dârü's-sa'âdet sümme hünâke sümme emrike sümme emri ileyh
14	El-Hâc Ramazan Efendi Kazanî	Nefs-i emmâreden halâs, ders icâzetine kadar istikâmete himmetinizi ricâ ederim.

Belge 1415	Sene 1308, 5 Recebü'l-ferd, Halvet (14 Şubat 1891)
	Bismillâhi mecrâhâ ve mürsâhâ inne Rabbî le-gafûrun rahîm. Rabbena'ftah bi'l-hayr ve ahtim bi'l-hayr ve ic'al âkıbeti umûrenâ rüşden
1	H. Hacı Şâbân Efendi Sürmenevi: Rızâillâh için her yerde her nefesde neşr bi-himmeti üstâdî
2	H. Hacı Hafız Süleyman Efendi: Gümüshânevi, Taşra gidip Ramazan-ı şerifte ders okudup ba'dehû gelip okuyup okutmak.
3	H. Hacı Ramazan Efendi Kazgânî: Evvel Rızâillâh, 2-Rızâ-i Rasûlüllâh, 3-Rızâ-i şeyhim ve sultânım, 4-Reşâdet-i (...)den müsâ'ade ve izin olursa Kazanka(?) ziyâret kasdı ile (...) niyyetimiz vâ.

4	H. İbrahim Efendi Ünyevî: İnşâallâh hoca efendimizin rızâsı ile ba'de'l-hurûc memleket tarafına ba'dehû Cenâbullâh'dan murâd eder ise bi-kadri'l-imbân ânın ile meşgûl oluruz.
5	Çerkes Hasan Efendi Düzcevi: Ene'l-hakîrû'l-müsterşid ve'l-muhibbi li'l-üstâd li-ennehû ebû rûhî ve sebeb-i hayâtî fi'd-dünyâ ve'l-mu'tâd, eş-şuğuli bi'l-ezkâr ve'l-evrâd li-ennallâhe kad faraza ale'l-ibâd, el-kesbü li'l-ehli ve'l-evlâd li-enne nafakatühüm vâcibetü aleynâ fi külli ân ve mevâdin
6	Mustafa Efendi Göynükî: İnşâallâh hoca efendimizin rızâsı ile ba'de'l-hurûc medrese gelirim, ceddehû ba'de'l-abd müzâkere ile meşgûl oluruz İnşâallâh .
7	Ali Rıza Efendi: Abargirî, gelmedi.
8	Hüseyin Efendi Sürmenevi: İnşâallâh Ramazân-ı şerîfde (...) gideceğim. Bir yer bulursam va'az ve nasihat ile meşgûl olacağım. Ba'dehû nasihat ise beyne'l-îd sılaya gideceğim. Ba'dehû dersimiz avdet.
9	Mustafa Zühdü Efendi Gümüşhânevi: Taşra gidip bir mikdâr harçlık peyda, sümme memlekete azîmet, sümme üstâdımın himmetiyle cenâb-ı hak bir medrese binâsına muvaffak ederse ilâ âhirü'l-ömr tadrîs ile meşgûl, sümme efendimin emrine râzıyım. Sümme Emirler Bahçesi'nde Ezan-ı Muhammediye kırâ'et ederim. Sümme her halde efendimin himmetine muhtacım. Sümme Allâhu teâlânın rızâsı için işlerim rızâsına muvaffak eyleye.
10	Halil Efendi: Nevşehirî Beşiktaş'da, gelmedi
11	v. Mekârim Efendi Kazgânî, Allâhu te'âlâ (...) mübârekini müyesser eylese memlekete götürüleceğim. Eğer müyesser olmasa pederim ruhsatı olsa Hicaz'a varıp Medîne-i Münevvere tahsîl-i ilm edeceğim. Eğer memleketde kaytsam bi-kadri'l-hâl neşr-i ilm edeceğim dahi hizmet-i ebeveyn dahi şeyh efendimizin tasnîf etmiş ilm-i hadîs kitâblarını okutmak dahi ahkâm-ı şer'iyeyi icrâ etmek dahi Allah istikâmet berse(?) Şeyh efendimizin hayır duâsını almak
12	v. Gazi Efendi Kazgânî: İnşâallâh şeyh efendim ruhsat berse Hicaz'a gideceğim. Andın bu sene memleketine kaytup şeyh-i fânî atam bârına ehl-i evlâdım ço[cu]klarını terbiye edeceğim. Anlar ka ahkâm-ı şer' ta'lîm edeceğim. Andın sonra memleketimde ilm-i hadîs olmadığından talebelerin kadrü'l-hâl hadîs, husûsan <i>Râmuzü'l-ehâdis</i> okutmağa mücâhede edeceğim. Dahi evvelki mescid medrese (...) iskörmüş idi, onu yeniden bina edeceğim. Andın sonra ülkânca bu minvâl üzere durmak sadedinde bulacağım
13	Çihangir Efendi: Kazgânî, gelmedi.
14	İbrahim Efendi: Denizlili, taşraya sümme memlekete azîmet İnşâallâh ve bi-izni şeyhi sümme inneme'l-a'mâlû bi'n-niyât ma'lûmeküm. Sümme talebnâ rızâ-i şeyhinâ, sümme mevlânâ

	Ziyâeddin Halid Efendimiz ta'ik-i müstakîmine sülûk sümme matlabinâ bi-izn-i şeyh yettebi' u'n-nâsi hâze't-tarîkat
15	v. Alim Can Efendi Kazgânî: Menba'-ı feyz olan halvetden üstâdın emriyle mevlâ ihrâc ederse sümme hemen Mevlâsının emr ve işâreti kabûl ve imtisâlden gayrı mutlak irâde yok sümme eğer mevlâsı bu gulâm-ı hakîr-i mâdûn ve muhayyer ederse ve mevlâ-yı hakîkî eğer tevfiik ihsân buyursa ameliyât-ı me'mûleden sümme işbu câmi'-i şerîfde inzivâ ederek bir erba'în mücâhede eder, sümme inkızâ-yı Ramazân-ı şerif Hicaz'a azîmet, sümme Medîne-i Münevvere, sümme İstanbul bi-kasd-ı erba'în Recebû'l-ferd sümme Şam-ı Şerîf, sümme Kudüs-i şerif, sümme Medîne ve ya'îşü fihî ilâ en yemûtü yesserallâhu te'âla yahsünü'l-hâtime âmîn.
16	Sadık Efendi: Ankaravî, gelmedi
17	Hacı Hafız Mehmed Efendi: Sürmenevî, gelmedi,
18	Osman Efendi, Said Efendi, Hacı Süleyman
	İ'tibâr yevm-i Cum'a Receb 4.

Belge 1407	Bismillâhirrahmânirrahîm Rabbenâ eftah bi'l-hayr ve ahtim bi'l-hayr ve'c'al âkıbeti umûrenâ rüşden Halvet Defteri sene 1307 Receb-i şerîf gurre yevm-i Cum'a ba'de'l-asr. (Şubat-Mart 1890)	
	1	Hulefâdan Geyveli Hasan Efendi Câmi'-i şerifde
2	Ünyeli İbrahim Efendi hulefâdan Vefa Medresesi'nde	Bugün niyetimizde bir şeyler yokdur. İnşâallâh hoca efendimizin ne emir olur ise ba'dehû bir cevâb verir bir yere gitmememiz mechuldür
3	Hacı Hafız Süleyman Efendi Süleymaniye Medresesi'nde	Taşra gidip Ramazan-ı şerifde ders okutmak sümme tahsîl-i ulûm sümme't-ta'lîm
4	Hacı Ramazan Efendi Kazgânî Acı Maslak Medresesi'nde	Rızâi lillâh ve rızâ-i Rasûlullâh rızâ-i şeyhim istikâmeti ma'a'l-istitâ'at
5	Hamid Efendi hemşirenî Hocasâde Fatih'de	Ene fi'l-kabri münzü kesîrûn mine'l-evâni fe izâ kâme's-sâ'ati amâ ile'l-cenneti (...) ile'n-nîrâni sümme in kâne lî kürrete ezhebe ilâ İzmid li't-tedrisi fî şehri-i Ramazân sümme tahsîli'l-ulûm sümme ta'lîm
6	Mehmed Efendi Arabgirî Beşir Ağa Medresesi'nde	Rızâ-yı şerif-i velî-i mün'imânelerine inkıyâd-ı tâmdır. Efendim. Taşraya gitmek ba'dehû gelip ders okutmak ve helümme cerâ
7	Hasan Efendi Nallıhanî Musallî Medresesi'nde	El-cevâb mine'n-nefsi ene azimtü fî esferi ve'r-rûhi ve'l-akli yekûlâni ukûbeyni fi'l-huzûri ile'l-ebed
8	Tarsûsî Hamza Efendi Acı Maslak Medresesi'nden	Her halde kendilerin rızâlarını tâlibim zirâ hakkımda nef' ve zarar nedir bilmem. Şimdiki Ramazanı taşra gidip geldikde kemâfi's-sâbık hizmetlerinde bulunayım ruhsatları oldukça memlekete gidip emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker edip ve bu nisbet-i aliyyeye hadîkayı neşr edip ömrümü bununla

		ifnâ isterim. Huzûr-ı risâletde mahcûb olmamak için lâkin nefsi emmâreden değilim. Bu tebliğ ifâde,
9	Tarsusî Abdullah Efendi Acı Maslak Medresesi'nde	Ruhsat birle memleket cânibine azîmet vâlidemin dahi rızâsını tahsîl, Ramazanda bir taraflara gitmek, orada bir ders-i garâib söylemek, geldiğimde yine hizmet-i âlînize devâm, ömrüm oldukça şer'-i şerî'atlarla amel etme, sümme teşvîk-i li't-tarîkat, sümme efendimizin hizmetinde müstahdem. Sümme'r-rızâ bi-himmetiküm.
10	Osman Efendi Bayburdî Mahmud Paşa Medresesi'nde	fermânı âlî mürşid-i rahîmânelerine cân ve başla inkiyâd ba'dehû (...).
11	Kürt Mustafa Efendi Süleymaniye Medresesi'nde	Taşraya gidilecek yerimiz mu'ayyen değil. Sümme izn-i üstâd ile musâhabet edilecek.
12	Mehmed Efendi, Ünyeli Süleymaniye Medresesi'nde	Evvelâ Allâh'ın rızâsı sonra rasûlullâhın rızâsı sonra şeyh efendimizin rızâsıyla taşraya gidip ders okutmak sonra himmetinizle muvaffak olursak derse çıkmak
13	Mustafa Efendi Ünyeli Papas oğlu Medresesi'nde	Evvelâ Allah 'ın rızâsı sonra Rasûlullâhın rızâsı sonra Şeyh Efendimizin rızâsıyla taşraya gidip ders okutmak sonra himmetinizle muvaffak olursak derse çıkmak
14	Mehmed Efendi Karahisârî Beşir Ağa Medresesi'nde	Ve siletî ilallâh ma'a rızâi ve tevfikihî sümme ziyâreti nebiyyinâ ma'a şefâ'ati sümme itâ'at-i üstâz fî umûr ve hizmetihî sümme hıfz-ı Kur'ân ma'a kırâet sümme ilm-i nâfi ma'a amelihî sümme füyûz-ı dâreyn ma'a rızâi ibâdihî
15	İsmâil Efendi Hendekli Vâni Medresesi'nde	Hidmet, taşraya gidilecek lâkin yerimiz mu'ayyen değil, sümme va'az ve nasîhat sümme İslambol, tahsîl-i ulûm sümme hizmeti-şer'î'ati sümme'r-rızâ sümme himmetiküm
16	Hacı İsa Efendi muhâcirîn-i Çerâkise'den	Taşra gidecek İnşâallâh sümme ba'de'r-Ramazân validem için hacca gideceğim. Ba'dehû beyt-i mukaddes hicret edeceğim
17	Osman Efendi muhâcirîn-i Çerâkise'den	Ben dahi Hacı İsa Efendi ile berâber hacca gideceğim ba'dehû beyt-i mukaddese hicret inşaallâh
18	Rıza Efendi Arabgirî Beşir Ağa Medresesi'nde	Atlabü'l-vuslati ilallâh ma'a muhabbeti'l-kâmileti ve aşkîhî'l-hakîkî ve'l-a'râz (...) sümme'l-vuslat ilâ seyyidinâ aleyhi's-selâm ma'a muhabbeti ve aşkîhî sümme rızâ-i şeyhî ve himmetihî ve feyzihî ve himemi silsileti'l-aliyyeti ve füyûzâtihî ve ba'de hâzâ keyfemâ te'murünenî (...) bi'l-muhtesib ve'l-meserreti ve istemedde minküm fî hâl ve ân
19	Hulefâdan Çerkes Yusuf Efendi yirminci günü ba'de'l-aşâ	Harice ruhsat veliyyü'n-ni'metleri buyurulur ise memleketde ders ve tadrîs ile memur bulunduğum emr-i üstâzıma devâm edeceğim (...)
20	Rusyalı Çerkes Hasan Efendi Hoca (Nısf)	Harice ruhsat-ı veliyyü'n-ni'metleri buyurulur ise orada ezkâr ile meşgûl
21	Ofî Ahmed Efendi Hoca (Nısf)	Harice ruhsat-ı veliyyü'n-ni'metleri buyurulur ise bayrama kadar nasîbin(?) muktezâsına göre belki eğlenmek efkâr da vardır.
22	Sürmeneli İsmâil Efendi Nısf	Evvelâ Şile'ye azîmet ba'dehû bu sılada mezkûr olan ahvâl memlekete azîmet, ta'allüm ve müteallim ve Lefke kazâsına azîmet efkâr ederim. ve (...)
23	Hüseyin Efendi Kazgânî (Nısf)	Hârice ruhsat-ı veliyyü'n-ni'metleri buyurulur ise memleket vakt-i (...) zât-ı âlîlerinin (.....) gelimiz İnşâallâh u te'âlâ hazretlerine âciz(...) gönderip (...) cem' ümmeti için hem

		kendileri için ma'fîret-i hüsn-i hâtîme hem Allah u te'âlâ hazretlerine makbûl bulacak hem bildiğim (...) ümmeti Muhammed'in menfa'at(?) şeyh efendimizin du'â-i behiyyesini Allah te'âlâ kabûl ede.
24	Buharalı Mehmed Yusuf Efendi nısf	Sohbet-i şerîf-i hoca efendimiz tamam (...) şerîf Allâhu te'âlâ (...) hazret-i Nakşibend efendimiz pâ-yı âsîtanesine başımız koyup ehl-i talebelerince ta'lîm-i ulûm-ı şer'iyye ve tarîkat-i Hâlidîyye ilâ vusûlullâh ve cân-ı haysiyetimiz kurban edeyim. Emîn-i hâtîm-i hâb ola.
25	Hulefâdan Hacı Mustafa Efendi Akçaabadî	Bi-himem-i mürşidi tâlallâhu bakâhu medresede müzâkere ile iştigâl ve himem-i âlîler ile hatm-i hâcegâna devâm ve küllî ihvâna bi-kadri'l-vüs'at ta'allüm-i tarîk ve sılâya gitmek ve neşr-i tarîkat için Giresun'a niyyet ve hoca efendimizin rızâsını talep
26	Hulefâdan Hacı Talib Efendi Ofî	Şeyhim ve nefsin ve rızâullah için ve hüsn-i hâtîme ile muvaffak olmak için du'â ve nefsim ve hevâm ile mücâhede sümme efendimin ruhsat buyururlar ise bir aya kadar burada veyahud taşralara ta'lîm ve ta'allüm için sümme memleketde ders ile ve neşr-i ulûm ile rızâullâh için
27	Hulefâdan Mercânî Hacı İsmâil Efendi	Atlabü'l-iştigâl bimâ yerzâhullâhu ve rasûlihî ve üstâdî ve'l-mücânebetî an hilâfihî

Aşr-ı ahîr için 22 Şubat sene 307/5 Mart 1890

1 Hoca Abdullah Efendi Fatih Dersiâmlarından

(Belge) 1411	Aded		
H	1	Oflu Ferşadzâde İbrahim Hakkı Efendi b. Hasan	Şaşırdım bir tarafa azm edemedim. Hocam Hacı Şeyh Efendimizin atebe-i ulyâlarına hâl-i âcizânemi arz etmesini kemâl-i tazarru'la niyâz eylerim ol bâbda
H	2	Eğinli Süleyman Hilmi Efendi b. Osman	El-mürîdü men lâ irâdetin lehû ve şâyed müsâ'ade buyurulur ise memlekete gidip neşr-i tarîk ile meşgûl olacağım. Her halde himmetinize muhtâcım ve emr-i mürşidânelerine muntazırım
H	3	Oflu Hacı Mustafa Efendi b. Hasan	İnşâallâh Hendek'e (...) emr gidip birkaç gün sonra gelip Giresun'a azîmet efkârım. Eğer Hacı Şeyh Efendimin re'yine muvâfakat olursa ol bâbda
H	4	Bayramiçli el-Hâc Ali Efendi b. Mustafa	Fakîr vâkıfu fî bâbikûm lâ hâlin velâ şânin illâ lekûm ahibbekûm ve ahabbe an ahabbekûm lekûm
	5	Ünyeli el-Hâc Arif Efendi b. Süleyman	Niyyet-i âcizânem tahsîl-i rızâillâh ve ma'rîfetullâh ve muhabbetullâh ve muhabbeti rasûlüllâh ve hidmet-i ulemâ-i billâh ve evliyâullâhdır. El-emr ve'l-irâdeti şeyhî ve mürşidî keyfe mâ-yeşâu yetesarrafünnî'l-abd ve mâfî yedihî li-mevlâhu
	6	Karamürselli Hafız Arif Efendi b. Abdullah	Fakîr bu bâb-ı feyze belki en küçük bir abd-i âciz olabilir emri meniyyesiyle(?) sıdkla dehâlet eyledim Allah u te'âlâ şâhidimdir. Tasarruf ve bütün tedbîrim azîzim şeyhim efendimindir. Rabbim teâlâ şeyhim nazarında dâim yer etsün âmin.

7	Ünyeli Ali Rıza Efendi b. Mehmed	Niyyet-i âcizânem tahsîl-i rızâillâh ve muhabbetullâh ve muhabbeti Rasûlullâh ve hidmet-i ulemâ-i billâh ve bütün tedbîrim azîz efendim şeyhim efendimindir.
8	Devrekli el-Hâc Osman Efendi b. Mehmed Emin	Niyet-i âcizânem on beş senedir sıla etmedim. Gidip sıla edip ve bir mikdâr idâre-i ta'ayyüş tedârik edip gelerek rızâen lillâh şerî'at ve tarîkat derslerime çalışacağımdan cenâb-ı Hak muvaffakî bi'l-hayr etmesi ve maksûdumu muvaffak olmaklığım husûsunda şiddet-i hâheşle himmet-i reşâdetpenâhîlerini niyâz ve istirham eylerim.
9	Oflu Ferşadzâde el-Hâc Mustafa b. Hasan	Niyyet-i Acizânem bu Ramazan-ı şerîfde Adana'ya azîmet. Çünkü kul deynine giriftâr olduğum için eğerki mürşidim emri âlîlerine râcî'dir. Du'âya muntazırım, yahud İzmîd tarafına
10	Oflu Hafız Şemseddin Efendi b. el-Hâc Mehmed	Niyet-i âcizânem tahsîl-i rızâillâha ve muhabbetullâha ve muhabbet-i Rasûlüllâh'a ve hidmet-i ulemâ-i billâha ve tahsîl-i ilm-i erdâke ilmike bihâlî şeyhim efendimizin emri âlîlerine muntazırım. Evvelce Selânik'e giderdim şimdi ise himmet-i âliyenize muhtâcım
11	Bayramiçli Hafız Esad Efendi b. İbrahim	El-abdü'l-fakîr el-hakîr az-za'îf et-tâlibü'r-râğıbu ilallâh ve'l-vüsûli ileyh ve'l-muhtâcü ilâ himmeti's-sâdâti'l-kirâm lâ-siyyemâ ilâ himmetike ve'n-nâzırı bi-emrike fîmâ ba'd
12	Bayramiçli Ali Efendi b. İsmâil	Abd-i âciz hizmet-i âliye-i mürşidânelerine nâiliyetimden dolayı binlerce teşekkürler eder ve fîmâ ba'd emr-i mürşidânelerine intizâr ve âmâde bulunduğumu arz eylerim efendim

(Belge) 1412		
1	H. Pirlepelî Hacı Osman Necâfî b. Yahya	Evvel ve âhir maksadım ancak rızâdır. Tevâfuk buyuruldukda kemâfî's-sâbık hizmet-i devletlerinde bulunmaktır
2	Şeyhzâde Mehmed Fehmi Efendi hazretleri	Rızâ-i Rahmânî ve himmet-i pîrânî taleb ve niyâzdan başka şahsî olarak bir emelim yokdur. Umûmî olarak vatanın halâsı İslâmın bakâsı cümle-i âmâlîmendir.
3	Hacı Mehmed Emin Paşa b. Mehmed Nevşehirî	Emîn-i nist
4	H. Eğinli Hacı Mustafa Fevzi Efendi b. Numan	Beyt: Asitân-ı evliyâda bir mukallid-i kemterim, bâb-ı pür-feyz-i ziyâda kıtmîr olmak isterim.
5	H. Ünyeli Musa Kazım Efendi b. Hasan	Efendim burada bulunduğum bir fikr-i kat'î sâhib değilim. Ba'de'l-ihrâc ne zuhûr eder ise arz ederim.
6	H. Ereğlili Hacı Hafız Osman Efendi b. Ali	Mukaddem rızâillâh ve ümmet-i Muhammed'e hizmet etmektedir. İhvân meclislerine devam ve mürşidim emrine inkiyâddır.
7	Kırkkileseli Mehmed Atıf Efendi b. Mustafa	Rızâ-yı rahmânîden başka bir matlabım yokdur.
8	Düzceli Yusuf Ziyâeddin Efendi b. Hasan	Bütün emelim himmet ve gâye-i aliyyeleri ile hakkın lutf-ı tecellisine mazhariyet ve ilmen ve amelen hem gözüm ve hem ihvân-ı dînîmin fevz ve necâtına çalışmaktır
9	Erzurumlu Yakub Sabri Efendi b. Mustafa	Bu makâm kable'd-duhûl ve ba'de'l-hurûc aksâ-yı âmâlîm hubb-ı rızâullâh olmakla berâber kesb-i kemâlât-ı insâniyyedir. Ba'de'l-hurûc de'b-i kadîmim üzere mütâlâ'a ve ubûdiyyettir. Ba'dehû Ramazan-ı şerif dersiyile Boğaziçine gitmek veyahud esbâbını Cenâb-ı Hak teshîl buyururhaneye tebdîl-i havâ etmektedir.
10	H. Batumlu Mehmed Fevzi Efendi b. Mehmed Şerîf	Allah 'ın inâyeti rasûlün şefâ'ati sâdâtın rûhâniyyeti mürşidimizin himmet-i dâimeleri ile ma'a'l-âfiye neşr-i tarikat eylemek ve rızâ-yı bârî vuslat ve hüsn-i hâtîme matlûbumdur.
11	Safranbolulu Hoca İbrahim Efendi b. İsmâil	Daimâ hatm-i hâceye devam ve zât-ı reşâdet-penâhîlerinin himmetlerine intizâr ederim.
12	Köstenceli Hacı Ali b. Mehmed	Talebe-i ulûm ve hâcegân hazerâtına hizmet ile himmet-i mürşidânelerini tazarru' ve niyâz eylerim efendim.
13	Keskinli Mehmed Emin b. Ahmed	Talebe-i ulûma tadrîs etmek ve avâma nâssa va'z-ı nasîhat ile meşgûl olmak emelinde ve niyyetindeyim. Bu bâbda himmet-i aliyyenize muntazırım efendim.
14	Sinoplu Hafız Abdullah Hilmi b. Mehmed	Tevfîk-i ilâhî ve himem-i meşîhatpenâhîleriyle evrâdım devam ve rızâ-yı sübhânîyi tahsîl mesleğim olan va'z u nasîhat-i cemâ'at-i müslimîne tebliğ-i ahkâm-ı nihâyet-i hayrül-a'mâl "in tefâriku'd-dünyâ ve (...) min zikrillâh sırrına mazhar olmaktadır.
15	Karamürselli Musa b. Fevzi	Beş aydır misâfirenet oturuyor, Cenâb-ı Hakkın müsâ'adesiyle köyüme gideceğim evrâd ve ezkârıma devâm edeceğim emrinize muntazırım.
16	Tekfurdağlı Hafız Ömer b. Ali	Tasfiye-i ahlâk ve ânın mütemmimi olan ezkârullâh ile meşgûl ve meşru' olan hidemâtıma müdâvemetle hâsıl-ı kelâm rızâ-yı ilâhîyi tahsîl ahass-ı âmâlîm olup veliyyü'n-ni'am şeyhim efendim hazretlerini teveccüh-i reşâdetlerini taleb ve istihâm ederim.
17	Tekfurdağlı Alay Müftüsü Ali Rıza b. İbrahim	Bir çâre-i hasenesini bulursam düşman istilâsından beri Tekfurdağ'ında kalan âilemin nezdine gitmek ve Tekfurdağ'ında ihvân-ı dîne alâ kadri'l-imbân hizmet etmek emelindeyim
18	Samsunlu Süleyman Şevket b. Osman	İnşâallâh Samsun'a giderek himmet-i mürşidâneleriyle hatm-i hace ve evrâdımla meşgûl olacağım.

19	Tekfurdağlı Hafız Sadık b. Mehmed	Rızâ-yı ilâhîyi tahsîl maksadımın en büyüğüdür. Ve himmet-i mürşidâneleriyle semtimizde bulunan mahalle mescidinde bir hatm-i hâce küşâdını temennî ederim. Ve İnşâallâh vazîfe-i dâ'iyâneme devâmla berâber dergâh-ı mürşidânelerinden ayrılmaz bir hizmetkâr olacağımı ba'zı günlerde münâsib cevâmî'de ihvân-ı dîne va'z-ı nasîhat etmek istediğimi ve kabûl buyurulduğum sûretde sene-i âtiyede halvete girmek niyyet-i hâlisasında bulunduğumu arz ederim.
20	Kalkandelenli Hafız İslam b. Hüseyin	Kemâfi's-sâbık lillâhi fi'llâh dergâh-ı şerife hizmet etmektedir
21	Tavşancılı Hafız Ali b. Mustafa	Vâlideynimin hizmetinde tahsîl-i rızâillâhî himmet-i aliyyenize intizâr ile nafaka dîndir(?)
22	Harputlu Mustafa Sabri b. Ahmed Esad	Kemterîn-i hâdim-i Ahmed Ziyâyım mürşidim, ben bu bâbdan başka hiç bâb görmedim
23	Nevşehirli Seyyid Ahmed Efendi	İlâhî ente maksûdî ve rızâke maksûdî. Mürşidim ve sâdât-ı kirâmın himmetlerine muhtâcım.
24	Gönerli Hacı Abdullah b. Mehmed	İnşâallâh hicaza gideceğim ve sağ oldukça dergâh-ı şerifinizde hizmet niyyetindeyim efendim.

BELGE 1415	
1	Mehmed Efendi Ünyevî, gelmedi
2	Hacı İbrahim Efendi, Gümüşhânevî
3	Hacı Şakir Efendi, Çankırıvî, taşraya azîmet sümme'l-va'az ve'n-nasîhat sümme sıla-i rahim sümme eğer validem izin verirse buraya avdet sümme memleket, sümme kasaba veya kurâ sâyî'î(?), sümme emri bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, sümme ilâ âhiri'l-ömr Rabbime kulluk edeceğim.
4	Osman Efendi Ofî: Ez-mevlâ ve zât-ı âlîlerinin izni ile yine öteden beri meşgûl olduğumuz ders ve evrâd ve ezkârımıza avdetdir.
5	Hacı Mustafa Efendi, Tavashî: Cânib-i memlekete azîmet sümme tarîkat-ı aliyyeye bi-tevfikillâhi te'âlâ sa'y ve gayret, sümme kırâeti'l-Kur'ân ve'l-evrâd ile meşgûl sümme eğer mevlâ müte'âl tevfiik ederse neşri'l-ulûm, sümme nâfile halvet ve savb ile iştigâl sümme nasîhatü'l-halk sümme kesbü'l-ma'âş bi-vâsıtati i'âneti'l-gayr.
6	Hasan Efendi Nallıhanlı: Dehaltü hâze'l-kabri li-mevtî ve izni bi'l-hurûc. Kîle fe nezhebü ile's-seferi sümme'l-vatani li't-tedrîs
7	Ali Efendi, Mihalicî: Evvelâ ene emûtü(?) fi'l-halveti rızâillâh, sümme lev emera şeyhî bi'l-hurûc. Ezhebe ile't-Tekfurdağ, sümme'l-imâmetü fi evkâti'l-hams, sümme'l-mukâbeleti, sümme'l-va'z ve'n-nasîhat sümme'l-avdet, sümme'l-hacc in emken. Sümme (...) sümme işteğale bi't-ta'allem ile'l-icâzeti sümme bi't-ta'lîm ile'l-mevt.

8	Mustafa Efendi Kürdî: el-Mürîdü men lâ Allah u lehû şeyhim terâzî buyururlar ise evâmire imtisâl ederim. sümme kezâ sümme kezâ, sümme kezâ, sümme kezâ, sümme kezâ, sümme kezâ, sümme kezâ, sümme kezâ.
9	İsmâil Efendi Sürmenevî: Memlekete giderim, camimizde beş vakit namazı ahaliye kıldırım, Ramazanda erlere ve avretlere va'az ve nasihat ederim. Ve haftada üç def'a hatm ederim. Ve Ramazandan sonra Hoca Hasan Efendi'den ders okurum ve halvet vaktinde gelip mübârek hizmet-i şerîflerinize yüz sürüp rızânızı talep ve du'â ederim.

(Belge) 1417	Bin üç yüz yirmi dokuz senesi erba'inde bulunanların esâmîsi (1329/1911)
1	Holaysalı İbrahim Hakkı Efendi ³³ : Müsâ'ade buyurulur ise kendi köyüme gidip ders ve neşr ile meşgûl olacağım İnşâallâh, ve ba'dehû feyzim gelir ise buradan doğruca Ramazan-ı şerife Hicaz'a azîmet niyetindeyim.
2	Oflu Hacı Mehmed Efendi: Müsâ'ade buyurulur ise buraca işlerimizin tesviyesiyle ba'dehû memleketime azîmet ve neşr-i tarîkat ve tadrîsât ile meşgûl olmak niyetindeyim İnşâallâh .
3	Boşnak Hacı İbrahim: Müsâ'ade buyurulur ise evvelâ Saraybosna'ya ve oradan îcâb eden mahalle giderek tarîk-i aliyyenin neşriyle meşgûl olacağım İnşâallâh. Ba'dehû buraya geleceğim sümme ve sümme.
4	Atinalı Hasan Efendi: Müsâ'ade buyurulur ise memleketime gidip kemâfi's-sâbık neşr-i tarîkat ile meşgûl olacağım İnşâallâh u te'âlâl
5	Karahisarî Mehmed Efendi: Müsâ'ade buyurulur ise memleketime gideceğim ve bununla beraber ne taraf gidilmesi emir buyurulur ise oraya gidip neşr-i tarîk-i aliyye ve medâris ile meşgûl olacağımdır İnşâallâh u teâlâ
6	Holaysalı Bahâeddin Efendi ³⁴ : Bir kimse nezdinde olan hac masârif akçesini aldığımda takdîrde Ramazân-ı şerifi buralarda emr buyurulacak bir mahalde ba'de'l-imrâr Hacc-ı şerife azîmet niyetindeyimdir İnşâallâh u teâlâ
7	Tekfurdağlı Emin Efendi: Müsâade buyurulduğu halde Tekfurdağı'na giderek tarîk-i aliyyenin neşri ve cevâmî'-i şerifede va'az ve tadrîs ile meşgûl olacağımdır İnşâallâh u teâlâ

³³ Hacı Ferşad Efendi (1866-1929) olarak bilinir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ferşad Efendi", TDVİA. C. XII, s. 413.

³⁴ Mehmed Bahâeddin Efendi: (d.1279)Mennân b.Süleyman oğludur. Holaysalıdır. Midye Müftüsüdür. Bk.Albayrak, s.51.

8	Oflu Hacı Yusuf Efendi: Müsâade buyurulur ise evvelâ memleketime gidip ba'dehû Ramazan-ı şerfde Gelibolu'ya azîmet ve tarîk-i aliyyeye hizmetle meşgûl olacağımdır İnşâallâh u teâlâ.
9	Oflu Hacı Ömer Efendi: Evvela tedâvî-i emrâzım için bir hekime bakdırıp ba'dehû emir buyurulacak mahalle berây-ı hizmet azîmet edeceğimdir İnşâallâh u teâlâ.
10	İzmirli Hacı Mustafa Efendi: Müsâ'ade buyurulur ise İzmir'e azîmet ve tarîk-i aliyyenin hidemâtıyla meşgûl olacağımdır İnşâallâh u te'âlâ.
11	Holaysalı Mehmed Efendi: Müsâade buyurulur ise Sındırgı'ya azîmet ve hidemât-ı tarîk-i aliyye ve tedrîsât ve va'z nasîhatla meşgûl olacağımdır İnşâallâh u teâlâ
12	Holaysalı Mehmed Nûrî Efendi: Müsâade buyurulur ise Hendek'e gideceğim ve İbrahim Hakkı Efendi Hocayla Hicaz'a Ramazan-ı şerifden evvel gider ise berâberce ve ba'dehû yine Hicaz'a gidilmek niyetindeyim. Fakat Ramazan-ı şerifde bu sûretde köyümde kalıp tarîk-i aliyyeye hizmet niyetindeyim inşaallahu te'âlâ. Mu'ahharen fakîre lâyh olan re'yimin yedi-âli-i mürşide tevdî'ine karar vârdım.
13	Karahisârî İsmâil Hakkı Efendi: Memleketime gidip orada Ramazân-ı şerifde tedrîsât ve va'az ve nasîhatla meşgûl olacağımdır İnşâallâh u te'âlâ.
14	Demircili Lütfü Efendi: Biga'ya giderek kemâfi's-sâbık hidemât ve va'z u nasîhatla meşgûl olacağım gibi emr ve kabûl buyurulduğu halde yine huzûr-ı şeyhe avdet niyetindeyimdir İnşâallâh u te'âlâ.
15	Demircili Hacı Mustafa Efendi: Müsâ'ade ve emir buyurulduğu halde kemâfi's-sâbık kale-i Sultâniye ve Bayrâmiç'e azîmet niyetindeyimdir İnşâallâh u teâlâ.

(Belge) 1419	Üçyüz üç senesi halvet için alınan nân-ı azîz bahâsı 10 Receb sene 303 (6 Mayıs 1884)
Kıyye	
06	Halvet akşamı sahur için alınan
10,5	Birinci günü Çarşamba
10,5	İkinci günü Perşembe
10,5	Üçüncü günü Cuma
10,5	Dördüncü günü Cumartesi
10,5	Beşinci günü Pazar
10,5	Altıncı günü Pazartesi
10,5	Yedinci günü Salı
10,5	Sekizinci günü Çarşamba
10,5	Dokuzuncu günü Perşembe
10,5	Onuncu günü Cuma
111	
10,5	11. günü Cumartesi

10,5	12. günü Pazar
10,5	13. günü Pazartesi
10,5	14. günü Salı
10,5	15 günü Çarşamba
10,5	16. günü Perşembe
10,5	17. günü Cuma
10,5	18. günü Cumartesi
10,5	19. günü Pazar
10,5	20. günü Pazartesi
216	Nukilet
11,5	21. günü Salı
11,5	22. günü Çarşamba
11,5	23. günü Perşembe
11,5	24. günü Cuma
11,5	25. günü Cumartesi
11,5	26. günü Pazar
11,5	27. günü Pazartesi
11,5	28. günü Salı
11,5	29. günü Çarşamba
11,5	30. günü Perşembe
331	
15,5	31. günü Cuma
16	32. günü Cumartesi
16	33. günü Pazar
16	34. günü Pazartesi
16	35. günü Salı
16	36. günü Çarşamba
16	37. günü Perşembe
16	38. günü Cuma
16	39. günü Cumartesi
16	40. günü Pazar
490,5	

Yekûn

Kuruş	
490,5	
37	Beher kıyyesi kırk üçer paradan olup üçer para zammı
527,5	
009,5	Çorba çanakları ve tuz çanağı bahası
13	İki buçuk kıyye (...) bahâsı
550	
230 kuruş 10 para	Bekir efendi tarafından alınan üzüm ve tuz ve pirinçler ve lahm bahâsı
780 kuruş 10 para	

Üçyüz dört Receb-i Şerîfinin sekizinci Cumartesi günü icrâ buyurulan halvet-i şerîfin nân-ı azîz bahâsıyla vesâir levâzımâtını mübeyyin cedveldir.

Kıyye	Yevm	Receb sene 304 20 Mart sene 303 (1 Nisan 1303)
06	1 Cuma	7
10	2 Cumartesi	8
10	3 Pazar	9
12	4 Pazartesi	10
12	5 Salı	11
12,5	6 Çarşamba	12
12,5	7 Perşembe	13
12,5	8 Cuma	14
87,5		
13	9 Cumartesi	15
13	10 Pazar	16
13	11 Pazartesi	17
13	12 Salı	18
13	13 Çarşamba	19
13	14 Perşembe	20
13	15 Cuma	21
13	16 Cumartesi	22
13	17 Pazar	23
13	18 Pazartesi	24
13	19 Salı	25
13	20 Çarşamba	26
243,5		
13	21 Perşembe	27
13	22 Cuma	28
13	23 Cumartesi	29
13	24 Pazar	30
13	25 Pazartesi	1 Şâbân
13	26 Salı	2
13	27 Çarşamba	3
13	28 Perşembe	4
13	29 Cuma	5
13	30 Cumartesi	6
373,5 nukilet	Adedi'l-eyyâm-ı halvet	Aded-i mâh-ı Şa'bân
13	31 Pazar	7
13	32 Pazartesi	8
13	33 Salı	9
13	34, Çarşamba	10
13	35 Perşembe	11
13	36 Cuma	12
13	37 Cumartesi	13
13	38 Pazar	14
13	39 Pazartesi	15
13	40 Salı	16
13	41 Çarşamba	17
516,5	Eksiklerin tamamı günleri	
3	Perşembe	18
2,5	Cuma	19
2,5	Cumartesi	20

0,5	Pazar	21
525		

Yekûn

Beher kıyyesi kırk iki paradan nân-ı azîz bahâsı	551	10
Bekir Efendi tarafından alınan üzüm ve prinç ve lahm ve tuz v esebze ve sair bahası ya'ni çanaklar	313	20
	894	30

Üçyüz beş senesi Receb-i Şerîf guresinden i'tibâren dahil-i halvet olan zevâtın adediyle nân-ı azîz bahâsı ve sair levâzımâtını mübeyyin defter. Gurre-i Receb sene 305 (Nisan 1888)

Aded

29	aded-i nüfûs
04	hâdim
33	[yekûn]
20	yevmiye yarım nân-ı azîzden kırk yevmiyelik
660	
415	Bekir Efendi tarafından tesviye olunan prinç ve üzüm ve lahm ve sair bedeli

Üçyüz Altı senesi Receb-i Şerîf on târîhiyle dahil-i halvet olan zevâtın adediyle nân-ı azîz bahâsı ve lahm ve üzüm ve sair levâzımâtını mübeyyin defter. Fî 10 Receb sene 306 (12 Mart 1889)

Aded

19	aded nüfûs ehl-i halvet
04	hâdim
23	
20	yevmiye yarım kıyye nân-ı azîzden kır günde
460	
23	beher kıyyesinde iki para tenzîl ile
437	
313	Bekir Efendi tarafından piriç ve lahm ve üzüm ve sair masârı bedeli

Üçyüz yedi senesi Receb-i Şerîf guresinden i'tibâren dâhil-i halvet olan zevâtın adediyle nân-ı azîz ve piriç ve lahm ve üzüm ve sair levâzımâtını mübeyyin defterdir. Gurre-i Receb sene 307 (7 Mart 1890)

Aded		
27	Aded-i nüfûs	
20	yevmiye yarım kıyyeden kırk günde hâsıl olan nân-ı azîz bahâsı	
540		
005	bir aded halvetçi için on günde	
121,5	dört hizmetçi için altmış günden ve bir buçuk kıyye küsür ile	
666,5		
66,5	beher kıyyede dörder para tenzîli ile hasıl olan	
600		
	Kuruş	
	126	üzüm 28 kıyye fî 4,5 Bekir Efendi tarafından
	77,5	piriç çorbalık, 31 kıyye, fî 2,5 bu dahi

	63	sebze fî 15, zeytinyağı 6,5 kıyye fî 6, ıbrık ve maşraba: 9
	58,5	Pilav için et fî 6, kıyye 6 ve pirinç pilav için, 9 kıyye
	97	ikinci pilav, et sekiz kıyye, pirinç on dört kıyye
	47	üçüncü pilav dört kıyye lahm, altı kıyye pirinç
	61	bir teneke gaz 18 kuruş, iki çuval kömür 39 kuruş, dört kıyye tuz 4 kuruş
430	530	
1130		

(Belge) 1422		
1	El-Hâc Hüseyin Efendi	İyyâke na'bûdü ve iyyâke nesta'în yâ hâdi'l-mudillîn ihdina's-sırâta'l-müstakîm
2	El-Hâc İsmâil Efendi Kırımî	İzn-i şerif olur ise Purusya(?)
3	El-Hâc Hasan Efendi Bayburdî	Hizmetüm(?) üzerine kitaplara
4	El-Hâc Mehmed Efendi Karahisârî	İzin ben isterim zâtını mâsivâ neme gerek irâde efendimindir ve's-selâm
5	Kibâr Efendi Sürmenevî	İzn-i şerif olur ise memlekete azîmet orada ta'lîm ve ta'allüm
6	Şâbân Efendi Sürmenevî	Emîr Hocanıdır isterse memleket isterse burada isterse dışarı(?)
7	Çerkes İsmâil Hakkı Efendi Şâmî	İnşâallâh u te'âlâ bu sene-i mübâreke izniniz du'ânız ile Hacı Mehmed Efendi yanına Ramazan-ı şerifte orucum orada bir arada olsa Hicaz'a gitmek niyyeti vardır. Ondan sonra evimizde de kemâ künte halka hak ile da'vet ederim olunçaya irâde senindir(?)
8	Çerkes el-Hâc Hasan Efendi Düzceli	İzn-i şerif olur ise memlekete avdet orada hitâbet ve emânet ve ta'lîm ta'allümde muvâfık olursa
9	Çerkes el-Hâc Hafız Yusuf Efendi Sirozî	Harice ruhsat-ı veliyyü'n-ni'amîleri buyurulursa memlekette ders ve tedrîs, dikkat ve hatm-i hâcegâna devâm, hitâbet ve imâmete hidmet
10	El-Hâc Ramazan Efendi Kazgânî	Çıkandan sonra İstanbul'da durucak men icâzeti dersi (...) cenâb-ı Hak müyesser eylese, ikinci nefis-i emmâre şerrinden halâs olmak ister men vâsitanızla ve's-selâmü aleyküm.
11	Hüsnü Efendi Yumralı	Kader-i ilâhî olur ise Şile cânibine gidip aslı mekânuma rücû' edeceğimdir.
12	El-Hâc Ali Efendi Amasyalı, Medrese-i Süleymâniye	Evvelâ rızâ, ba'dehû Kırkkilise'ye azîmet böylece her sene burada bulunması
13	Hamdi Efendi Hemşinî	Taşraya azîmet va'z nasîhat bi ibâdullâh ba'dehû Der'aliyyeye azîmet medresede tahsîl-i ulûm rızâillâh
14	Ali Efendi Yumralı	Taşraya azîmet eğer kader-i ilâhî olur ise ba'dehû memlekete azîmet ta'lîm ta'allüm
15	Süleyman Efendi Yumralı	Ba'de'l-istişâre taşraya ba'dehû memlekete orada tahsîl-i ulûm yine böylece izn-i şerif olur ise vaktinde halvet
16	Hafız Süleyman Efendi Gümüştânevî	Taşraya azîmet ba'dehû rücû' ile'l-medrese li-ecli't-tahsîl
17	İsmâil Efendi Sürmenevî	Memlekete azîmet mütâla'a ba'dehû yine burada gelmek

18	Ali Efendi Rizeli	İnşâallâh ba'de'l-hurûc li-ecli'r-Ramazaniyye Selânîk'e azîmet ba'dehû buraya ve buradan memlekete ba'dehû gine sene-i sene-i âtiyede duhûl-i erba'în
19	Osman Efendi Yenişehirî	Evvelâ Rızâ sâniyen ba'zı umûrumu tesviye, sâlisen Anadolu'da ve vâlidemin rızâsıyçün sıla ba'de îdi'l-fitr bi-himmeti'l-üstâd arz-ı Hicaz
20	Abdurrahman Efendi Yenişehirli	Evvelâ hemşirem ile sıla ba'dehû İzmir'e azîmet orada kısmet olur ise hocalık etmek
21	Ali Efendi Yenişehirli	Burada beş on gün sâkin olup ba'dehû İzmir'de hanemize ba'dehû hocalık kısmeti bilmek mehâcelik ile
22	Mehmed Efendi Kayserili	Mürîd-i visâliniz sümme mu'ayyen bir mahal yokdur. sümme rızânızı taleb sümme meclisinizde istifâde ve istigâza sümme (...) ta'lîm ve ta'allüm sümme mürîd-i miskîn sümme sâlik-i murâdım himmet.
23	Müderris Mustafa Efendi Akçaabadî	İnşâallâh u te'âlâ olduğum medresede himem-i âliyeleriyle Ramuzü'l-ehâdisin ma'nâsıyla mübâşeret ile meşgûl ve halvet olur ise fe-ni'me'l-matlûb
24	Müderris Yusuf Efendi Ünyeli	İnşâallâh ve bi'l-izn Konya sümme kemâ-sebk i'le'l-vatani'l-aslî
25	Ankaravî Ahmed Efendi	Kemâ fi's-sâbık hizmet-i salâ ev hicâz

(Belge) 1425	Üçyüz on yedi sene-i mübâreke-i Zilhicce-i şerif aşr-ı evveliyçün halvetde bulunan sâlikler (7 Nisan 1900)
	Dersaadet
1	Osman Efendi Karahisârî
2	Hamalzâde Ahmed Efendi Karahisârî
3	Hocazâde Mustafa Efendi, Karahisârî
4	Kara Hacı Ahmed Efendi, Karahisârî
5	Hacı Hafız Ahmed Efendi, Karahisârî
6	Mehmed Efendi, Karahisârî
	Talebeden
7	Ali Efendi, Karahisârî
8	Hafız Mehmed Efendi, Karahisârî
9	Murad Efendi, Karahisârî
10	Hafız İbrahim Efendi, Karahisârî
11	Hakkı Efendi, Karahisârî
12	Süleyman Efendi, Deyr karyeli
13	Hamid Efendi, Karahisârî
	Huccâc ve Esnâfdan
14	Mehmed Efend, Karahisârî
15	Hacı Hasan Ağa Karahisârî
16	Hacı Ahmed Ağa, Karahisârî
17	Hacı Kadir Ağa, Karahisârî
18	Hacı Kadir Ağa, Karahisârî

19	Ahmed Ağa, Karahisârî
20	Yusuf Ağa, Karahisârî
21	Abdurrahman Ağa, Karahisarî
22	İbrahim Ağa, Karahisârî
23	Osman Ağa, Karahisârî
24	Bayram Ağa, Salar Karyeli
25	Molla Ahmed Ağa, Salar karyeli

Mecma'ı yirmi dört fakîrle yirmi beşdir.

Mezbur sâlikler mevte niyyet edip münşire kadar çıkmayacaklar. Şimdilik hüsn-i hâl ve kemâl derece yoklukla bile gece gündüz (...) ve niyâz edip efendilerime du'â ve kusûrlarının afvını istirhâm edip imdâd-ı rûhânînizi beklerler. Geceli gündüzlü on gün bayram akşamı tamâm olacaktır. Lütfen ve merhameten emr ve irâde yine her vechile efendilerimindir. **Fî 6 Zilhicce-i şerif sene 317 (7 Nisan 1900)**

Bâb-ı kıtmîr (...)

Mehmed Niyazi Bi Karahisârî

(Belge) 1426		
1	Holaysalı İbrahim Hakkı Efendi	Bi-himmeti şeyhinâ, Bayburt Kütüphânesi evrâkı geldiye ona bakmak Ramazanda köyüme gitme, sonra Hopa tarafına gitmek
2	Klanesli? Hacı Mehmed Efendi b. Osman	Evvela zikir sâniyen fakat Ramazan münâsebetiyle bir yerde kalmak ba'de'l-îd geriye gitmekdir.
3	Holaysalı Hacı Mustafa Efendi b. Hasan	İnşâallâh yerimize gidip rızâullâh üzere zikrimize ve dersimize meşgûl Şeyh Efendimize du'âcı oluruz(?)
4	Holaysalı Hacı Hafız Ahmed Efendi	İzmid'e Ramazanlık niyet ettik ise dahi re'y sizindir. Ba'de'l-halvet Karahisâra azîmet ba'dehû vüs'um mikdârı şer'î'at-ı garrâya ve tarîkat-i aliyeye hizmet ba'dehû nasîhat rızâ'ullâh
5	Karahisârlı Ali Rıza Efendi	
6	Sürmeneli Hüseyin Efendi	Nefs-i Karamürsel'dir. Ramazan-ı şerifde nasîhat ile meşgûl arzusundayım.
7	Karahisarlı Hakkı	Ba'de'l-halvet memlekete azîmet ba'dehû vüs'atimiz mikdârı ihvân-ı dîn-i mübîne hizmet ve nasîhat ba'dehû hizmet-i edâ
8	Holaysalı Mehmed Efendi	Balikesir'e ba'dehû (...)likdeki dersime devâm edeceğim İnşâallâh
9	Holaysalı Hüseyin Efendi	Selanikte mümin ihvânlarımıza vaaz nasihat edeceğiz İnşâallâh
10	Holaysalı Hacı Mehmed Efendi	Birader ile beraber Şile'ye mümin ihvanlarımız va'az ve nasihat ve neşr-i tarîkat ba'dehû memleket cânibine
11	Holaysalı Osman Efendi	Ramazan'da biraderim Hacı Mehmed Efendi ile Şile'ye
12	Oflu Rasûl Efendi	Ramazan-ı şerifde niyet ve tedbîrden ârî ve ba'de'l-îd memleketimde kemâfi's-sâbık tedrîs ile iştigâl
13	Holaysalı Hacı Yusuf Efendi	Çıkmaklığım ile emir buyurulur ise hastamı hastahânedan alıp memleketime ba'dehû geriye kemâfi's-sâbık Gelibolu'ya hâdim-i ümmet-i Muhammed olmaklığa niyyet-i hâlisimdir, emir efendimindir
14	İzmitli Mehmed Hurşid Efendi	İnşâallâh müsâadeniz ile buradan çıkarsak bir köye Ramazan münâsebetiyle gitmek (...) köye ba'de'l-îd Fatih'de medreseye devam etmek.
15	Demircili Lütfü Efendi	Müsâade buyurulur ise buradan çıkıp emr-i âlîsi üzere birtarafa tebliğ-i ahkâm için gidip ba'dehû gelip tahsîl-i ilm ve halka-i âlîde bulunacağım
16	Paçanlı Mehmed Efendi	Müsâadeniz ile nereye emrederseniz Ramazanlığım gideceğim.
17	Paçanlı Mustafa Efendi	Muradı bi-himmetikümü'l-âriyet dâhil-i fî zümreti'n-nâsîhîn velâ makâlî'l-ân
18	Ünyeli Emrullah Efendi	Köye gidip dürûsuma devam edeceğim
19	Taraklılı Hacı Ahmed Efendi	Cümle arzular dan geçdim. Emrinize muntazırım efendim, hizmet.

1427

Belge 1426		Bin üç yüz yirmi dokuz senesi dâhil-i erba'ın olanların esâmîsidir (1329-1911)
Aded		
1	H.	Ofî Ferşad-zâde İbrahim Hakkı Efendi üç defa erba'ın görmüştür
2	H.	Ofî Hacı Mehmed Üç defa erbâin görmüştür.
3	H.	Karahisârî Mehmed Efendi, üç defa aşr-ı Zilhiccede bir defa da makâmda erba'ın görmüştür
4	H.	Ofî Hacı Ömer Efendi, iki defa erba'ın görmüş, halvetnâmesi teslîm
5	H.	Karahisârî Hakkı Efendi on bir def'a aşr-ı Zilhicce'de bir defa da makâmda erba'ın görmüş, halvetnâmesi tevkîf
6	H.	Oflu Mehmed Efendi bir defa erba'ın görmüştür. Kezâ tevkîf dersi za'ifdir.
7	H.	Oflu Mehmed Nuri Efendi bir aşr-ı ahîr ile bir erba'ın görmüş
8	H.	Hadîm Demircili el-Hâc Mustafa Hilmi on üçüncü sene olmak üzere müşerref oldum kezâ tevkîf
9	H.	Atinalı Hasan Efendi üç erba'ın görmüştür
10	H.	Tekfurdağlı Emin Efendi iki erba'ın görmüş
11	H.	Oflu Hacı Yusuf Bahri Efendi bir erba'ın görmüş
12	H.	Holaysalı Mehmed Bahâeddin Efendi üç erba'ın görmüş
13	H.	Boşnak Hacı İbrahim Efendi on iki defa erba'ın görmüştür
14	H.	İzmirî Mustafa Efendi üç defa erba'ın görmüştür, teslîm-i hilâfetnâme
15		Demircili Lütü Efendi

(Belge) 1429	Dahil-i Halvet Olanlar- (Liste başında tarih bulunmamakta, ancak devamındaki liste tarihlerinden 1286/1869'dan önce olduğu anlaşılmaktadır).				
1	Halife Şeyh Hacı Tahir Efendi Trabzonî	34	Hafız Edhem Efendi Geyveli	68	Yusuf Efendi Köprüvî
2	H. Hasan Efendi Kastamonulu	35	Ahmed Efendi Arabgirî	69	H. Mustafa Efendi İçelli
3	H. Mustafa Efendi Trabzonî	36	Mehmed Efendi Dağistanî	70	Hafız Memiş Efendi Sirozlu
4	H. Hacı Hasan Efendi Sunguruvî	37	H. Hacı Osman Efendi Oflu Hoca	71	Ali Efendi Zağferanbolulu
5	H. İbrahim Efendi Ürgübî	38	H. Hacı Hasan Efendi Pazarcıklı	72	Osman Efendi Tokadî
6	H. Abdüssalih Efendi Nogaylı	39	Mehmed Efendi Çerkesî	73	Hasan Efendi Trabzonî
7	H. Abdülaziz Efendi Nogaylı, Adana civârında Misis nâm mahalde sâkin	40	Zekeriyâ Efendi Çerkesî	74	Hafız Tevfik Efendi Bergosî
8	H. Hacı İsmâil Efendi Nogaylı	41	Abdullah Efendi Çerkesî	75	Hafız Ahmed Efendi Trabzonî
9	H. Hasan Efendi Nogaylı	42	Hasan Efendi Çerkesî	76	Mehmed Emin Efendi Sâhib-i Karahisârî
10	H. Mahmud Efendi Bosnavî	43	Hüseyin Efendi İzmitî	77	Mehmed Nuri Efendi Ispartalı
11	H. Mustafa Efendi Çanakkalevî, İzmir Aşıklar karyesi	44	Abdülkadir Efendi Şehrî	78	Mehmed Şükrü Efendi Bilecikli
12	H. Hacı Mehmed Halid Efendi Demircili	45	Hacı Mehmed Efendi Şehrî	79	Mehmed Hilmi Efendi Edincikli
13	H. Abdullah Efendi Akşehirî	46	Veli Efendi Kırımî	80	34 H. Hacı Murâd Efendi Gediz Müfettişi
14	H. Hacı Hasan Efendi Erzincanî	47	Reyhan Efendi Arabistanî	81	3 H. Hacı Abdullah Efendi Dağistanlı Hoca
15	H. Mehmed Râşid Efendi Buldurlu	48	Osman Efendi Dağistanî	82	Şeyh Ahmed Efendi Osmancıklı
16	Halil Efendi Alâiyeli	49	Ömer Efendi Tophânevî	83	H. Mehmed Efendi Ürgüblü Hoca
17	H. Ahmed Efendi Trabzonî, Keşaf'da	50	Mahmud Efendi Söğütî	84	H. Hüseyin Efendi Rizeli
18	H. Hacı Said Efendi Dramavî	51	Hocazâde Ahmed Efendi Kayserili	85	H. Mehmed Feyzi Efendi Ispartalı
19	H. Hacı Hüseyin Efendi Alâiyeli	52	H. Ali Efendi Pirlepevî	86	H. Hüseyin Efendi Çankırlı
20	H. Mustafa Efendi Ürgübî	53	Halil Efendi Eyübî	87	Nazif Efendi Dağistanlı
21	H. Mehmed Efendi Safranbolulu	54	H. Hafız Mehmed Eşref Efendi Lüleburgasî	88	Abdürrezzak Efendi Dağistanlı
22	H. Ahmed Şükrü Efendi Filibe vî	55	Süleyman Efendi Ulaşî	89	Mehmed Efendi Kazanlı

23	H. Hacı Abdi Efendi Hisn-ı Mansurî	56	Hacı Ömer Efendi Çerkesî	90	Edhem Efendi Gümüşhaneli
24	H. Hacı Abdullah Efendi Dağıstanî	57	H. Mustafa Efendi Sivasî	91	H. Hafız Osman Efendi Trabzonlu
25	H. Hacı Hasan Efendi Kırımî	58	Aziz Efendi Trabzonî	92	Mustafa Efendi Kömürcülü
26	H. Osman Efendi Trabzonî	59	Hacı Tuhfetullah Efendi Kazanlı	93	H. Hacı Müctebâ Efendi Kırımlı
27	H. Hacı Musa Efendi Çerkesî	60	Hacı Mehmed Efendi Kazanî	94	H. Ahmed Efendi Oflu
28	H.Hacı Mehmed Efendi Çerkesî	61	Hacı Mehmed Efendi Çerkesî	95	Mehmed Efendi Yanyalı
29	H. Abdüsselam Efendi Nogaylı	62	H. Mehmed Ali Efendi Çerkesî Vidin'de	96	H. Hoca Osman Efendi Çerkesî
30	H. İsmâil Efendi Ürgübî	63	Mustafa Efendi Kalkandelenî	97	Hoca Müctebâ Efendi Çerkesî Maltepe'de
31	Mustafa Efendi Şehrî	64	İbrahim Efendi Niğdeli	98	H. Hoca Mehmed Şakir Efendi, İslimyeli
32	Hafız Ahmed Efendi Şehrî	65	Hacı Hafız İzzet Efendi	99	H. Nasiruddîn Efendi Kazanlı
33	Hacı Hafız Efendi Geyveli	66	H. Halil Vehbi Efendi Emetlili	100	H. Hoca El-Hâc Mustafa Efendi Nogaylı
		67	Veli Efendi Köprüvî		

(Belge) 1431		
	ehl-i halvet sene 306 (1888)	19
	Hâdim	04
	[yekün]	23
	yevmiye yarım kıyye nân-ı azîzden kırk yevmiyelik	20
		460
	Beher kıyyesinde iki para tenzîl	23
		437
	Bekir Efendi tarafından piriñç ve lahm ve üzüm ve sair masârıfı	313

(Belge) 1434		
	[İştirak eden eşhâs]	33
	nân-ı azîz kırk yevmiyelik	20
		660
	Bekir Efendi tarafından tesviye olunan üzüm ve piriñç ve lahm ve sebze ve sair	415

Kıyye fi aded

13 40 500 Mekke makarası(?) büyük top

18 54 100 diğeri

(Belge) 1346	Bin üç yüz dört senesi Receb-i şerîfi halvetinde bulunan zâtların esâmileridir (7 Nisan 1887) aded 24				
1	Hacı Hüseyin Efendi Alâiyeli	8	Hacı Ali Efendi Hoca,	16	3 ve İsmâil Hakkı Efendi, Trabzonlu
2	Hacı Osman Efendi İzmirî	9	Hoca Simavlı, ve Mollası olan İdris Efendi Simavî	17	4 Dağistanlı Hacı Mahmud Efendi
3	Hacı Mehmed Efendi Karahisârî	10	Ali Osman Efendi Çankırlı Süleymaniye Medresesi'nde	18	Kazanlı Hacı Yusuf Efendi
4	Mustafa Efendi Tekfurdağlı, aded4	11	Hacı Hasan Efendi İzmirî	19	Kazanlı Raşid Efendi Soğukkuyu Medresesi'nde
5	Seyfeddin Efendi Hoca Buharalı,	12	Hacı Ali Efendi Amasyalı	20	İbrahim Efendi, Ünyeli
6	Çerkeş Hacı Yusuf Efendi	13	Ali Efendi Harputî	21	Çerkeş Hacı İsmâil Efendi Kasîr(?)
7	Bu gün, Hacı İsmâil Efendi Mercanlı	14	3 Ahmed Kibar Efendi Sürmeneli, Trabzonlu		
		15	3 Yomralı Hasan Efendi Trabzonlu		

(Belge) 1437	Receb sene 300 (Mayıs 1883) Bu sene-i Mübârekde dâhil-i halvet olacak efendilerin esâmileri				
1	Halife Hacı Hasan Efendi Alâiyeli	9	Mustafa Efendi Tekfurdağlı	17	Hüseyin Efendi Aydınli
2	Halife Hacı İsmâil Efendi Kırımî	10	Hacı İshâk Efendi Çerkes	18	Necib Efendi Şamî
3	Hacı Mehmed Efendi Çerkes Halife	11	Hasan Efendi Tekfurdağlı	19	Osman Efendi Hadise(?)
4	Mehmed Efendi Ofî	12	Murat Efendi, Şumnuvî	20	Ahmed Efendi Galatalı
5	Ahmed Efendi Ankaravî	13	Refîki Süleyman Efendi	21	Halife Hacı Mustafa Efendi İçili
6	Mehmed Efendi, Karahisârî	14	Süleyman Efendi Eğinli	22	Halife İsmâil Efendi Safranbolulu
7	Mehmed Efendi Arabgirî	15	Hafız Hadim Efendi, Şehrî	23	Hâdimler: Osman, Süleyman, Hacı Mehmed, Emin
8	Mehmed Efendi Kayserili	16	Mehmed Efendi Dobniceli		
Aşr-ı ahîr için; Halife Hacı Ali Efendi, Halife Hadîmî Müctebâ Efendi, Mahmud Efendi Hoca Halife, İsmâil Efendi Trabzonî, İbrahim Efendi Hocapaşalı, Hacı Bahâeddin Efendi, Bayburdî Hasan Efendi, Halife, Sürmeneli Kâmil Efendi, Sürmeneli Şâbân Efendi, Kömürcüneli Osman Efendi					

(Belge) 1443	Bin üç yüz otuz senesi Erba'încilerinin esâmîsidir. (1330-1912)				
-----------------	--	--	--	--	--

1	Holaysalı Hacı Mustafa Efendi b. Hacı Hasan	5	Mehmed Hurşid Efendi İzmit	9	Karahisârî Hakkı Efendi
2	Sürmeneli Hüseyin Efendi	6	Holaysalı Hacı Hafız Ahmed Efendi	10	Ahmed Nazmi Efendi Bozcaadalı
3	Kalatesli(?) Hacı Hafız Mehmed Efendi b. Osman	7	Holaysalı Mehmed Efendi	11	Hacı Abdullah Efendi
4	Ferşadzâde İbrahim Hakkı Efendi	8	Karahisârî Ali Efendi		

(Belge) 1421	Bin üç yüz otuz iki senesi erba'înde bulunan zevâtn esâmîsidir. (1332/1914)				
Aded					
1	Oflu İbrahim Hakkı Efendi		İnşâillâh mürşid-i ekremimizin izn-i şerifi mûcebince bu Ramazan-ı mübârekde Trabzon'da ve ondan dersimi okutmağa		
2	Oflu Hacı Mustafa Efendi		Kable'l-istişâre maa şeyhî mâ (...) şeyen gayri rızâillâh		
3	Oğlu Hacı Mehmed Efendi b. Mustafa		Yeni sene efendimiz emri ile ism-i aczeyn, (...) Medreseye avdet etmek		
4	Ünyeli Musa Kazım Efendi		El-mürîd men lâ irâdete lehû		
5	Ünyeli Hacı Arif Efendi		(...) emrî ilâ şeyhî ve sebeb-i necâtî sellemehullâhu ve tûlillâhi ömrahü'l-azîz		
6	Karamürselli Hacı Ömer Efendi		Her emrim şeyhim efendim hazretlerine müfevvezdir. İrâdem dahi onundur		
7	Oflu Hacı Ömer Efendi		Cismânî marazımı tedâvî ve mu'âyeneden sonra nere emir buyurulursa hazırım efendim		
8	Şamlı Ömer Lütfü Efendi		İrâdemle mürşidü'l-a'zam ve sultânımız olan şeyh efendimiz hazretlerinin yed-i şerifindedir. Benim yedimde değildir		
9	Bolvadinli Ahmed Efendi		Şeyh Efendimiz hazretleri emir ve irâde buyurur ise memlekete azîmet edip orada bulunan ümmet-i Muhammediye hizmet etmektedir.		
10	Oflu Hacı Mehmed Efendi		Şeyh efendimiz hazretleri irâde-i aliyye olur ise buradan Şile'ye azîmet edip ve ondan medresemize gidip ihvân-ı dînimize hizmet etmektedir.		
11	Oflu Rasûl Efendi		Bir mevki'a gitmeğe emir buyurulur ise (...) fihâ ve illâ memlekete		
12	Oflu Yusuf Bahri Efendi		Eğer çıkmaklığım emir buyurulur ise birkaç gün köye gidip ba'dehû i'âde edip emr-i mürşidâneleriyle kemâfi's-sâbık yine Gelibolu'ya tarikat ve şer'î'at uğurunda (...) hizmet edeceğim.		
13	Demirkapılı Hacı Ahmed Efendi		Yarın karyeye avdet etmek ve husûlü karîben me'mûl olan ma'den(?) işim biter ise Medîne-i Münevvere'ye gidip orada tevattun etmektedir.		
14	Ünyeli Ali Rıza Efendi		Şeyhim efendiye külliye umûrunu tefvîz eyledim		
15	Oflu Hacı Mustafa Efendi		Adana'da imâmetden iki mâh dahi hidmetim var îfâ etmek üzere eğerki himmet ederseniz.		
16	Oflu Osman Efendi		İzmir vilâyetine merbût Torbalı nahiyesinde Dermil karyesinde muallim idim, geri gitmeğe efkârım var efendimizden izin olursa		

17	Oflu Hacı Hasan Efendi	Üç beş gün zarfında Karamürsel'e gidip oralardan kat'-ı alaka edip gine buraya geleceğim. Mürşidim her nereye münâsib görür gönderirse gideceğim.
18	Demircili Lütfü Efendi	İnşAllah şeyhim efendimin himmetiyle ümmet-i Muhammede hizmet yapmaktır niyyetim. Gideceğim yer efendime ba'de'l-istişâre te'ayyün edecektir.
19	Kalkandereli İbrahim Hakkı Efendi	Terk-i vatan edip ahi sebîlillâha hicret edildi. Burada tek başıma bile mesken bulunamadığından Bursa cihetine azîmet niyyeti var ise de yine her halde şeyhim efendimiz hazretlerinin emirlerine muntazırım
20	Nallıhanlı Hâlid Efendi	Ber ve afüvleri, memlekete
21	Boyabadlı Hâşim Efendi	An alâ keremillâhi vechehû me'lûf-ı arz edeceğim. VAllah i ne cennete muhabbet ve ne de şedâid-i cehennemden havf haşyet belki avdetim ancak tahsîl-i rızâillâhdır. Âmâl-ı hakîrânem kitâb-ı sünnet icmâ'-ı ümmete tevâfuk etmek şartıyla neşr-i ulûm ve tarîk-i maksadım ise ancak rızâ-yı ilâhîdir. Her nerede ve her nede olursa olsun İnşâallah .
22	Yenipazarî Süleyman Efendi	Gördüğüm garâibe (...) terk-i dünyâ ederek her umûrumu şeyhim üstâz-ı mülâzım efendime terk ile fî sebîlillâh hizmet-i âliyelerinde bulunmak üzere kölesi olmak isterdim. Gideceğim yer mechûl
23	Hacı Osman Bey	Dergahdan ayrılmamak için İstanbul'da kalmak evkât-ı sâiremi de tarîka âid kütüb ve resâil ile geçirmek niyyet-i hâlisasında bulunduğum ma'rûzdur
24	Oflu Numan Efendi	Eşkîyâlar ihâfesinden memlekete gidemeyip Bursa'ya gideceğim
25	Oflu Hasan Efendi	İnşâallah duanız berekâtıyla memlekete gitmekdir
26	Oflu Osman Efendi	İnşâallah u te'âlâ bir münâsib yer bulur isem Ramazanlık edip ba'dehû memlekete avdet edeceğim inşAllah
27	Oflu Ahmed Efendi	Ramazan-ı şerif münâsebetiyle İzmit(?) veya Bursa vilâyetine azîmet emr muntazırım.
28	Akçaabadlı Hafız Ömer Efendi	Memleketçe yalnızlığım olduğundan müsâade olursa memlekete gitmek arzusunda idim. Şimdi ise her umûruma şeyhim efendimi tevkîl eyledim.
29	Oflu Hüseyin Mehmed Efendi	Ramazan-ı şerif münâsebetiyle Bursa Vilayetine azîmet emrinize muntazırım
30	Taraklılı Hacı Abdullah Efendi	Hizmete bi'l-istikâme

(Belge) 1406		1338 Sene-i Hicriyesi Halvet Ashâbı (9 Nisan 1920)		
Derece		Künye	Mülâhazât ve ifâdât-ı mahsûsa	İrâde-i mürşidâne
1	H	Pirlepeli Osman Necâti b. Yahya Efendi	Maksadım ancak rızâ-yı mürşidâneleri olmakla hizmet-i âlî-i mürşidânelerinde bulunmak ricâsındayım ferman	
2	H	Polathâneli Ömer Lütfü b. Salih Efendi	Maksad-ı fakîrânem muvâfık-ı rızâ-yı mürşidî bir iş bulunursa istihdâm olunmak ve teveccühât-ı mürşidânelerinin devâm ve bakâsıdır	

3		Hoca Osman Şevki b. Hafız Mehmed Efendi	Sâdât-ı kirâm vâsıtasıyla azamet-i İlâhiyye rızâsı talebindeyim	
4		Şamlı Mehmed Tefvik b. Mehmed Ebussuûd Efendi	Hizbullâhi'l-müflihîn adâdından olup ulûm-ı şerî'atla berâber işbu tarîkat-ı aliyyenin neşr ve işâ'asına bi-lutfillâhi te'âlâ hizmet etmektedir.	
5		Batumlu Mehmed Fevzi b. Mehmed Şerîf Efendi	Maksadım ancak himem-i seniyye-i mürşidâneleriyle rızâ-yı bârîye ve şefâ'at-i rasûle nâiliyet ve hüsn-i hâtime ve müşâhede-i cemâl ve neşr-i ulûm-ı şer'î'at ve tarîkat ve kesb-i ma'rifet	
6		Harputlu Mustafa Sabri b. Ahmed Esad Efendi	Cenâbullâha hizmet	
7		İzmitli Mehmed Hilmi b. Kâmil Abdullah Efendi	Maksadım Allah 'ın rızâsı ile ve peygamberimizin ve şeyhimin teveccühât-ı mürşidânelerinin devâm ve bakâsıdır.	
8		Samsun kazâlî Mustafa b. Mehmed Efendi	Maksadım rızâullâha ve meslegim tahsîl-i ulûm-ı dîn-i sa'îddir.	
9	H.	Gönânî Hacı Abdullah Mehmed Efendi	Rızâ-yı mürşidâneleri ricâsındayım ferman	
		Âhirü'l-erba'în	Fî 9 Ramazan sene 1338 yevmi'l-Cuma, Nisan sene 336/9 Nisan 1920	

BELGE: 9862

Ahmedallâhu(?) ve eşkürühû ve salli alâ seyyinidâ Muhammedin ve âlihî ve sahibihî ve alâ cemî' sâdâtinâ el-izâmü'l-âliye kutbeyn-i azîmeyn ve şeyhayni mükerremîn hazret-i Ahmed Ziyâeddin ve cenâb-ı Hasan Hilmi kuddise'llâhu esrârehümâ hazretlerinden ahz ve telakkî ettiğimiz tavr-ı bedîheden olmak üzere zât-ı âlîlerine beyân ederiz ki makâmın izin ve tasdîki olmaksızın **halvet îfâsıyla hilâfet-nâme i'tâsı hiçbir halife için câiz olmayarak o sûretle vuku' bulacak hilâfetin edeben bed gayr-ı sahîh olması lâzım** gelir. İşin şu cihetle ledünniyâtı nazar-ı dikkate alınmak şartıyla talibînin kesret-i zikirlerine mâni' olmamak üzere (...) Şerîf Halveti îfâ etmeniz husûsunda me'zûn olunuz. Lâkin emsâl-i sâbıkası umûm hulefâ-yı mevcûdenin ma'lumları olmakla berâber ârâ-yı cumhûr üzere **hilâfete ehakk olanların makâmından istihlâflarını lâzım geleceğinden şâyed halvete kabûl ettiğiniz zevât içinde bu gibiler bulunursa tarafınızdan bi't-tensîb icâzetnâmeleriyle berâber münâsib bir zamanda makâma i'zâmlarıyla "âdâtü's-sâdât" "sâdâtü'l-âdâd" usûl-i celîlesine ri'âyet edilmek iktizâ edeceğinin** tavsiyesine ibtidâr olunur. ve's-selâmü aleyküm ve rahmetullâhi ve berakâtühû ve rıdvânuhû ve alâ cemî'i'l-ihvân

İdeolojik Bir Araç Olarak Hz. Peygamber'in Mirası "Fedek"

Bayram Çınar

Gazi Mesleki Eğitim Merkezi (Öğretmen), MEB, Ankara, Türkiye

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Türkiye

kocacinarby@gmail.com

Orcid: 0000-0002-4886-7610

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 20.02.2020

Kabul Tarihi: 04.04.2020

Öz

Mezhepler tarihinin önemli kaynaklarından olan Milel ve Nihal adlı çalışmasında Şehristanî, erken dönem İslam toplumunun ayrışmasında etkili olan faktörlerden birinin de Peygamber'in mirası olduğunu iddia etmiştir. Sünni yapının merkezi söylemi oluşturduğu varsayıldığında; periferi konumunda olan muhalif söylemin temsilcisi olarak Şia'nın; bu konuya özel bir yer ayırdığı ve ciddi bir literatür oluşturduğu görülür. Mezhepler tarihi yazıcılığında önemli bir yer işgal eden Şia mezhebi, bu konuyu tartışmada öncü adımlar oluşturmuş, Fedek de bu tartışmada sembolik bir anlam kazanmıştır. Geleneksel kültür kalıplarının sağladığı bir dini bakış açısının Şia mezhebini var ettiği düşünüldüğünde, oluşturulan kurguların rivayetleri inşa ettiği, rivayetlerin de dini algılara yön verdiği görülür. Etkileşen bu yapılar; mezhep kalıpları içerisinde dini anlayışlar olarak kendilerini güncellemişlerdir. Böylece Fedek Hz. Peygamber'in mirası olarak tarihsel bir sorun olmaktan daha ziyade sembolik bir anlam alanı haline dönüşmüştür. Söz konusu zaman dilimine ilişkin zengin motifleri de içerisinde barındırmış olması sebebiyle konu tarafımızca çalışma alanı olarak tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fedek, Hz. Peygamber'in Mirası, Şia, Ehl-i Beyt

The Heritage of The Prophet as an Ideological Instrument "Fadak"

Bayram Çınar

Doctoral Student, Ankara Yıldırım Beyazıt University Institute of Social Sciences, Ankara, Turkey

kocacinarby@gmail.com

Orcid: 0000-0002-4886-7610

Research Article

Arrival Date: 20.02.2020

Acceptance Date: 04.04.2020

Abstract

In his book, Milel and Nihal, which is among the important sources of the history of Islamic sects, Şehristanî claimed that one of the factors influencing the separation of the early Islamic society was the heritage of the Prophet. Assuming that the Sunni structure constitutes central discourse; As the representative of the opposition discourse, which is periphery, Shia; It is seen that he devotes a special place to this subject and creates a serious literature. The Shia sect, which occupies an important place in the history writing of sects, has formed pioneering steps in discussing this issue, and Fadak has gained a symbolic meaning in this discussion. Considering that a religious perspective provided by traditional culture patterns leads to the Shia sect, it is seen that the fictions created have built narrations, and narrations have directed religious perceptions. These interacting structures; They have updated themselves as religious understandings in their sect patterns. Thus, Fadak as an inheritance of the Prophet, it has become a symbolic field of meaning rather than a historical problem. The subject has been preferred by us as a field of study since it contains rich motifs for the time period in question.

Keywords: Fadak, The Heritage of the Prophet, Shia, Ahl al- Bayt

1.Giriş

İlk kuşak Müslümanlarının Hz. Peygamber sonrası siyasi döneme hazır bulduklarını söylemek güçtür. Hz. Peygamber'in geldiği sosyal ortamda coğrafya ve tarihin erken dönem Müslümanlarına sunduğu imkânların sınırlı oluşu, bu durumun en önemli sebeplerden biridir. Daha çok sosyal ve siyasal alanla ilişkili bu sorunlar, sonraki dönemlerde inanç sorunlarının bir parçası olarak itikadî mezheplerin ayrışmasında da etkili olmuştur.

Bu mezheplerden Şia; özellikle, Hz. Fatıma ve evlatlarını konu alan sorunları ele alarak, durumu kendi ideolojileri lehine bir avantaja dönüştürme çabası gütmüştür. Onların öne çıkardıkları konulardan biri de Hz. Peygamber'in mirası meselesidir. Öte yandan Şia, bir grup ya da kitlenin sözcüsü olmak yönü ile diğer mezheplerden farklılaşır. Onlar daha çok, *Ali ve Fatıma* merkezli bir *Ehl-i Beyt* anlayışı eksenindeki iddialar ile kurumsallaşma çabası gütmüşlerdir. Toplumsal muhalefetin bu önemli kolu, Hz. Peygamber'in mirası konusunda "*hak sahiplerinin*" sözcülüğünün üstlenerek, bu tartışmaları mezhepsel bir bakış açısıyla ele almıştır. Hz. Peygamber'in mirasının bir parçası olan Fedek arazisi de Şia tarafından *Ehl-i Beyt* bağlamında tartışılmıştır. Bu yönüyle; Şia'nın konuya duyduğu ilgi, hukukî ve sosyal bir sorun olarak değil, Ali evlatlarını ilgilendiren bir tarafı olması sebebiyledir denilebilir. Aksi durumda konunun kavramsal olarak zenginleşerek farklı alanlarla etkileşmesi beklenirdi. Oysa böyle olmamış, tartışmalar ehl-i beyt ve Fedek konusu ile sınırlı kalmıştır.

Bununla bağlantılı olarak tarih içerisinde Fedek'e ilişkin tartışmaların yönü ve şiddeti de Şia'nın iktidar üzerindeki etkinliği ile ilişkili olmuştur. Bu yüzden de tartışmaların odağındaki Fedek arazisinin tarihsel süreçte birçok kez statüsü değişmiştir.

Hz. Peygamber'in mirasının tartışıldığı her zeminde Şii yönlendirmelerle ya özellikle Fedek arazisi konuşulmuş ya da bu tartışmalarda Fedek özel bir yer işgal etmiştir.¹ Öte yandan Hz. Peygamber'in mirası bağlamında konunun Fatıma evladı üzerinden tartışılmış olması ve bu tartışmanın Fedek merkezli oluşu sebebiyle, Şia için Fedek'in sembolik bir anlam taşıdığı, söylenebilir.² Çünkü Hz. Peygamber'in yegâne gayrimenkulü Fedek olmadığı gibi; Hz. Peygamber'in yegâne varisi de Hz. Fatıma değildir. Öyle ise neden tartışma Fedek ve Hz. Fatıma özelinde sürdürülmüştür? Bu sorunun cevabı, Şia'nın derdinin Hz. Peygamber'in mirasının tartışılması olmadığı, fakat miras üzerinden bir ideolojik argüman üretme çabası olduğudur. Öte yandan, Şia tarafından oluşturulan literatür ekseninde Fedek; Şii iddianın inşasında ideolojik araca dönüştürülmüş birkaç konudan biri olmuştur. Buna göre; Şia mezhebinin, *Şiatu Ali* olarak tarihsel yolculuğuna çıkışında, mağduriyet literatürünün, bu inşada önemli bir görev üstlendiği göze çarpar. Şia'nın toplumun geri kalanıyla ayrıştığı kavramlar kümesinde, bu mağduriyet edebiyatının önemli bir ögesi olan Ehl-i Beyt'in hakları içerisinde, Fedek'e de yer vermeleri bu durumun bir göstergesi olmalıdır.

Bu yönüyle Fedek üzerinden Hz. Peygamber'in mirası konusu, tarihsel bir tartışma değil, aktüel bir tartışmadır. Çünkü Şia varoluşsal enerjisinin önemli bir bölümünü "*Al-i beyt'e zulüm edildi*" söylemindeki mağduriyete borçludur. Fedek'in de içinde bulunduğu tarihsel olaylar üzerinden Şia, iddia ve ideallerini diri tutma çabasıdadır. Konunun aktüel olan yanı da budur. Fedek'in bugün konuşuluyor oluşu onun tarihsel ve ekonomik önemi sebebiyle değil, aktüel olarak Şia'nın bu tartışmalardan sağladığı enerjiden dolaydır.

¹ Ömer b. el-Hattab'ın "Peygamber'in Hayber, Fedek ve Beni Nadir olmak üzere, üç yerde kendine mahsus ganimet yerleri vardı" dediği aktarılır. Yahya b. Âdem. *Kitabu'l-Harac İlk Dönem Vergiler* (Arapça/Türkçe). Çeviren Osman Eskicioğlu. Ankara: Ankara Okulu, 2018. s. 47.; Neden diğer Şia tarafından yerler gündeme getirilmemiş de üzerinde konuşulan yegâne taşınmaz Fedek olmuştur sorusunun cevabı, Fedek arazisinin taşıdığı maddi anlamın çok daha üzerinde, üslenmiş olduğu sembolik bir anlam olduğunu gösterir.

² Maverdi Ahkâm-ı Sulataniye'sinde Hz. Peygamber'e ait sekiz farklı gelir getiren araziden bahsetmiş olmasına rağmen bir tek Fedek üzerinde supekülasyon yapılması sembolik anlam bağlamında ancak anlamlı olabilirdi. Geniş bilgi için bkz. Mâverdi, Ebu'l-Hasan, Muhammed bin Habîb. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Thk. Ahmed Câd). Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.s. 254-256. Bu konunun sembolik

anlamına ilişkin bir mitolojik anekdot Şii literatür tarafından aktarılmıştır. Buna göre; Abbasi halifesi Harun Reşit, Musa b. Cafer'e: talebine. Musa b. Cafer'in Güney sınırı Aden'e doğu sınırının Semerkant batı sınırının Afrika, Hazar ve Ermenistan'a kadar uzandığını söyler. Bu cevap karşısında imamın egemenlik iddiasını çok doğru anlamış olan Harun Reşid: Gel yerime otur! Zira öyle görünüyor ki bize bir şey kalmıyor! Diyecektir. Bu aktarıma göre Fedek sonraki yıllarda, Şia'nın egemenlik iddiasının sembolik bir karşılığı bir anlam katmanına bürünmüş görünür. Şii literatürde oldukça yaygın olan bu rivayete rastlanamamış olmasına karşın, İmam Musa Kazım'ın, halife Mehdiden Fedek'i daha makul sınırlar içerisinde talep ettiği ve muhtemelen talebinin kendisine verildiği aktarılmıştır. Bkz. El-Abbasi, Ahmed b. Abdulhamid, *Umdetu'l Ahbar fi Medineti'l Muhtar* (Muhammed Tayyib el Ensari). İskenderiye: Amiriye, 1916. s. 337.

Şehristanî'nin Müslümanların üzerinde ihtilaf gösterdiği erken dönem konularından biri olarak ifade ettiği Fedek arazisinin statüsü³ ilk önce tarihin konusudur. Sonra miras hukuku başta olmak üzere hukuk ilminin konusudur. Şia'nın benzerleriyle ayrışmasında etkin bir argüman oluşu sebebiyle de Mezhepler Tarihi'nin konusu olma özelliği taşır.

Şia'nın konuya ilişkin kullandığı argümanlardan biri olarak; Hz. Süleyman'ın, Hz. Davud'a mirasçı kılındığı⁴ yönündeki Kur'anî argüman, konuyu peygamber inancına yakınlaştırmış görünmekte⁵ olsa da hiçbir zaman Kelam uleması peygamberlerin miras bırakıp bırakmayacağı konusunu peygamber inancı eksinde tartışmaya konu etmemiştir. Diğer yandan akaide ilişkin mezheplerin kendine yer bulduğu Milel Nihal türü çalışmalar, dinî ekollerin inanç dünyasını farkına varmak ve inanç alanlarına ilişkin sorunları tesbit açısından önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda, konuya duyduğumuz ilgi; aslında kültürel ve hukukî bir konu olan Hz. Peygamber'in mirası konusu, Şehristanî'nin ümmetin iftirak ettiği meseleler arasında göstermesi sebebiyledir.

2.Hz. Peygamber'in Mirası

Hz. Peygamber'in mirası menkul ve gayrimenkul mallar şeklinde tasnif edilebilir. Bilindiği kadarıyla Hz. Peygamber'in menkul mirası özel/şahsi eşyalarından ibaret olup, bunun dışında onun bir menkul bırakmadığı ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber hastalığı esnasında sahip olduğu birkaç dirhemini fakirlere dağıtılmasını istemiştir. Daha önce kölelerini de azat ettiğinden, vefat ettiği esnada o, herhangi bir menkul miras bırakmamıştır denilebilir. Bu yönüyle, Hz. Peygamber menkul olarak dinar ve dirhem bırakmış değildir.⁶ Bazı kaynaklar ondan geriye bineği, giyim eşyaları, zırhı, kılıcı, yüzüğü... vb.

bazı alet ve edevatının yanında sarık ve cübbesinin kaldığını kaydeder. Hırkası, kılıcı ve yüzüğünün devlete kaldığı, bazı ev aletleri ve ayakkabılarının ise Fatıma ve Ali ailesine verildiği kaydedilir.⁷

Hz. Peygamber'in gayrimenkul mirası ise *zevcatu tahiratın* oturduğu hücreler başta olmak üzere, bir de ganimetlerden elde edilen 1/5 (humus) ve Fey olarak elde edilenlerdir. Buna göre Hayber'den alınan humus, Fey olarak alınan Fedek ve Beni Nadir'den kalan araziler bunlardandır.⁸

Enfal suresi 41. Ayete göre, ganimetlerden 1/5 hissesi Hz. Peygamber'e ayrılır, geri kalanlar savaşa katılanlara dağıtıldı.⁹ Hz. Peygamber için ayrılan kısmın 1/5'i ailesi ve akrabalarına verilir, geriye kalan 4/5'i akrabaya (zevi'l-kurba),¹⁰ yetimlere, miskinlere ve yolculardan ihtiyaç sahibi olanlara verilir.¹¹ Hz. Peygamber'in kendi yaşamındaki uygulamalarına uygun bir biçimde sonraki iki halife döneminde de peygamber ailesinin ihtiyaçları bu paydan giderilmiş,¹² geriye kalan pay da kamu yararı için harcanmıştır. Bu uygulamanın kaynağının önemli oranda Hz. Peygamber'in "...Size verilen ganimetlerden bana ancak beşte bir vardır, fazlası bana helal değildir. O beşte bir de yine size geri döner (sizin yararınıza kullanılır)"¹³ telkini sebebiyle olmuştur.

Hz. Peygamber hanımlarının oturmakta olduğu, mescidi nebeviye bitişik odaları, ummuhat-ı müminin ölünceye değin kullanmış, daha sonra da bunlar, Hz. Peygamber'in sadakaları olarak kamuya terkedilmiştir.¹⁴ Fedek'in de içinde bulunduğu gelir sağlayan gayrimenkullerin gelirleri, Hulefa-i raşidin döneminde aynen Rasulullah'ın harcadığı yerlere sarf edilmiş, durum Ali b. Ebi Talip döneminde de değişmemiştir.¹⁵ Peygamberimizin gelir getiren gayrimenkulleri ilk halife Hz. Ebu Bekir döneminde,

³ Milel ve Nihal'de dördüncü makalede Müslümanların ayrıldığı konular arasında altıncı sırada Fedek arazisinin konumuna ilişkin tartışmaları sayarak: Hz. Peygamberden miras olarak devri konusundadır. Bazen veraset ve mülkiyet konusunda Hz. Fatma'nın girişimleri olmuş, Hz. Peygamberden "Biz Peygamberler miras bırakmayız, bizim bıraktığımız sadakadır" meşhur hadisi ile onun bu talebi reddedilmiştir. Bkz. Şehristanî, Ebû'l-Feth Muhammed Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. Ahmed Fehmi Muhammed). Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiye, 1992.s. 13.

⁴ Bakara, 2/249, 250.

⁵ Musevi, Seyyid Muhammed, *Peşaver Geceleri*, Çeviren Fahrettin Altan, Kadri Çelik, Arslan Başaran, Serdar Aytekin, Yusuf Töre ve Mehdi Aksu, İstanbul: Kevser Yayınları, 2004., s. 510.

⁶ el-Buhârî, *es-Sahih* (thk. Muhammed b. Nâsir en-Nâsir), Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.), Kitab el-Vasâyâ 1, (no: 2739).

⁷ Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 257.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 254-258.

⁹ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emvâl* (Thk. Muhammed Ammara). Beyrut-Kahire: Daru's-Şuruk, 1989.s. 75.

¹⁰ Peygamberimiz zevi'l kurba payından Haşim oğullarına ve Muttalip oğullarına da pay verirdi. Bkz. Ebu Yusuf, Yakub b İbrahim. *Kitabu'l Harac*. Beyrut: Daru'l Ma'rife, 1979. s. 20.

¹¹ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 83.

¹² Ebu Yusuf, *Kitabu'l Harac*, s. 19,20.

¹³ Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, (Thk. Muhammed Muhyuddîn Abdulhamîd, Saydâ) Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, tarih yok.), Kitab el-Cihâd 161, (no. 2755).

¹⁴ Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 257.

¹⁵ Şii değerlendirmelerde Fedek'in statüsünün Ali b. Ebi Talip döneminde de değişmediğini teyid eder niteliktedir. Konuya ilişkin olarak Cafer es-Sadık 'a: "Müminlerin Emiri Ali b. Ebi Talib halife olduktan sonra neden Fedek'i geri almadı? diye sordum" Cafer i Sadık "o bu konuda Rasulullah uymuştur" dedi. Rasulullah Mekke'yi feth ettiğinde Akil b. Ebi Talib onun evini satmıştı, kendisine "ya Rasulullah evine dönmeyecek misin? diye sorulduğunda" Rasulullah

Hız. Peygamber'in varislerince talep edilmiş, fakat yönetim tarafından bu tereke, miras olarak varisler arasında dağıtılmayıp, kamulaştırma yoluna gidilmiştir.

Menkul ve gayrimenkul mirası dışında Hız. Peygamber'in devlet başkanlığı, dolayısıyla siyasal ardılığı da Şiâ tarafından mirasa konu edilmek istenmiş, fakat konu ümmetin maslahatı icabı kamu sorunu olarak ele alınmış ve icma ekseninde çözümlenmiştir. Hilafet konusu olarak ifade edebileceğimiz Hız. Peygamber'in halefi sorunu, Hız. Ebubekir'e biat edilerek çözülmüş görünse de, sürecin tümünde Şii söylem, ümmetin bu kararına razı olmamıştır. Öyle ki; onlar bunu Hız. Ali'ye rağmen sürdürmüş görünüyorlar. Çünkü Hız. Ali, Hız. Fatıma'nın vefaati sonrasında Hız. Ebubekir'e biat etmiştir.¹⁶ Ali b. Ebu Talib'in bu yönde bir iddiası olmasına karşın, öncelikle Şiâ tarafından, daha sonraki dönemlerde ise yine benzer bir anlayışla Abbas oğulları tarafından, hilafet, miras konusu olarak görülmek istenmiştir.

Abbasi halifesi Mansur, Ali evladından Nefsü'z-zekiyye ile girdiği tartışmada; baba tarafından akraba olmayı mirasta öncelikli olmak ile yorumlayarak, rekabette öne geçmeyi amaçlamıştır.¹⁷ Halife Mansur, Ali evladının o gün ki temsilcisi Nefsü'z-zekiyye'ye yazdığı mektubunda: "...Allah amcaıyı baba mesabesinde kıldı. Kadını asabe ve veliler gibi yapmadı. Allah kitabında, anneden önce babayla başladı..."¹⁸ diyerek bu tartışmayı İslam hukuku çerçevesinde sürdürmüş görünüyor. Bu ifadeler Hız. Peygamber'in vefatında amcası Abbas'ın; asabe olarak yegâne varisi olduğunu,¹⁹ dolayısıyla amcası Abbas var olduğu halde, Ali'nin hilafette hakkı olmadığı tezini savunmak için ileri sürmüştür. Halife Mansur'un Abbas oğulları olarak kendilerinin hak sahibi oldukları iddiasına karşı; Şiâ tarafından

tedavüle çok sayıda rivayet sürülmüş ya da var olan metinler tarihsel bağlamları dışında ele alınarak, alanda bir bakış açısı inşa edilmek istenmiştir.²⁰

2.1. Hız. Peygamber'in Gayrimenkul Mirasının Sembolik Bir Parçası Olarak Fedek

Resulullah, Hudeybiye'de; Kureyş ile belirli şartlar üzerinde anlaşarak, belirli bir süre onların tehdit olmasını engelledikten sonra, bir diğer tehdide karşı harekete geçer. Bu tehdit Hayber Yahudileri'dir. Hayber seferinin birçok gerekçesi vardır. Bunlardan biri Medine'den çıkarıldıktan sonra Hayber'e yerleşen Benî Nadîr Yahudileri'nin, Medine'deki Müslüman topluma karşı çeşitli ittifak arayışları iken, diğer bir sebep de onların Suriye ve Irak bölgelerinden gelen ticaret yolu için tehlike oluşturmalarıdır.²¹ Özellikle; bu toplumun Mekke'li müşriklerle doğal partner olma potansiyelleri, o gün için önemli bir tehdit unsuruydu. Tüm bu gerekçelerden sonra, Hız. Peygamber Hayber halkını kalelerinde kuşattı. Hayberliler, Hız. Peygamber'den af dileyerek, can ve mallarının bağışlanmasını istediler. Hız. Peygamber de belirli şartlar altında onlar ile bir anlaşmaya vardı. Bu sırada Hayber halkı ile anlaşmalı olan Fedek halkı²² Hayber halkının başına gelen olaydan haberdar olduğunda, onların başına gelenin kendi başlarına gelmemesi için Hız. Peygamber'e elçi göndererek, topraklarının yarısı karşılığında Hız. Peygamber ile barış yapmak istediler. Hız. Peygamber de onların bu isteklerini kabul etti.²³ Böylece Fedek, savaşız olarak, elde edildi.²⁴ Bu yüzden Fedek statü olarak savaşla alınan Hayber'den farklıdır.²⁵

İslam savaş ve maliye hukukunun müşterek bir kavramı olarak *Fey arazisi* kavramı, Fedek'in konumunu ifade eden kavramlardan olup; *savaşılmaksızın ve anlaşma sonucu elde edilen bir toprak parçası* için kullanılan bir terimdir.²⁶ Fedek, bir

"Akil bize ev bıraktı mı ki?" dedi. İmam Cafer devamla "Biz Ehl-i Beyt bizden zulm ile alınan haklarımızı (bile daha sonra geri almamız,) bu yüzden Ali b. Ebi Talib halife olduğunda Fedek'i almadı" dedi. Bkz. İbn Bâbeveyh el-Kummî, Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *İlelü'ş-şerai*, Cilt 1. Beyrut: Daru'l Murtada, 2006., s. 155.

¹⁶ Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse* (Thk. Ali Şiri), Cilt 1. 2 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990), s. 31, vd.

¹⁷ Nahide Bozkurt, "Alioğullarının Siyasal İktidar İstencinde-Abbasi Dönemi-İlk Mücadelesi Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin İsyanı," *Dini Araştırmalar* 5, no. 13 (2002).

¹⁸ Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*. (nşr Ebû Suhayb el-Kermî.). Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, tarih yok. s. 1530,1531.

¹⁹ Abdullah b Abbas'ın rivayet ettiği bir hadisteki *asabe* anlayışı ashabin genelinin asabe anlayışı ile örtüşmediği, bu durumun da siyasi anlamlara hamledilerek, Abbas'ın hilafette hakkı olduğu

anlamı yüklenmek istenmiştir. Bkz. Yazıcı, Abdurrahman. «Abdullah b. Abbas'ın Feraiz İlmindeki İctihad ve uygulamaları.» *Journal of Islamic Law Studies*, no. 28 (2016): 307-326. Bu rivayet: "malı belirli pay sahipleri arasında Allah'ın kitabına göre bölüştürünüz, arta kalanı da (ölüye) en yakın erkeğe veriniz." şeklindedir.

²⁰ Ünalan, Abdullah. *İmamet Teorisinin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şiâ'ya Göre Hadis*. Elips Kitap, 2006.

²¹ Hamidullah, Muhammed. (Hayber) . Cilt 17, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, 20-22. 1998.

²² Hamidullah Muhammed. *İslam Peygamberi:(Hayatı ve Faaliyeti)*. Çeviren Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak, 2003. s. 597.

²³ Halife bin Hayyat. *Tarihü Halife b. Hayyât* (Thk. Ekrem Ziya Umari) . Riyad: Daru Tayyibe, 1985. s. 83.

²⁴ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 78.

²⁵ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 75, 78.

²⁶ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 75.

gayrimenkul olarak hicretin yedinci yılından sonra savaşılmaksızın Müslümanların tasarrufu altına girdi. Sözü edilen Fey kavramı, Fedek ile eş zamanlı olarak İslam hukukuna dâhil olmuştur.

Öte yandan, İslam Maliye ve savaş hukukundaki Fey terimi; dinî bir terim olarak anlamını Haşr Suresi 6 ve 7. Ayetlerinden alır. Söz konusu ayetler, kavrama hem anlamını hem de kullanım alanını kazandırmıştır. Bu ayetlerde;

*Allah'ın, onlardan Resulüne verdiği mallara gelince, siz onu elde etmek için ne at, ne de deve sürdünüz. Fakat Allah, elçilerini, dilediği kimselerin üzerine salar, onlara üstün getirir. Allah her şeye kadirdir. Allah'ın, o beldeler halkından, Resulüne verdiği mallar, Allah'a, Resul'e, ona akraba olanlara, yetimlere, yoksullara yolda kalan yolcuya aittir. Ta ki o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir şey olmasın. Resul size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı şiddetlidir.*²⁷

Fey kavramının sözlük anlamı, bu dinî anlamından çok daha geniş bir anlam ifade eder.²⁸ Bu anlamların bazılarını karşılık gelen hukukî anlama da Kur'an'da yer verilmiştir.²⁹

Hz. Peygamber mirasının neleri kapsadığı ile ilgili olmasa da onda nasıl tasarruf edileceği ile ilgili olarak, İslam kültür geleneğinde farklı tartışmalar yaşanmıştır. Bu bağlamda Fedek özelinde cevabı eksik bırakılmış soru, Hz. Peygamber'in vefatından sonra mirasına konu olan malların tasarrufu devlet mi yoksa Hz. Peygamber'in varislerine mi ait olduğudur. Hz. Peygamber sonrası dönemde, konuya ilişkin İslam geleneğinde iki düşünce ileri sürülmüş ve savunulmuştur. Bunlar:

1-Peygamber'in terekesinin her birey gibi varislerine bıraktığı, onun terekesinin de miras olduğudur.

2-Peygamber'in miras bırakmadığı, ailesinin geçimi sağlanmak şartıyla malının Beytü'l mal'a bırakılması gerektiğidir.

2.1.1.Peygamber'in Terekesinin Her Birey Gibi Varislerine Bırakılması Gerekliği, Onun Terekesinin de Miras Olduğu Tezi

Fedek ve Hz. Peygamber'in diğer mirasının varisleri arasında paylaşılması gerektiği düşüncesinin sahipleri, öncelikle Hz. Peygamber'in hukukî mirasçılardır. Hz. Peygamber'in eşleri, çocukları³⁰ ve asabesi olarak amcası³¹ onun hukukî mirasçılardır ve onlar ilk günden itibaren, mirastan doğan haklarının kendi tasarruflarına verilmesini talep etmişlerdir. Bu yaklaşımın sahiplerinin en temel dayanağı, Miras ayetlerinde Hz. Peygamberi istisna eden bir hükmün bulunmamasıdır.³²

Konuyu peygamber mirası ekseninde değerlendiren bu grupların başında da Hz. Peygamber'in hanımları gelir. Yapılan bir aktarıma göre; Hz. Peygamber'in hanımları, Osman b. Affan'ı mirastan doğan haklarını talep konusunda, halife Ebu Bekir'e göndermek için teşebbüste bulunmuş, fakat Hz. Aişe'nin: Resulullah "Biz miras bırakmayız, bizim terekemiz sadakadır" dediğini bilmiyor musunuz?" çıkışıyla, onların bu fikirlerinden vazgeçtikleri aktarılmıştır.³³ Peygamber hanımlarının konu eksenindeki bilinen tek teşebbüsleri de budur.

İlk halife Hz. Ebubekir devrinde Zevcat-ı tahirattan bağımsız olarak, Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas ve kızı Hz. Fatıma'nın da Peygamber mirasının hukukî varisleri olarak, halifeden haklarını talep ettikleri görülür. Buhari'nin aktardığı bir rivayette: Peygamberimizin kızı Hz. Fatıma ile amcası Hz. Abbâs halife Hz. Ebu Bekir'e geldiler ve Fedek ve Hayber arazisindeki hisselerini istediler. Halife Ebu Bekir onlara; ben Resulullahtan "Biz peygamberler topluluğunun terekesine mirasçı olunmaz. Bizim bıraktığımız her mal sadakadır. Muhammed ailesi, ancak bu

²⁷ Haşr 59/ 6,7.

²⁸ Güneşin insanın başının üstünden batıya doğru kaymasından sonra gölgenin tekrar uzamaya başlamasına "fey" denir. Lügate dönüş anlamına da gelir. Dinî terim olarak ise savaşmadan rakipten alınan mallara denir. Savaş olmadan diplomatik yollarla elde edilen muhaliflerinin mallarına "fey" denmektedir. Savaşmadan uzlaşa ile elde edilen her türlü malları kapsadığı gibi rakibin canlarını korumak için cizye olarak ödedikleri mallar da "fey" kapsamına girer. Fetihden sonra elde edilen toprakların gelirinden pay alıp, işletmesini mülk sahiplerine bırakmak olarak ifade edilen Haraç'ı da fey kapsamında ele alan İslam hukukçuları olmuştur. Bkz. MUSTAFA FAYDA, "FEY", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fey> (14.02.2020).; Muhtemelen fey'in bu anlam genişlemesi *savad* arazisinde ikinci halifenin yaptığı

uygulama sonucunda olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 135-140.

²⁹ Fey kelimesi fiil olarak Kur'an-ı Kerim'de Bakara suresi 226 ve Hucurât 9. ayette "vazgeçmek, geri dönmek" anlamında kullanılmıştır. Ahzâb 33/50; Haşr 59/6,7.; "ganîmet olarak vermek" manasında kullanıldığını görmekteyiz.

³⁰ Hz. Peygamber'in vefaati ettiği sırada hayatta olan yegâne çocuğu Hz. Ali b. Ebi Talib'in eşi Hz. Fatıma'dır.

³¹ Hz. Peygamber'in vefaati ettiği sırada hayatta olan erkek çocuğu olmadığı için hayatta olan yegâne amcası dolayısıyla tek *asabesi* Hz. Abbas'dır.

³² Musevi, *Peşaver Geceleri*, s. 509.

³³ el-Buhârî, *Kitab el-Ferâiz* 3, (no:6730) ; Ahmed b. Yahya el-Belazuri, *Fütuhu'l-Bıldan*, Çeviri. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013),s. 33.

maldan yerler" dediğini işittim dedi ve ekledi: "Ben Resulullah'ın o maldan yapmakta olduğu tassarruftan başkasını yapmam, gördüğüm hiçbir şeyi de terketmem!"³⁴ Şii yaklaşım bu Hadis'i bizzat Hz. Ebu Bekir'in vaz'ettiği yönündedir.³⁵

Bir başka rivayette; Hz. Fatıma, halife Ebu Bekir'in yanına geldi ve ona: "Sen öldüğünde sana kim varis olacak?" diye sordu. Ebu Bekir: "Evladım ve ailem" diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Fatıma: "O halde sana ne oluyor da Resulullah'a bizden başkasını vâris yapıyorsun?" dedi. Buna karşılık Ebu Bekir: "Ey Resulullah'ın kızı! Allah'a yemin ederim ki ben, babandan ne altın ne gümüş ne şu ne bu miras aldım" dedi. Fatıma ise: "Hayber'deki hisselerimiz ve Fedek 'teki sadakalarımıza ne oldu?" deyince; Ebu Bekir: "Ey Resulullah'ın kızı(!) Ben Resulullah'ın bunlar, Allah'ın hayatta iken bana yedirdiği bir lokmadır; ben öldükten sonra bunlar, Müslümanların ortak malıdır, dediğini işittim" diye cevap verir.³⁶

Öyle anlaşılıyor ki yönetimin peygamber mirasına yönelik aldığı kamulaştırma kararı, mirasçılardan hiç değilse bazıları tarafından onaylanmamıştır. Onlar her Müslümana uygulanan; *miras, varisler arasında paylaşılır* uygulamasıyla karşılaşmayı ummuşlardı. Beklentilerinin karşılanmaması ise onlarda hayal kırıklığı oluşturmuştur. İlk halifenin bu tutumunun Fatimetu'z-Zehra'da ciddi bir kırgınlık oluşturduğu ve bununla bağlantılı olarak ölünceye kadar halife Hz. Ebu Bekir'e kırgın olduğu, ifade edilmiştir.³⁷ el-İmame ve's-Siyase'de yer alan bir aktarıma göre, önemli oranda Hz. Fatıma'nın miras olayından dolayı kırgınlığının giderilmesi ve toplumsal zeminde sembolik bir anlam taşıyan Ali'nin bi'atı'nın önündeki en güçlü engelin kaldırılması amacıyla Hz. Fatıma'nın gönlünün alınmasına teşebbüs edilmiş, fakat bu başarısızdır.³⁸

Hz. Peygamber'den kısa bir süre sonra varislerinden kızı Hz. Fatıma ölünce³⁹ konuyla ilgili talepleri

dillendirmek için temsilcilik rolünü bu kez Hz. Fatıma'nın eşi Hz. Ali b. Ebi Talib almıştır. Hz. Peygamber'in mirası konusunda ilk halife Ebu Bekir dönemindeki girişimleri sonuçsuz kalan, fakat tatmin olmadıkları da görülen Hz. Peygamber'in bazı mirasçıları; ikinci halife Ömer b. Hattab döneminde de çeşitli teşebbüslerde bulunmuş görünüyörlar.⁴⁰ Bunların birinde Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdulmuttalib'in; kardeşinin oğlundan kalan mirasını talep etmek, Hz. Peygamber'in damadı Ali b. Ebi Talib de eşinin mirasını talep etmek amacıyla halifenin karşısına çıkmışlardır. İlk halifenin, Hz. Fatıma'ya aktardığı "peygamberlerin miras bırakmadığı" yönündeki argüman, ikinci halife tarafından bir kez daha tekrar edilmiş görünüyor. Bir farkla ki: İlk halife Ebu Bekir döneminde bu araziler devlet tarafından işletilip peygamber varislerine ve Ehl-i Beyt'e hakları verildi. İkinci halife Ömer b. Hattab döneminde ise, Ali b. Ebi Talib ve Abbas b. Abdulmuttalib'in talepleri üzerine kendi haklarını almak ve arta kalanını ise Beytü'l-mal'a bırakmak üzere halife ile bir antlaşma yaptıkları izlenimi uyandırır.⁴¹ Böylece; önce devlet işletip hak sahiplerine haklarını veriyorken, bu uygulama ile hak sahiplerinden bazıları araziye işletip haklarını alıyor, gerisini başka hak sahiplerine ulaştırmak üzere devlete bırakıyordu. Birinci ve ikinci halifenin bu uygulama farklılığına karşın, arazinin statüsünde ise herhangi bir değişim olmamış görünüyor.⁴²

Resulullah'ın *safiyy*⁴³ hükmünde olan ve en çok bilinen üç taşınmazı vardı. Bunlar: *Benî Nadir, Hayber ve Fedek mallarıdır*.⁴⁴ Benî Nadir'den edinilen malları, Hz. Peygamber'in ani ihtiyaçları için ayrılmıştı. Fedek ise, misafir ve yolculara tahsis edilmişti. Hayber topraklarına gelince; Hz. Peygamber bunları üçe ayırmış; bunlardan ikisini Müslümanlar arasında taksim etmiş; bir parçasını da kendisi ve ailesinin ihtiyaçlarına ayırmıştı; bu gelirden arta kalanı ise

³⁴ el-Buhârî, Kitab el-Ferâiz 3, (no: 6725-6726), İbn Hacer, el- Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. Çeviren Seyfullah Erdoğan, İstanbul: Sağlık Yayınevi, 2011.s. 122.

³⁵ Musevi, *Peşaver Geceleri*, s. 508- 510.

³⁶ el-Belazuri, *Fütuhu'l-Bıldan*,s. 34.

³⁷ el-Buhârî, Kitab el-Ferâiz 3, (no: 6726).

³⁸ İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyâse* , Cilt 1. 2 cilt. , s. 31.

³⁹ Konuya ilişkin iki rivayet var bu rivayetlerden biri Hz. Fatıma'nın babasından 75 gün sonra öldüğü yönündedir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., s.31. ; Hz. Peygamberden altı ay sonra öldüğü de gelenekte aktarılmıştır. Bkz. Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşir Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmame min Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât*, (thk. Josef van Ess) (Beirut: Franz Steiner, 1971), s. 10,11.

⁴⁰ Bu eserde dile getirilen Hz. Abbas'ın Fedek'i Hz. Peygamber'in mirası olarak talep ettiği, Hz. Ali b. Ebi Talib'in ise eşine Hz.

Peygamber'in başışı olarak verildiği yönündeki talebi ile tartıştıkları İslam tarihinin genel söyleminden eksik bıraktığı tartışmanın konusunu ifşa etmekle farklılaşır. Bkz. El- Abbasi, *Umdetu'l Ahbar fi Medineti'l Muhtar*, s. 336,337.

⁴¹ ez Zuhri, İbni Şihab. *El Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar* (Arapça -Türkçe). Çeviren Mehmet Nur Akdoğan. Ankara: Ankara Okulu, 2016, s. 156,157.

⁴² ez Zuhri, *El Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, s. 156,157.

⁴³ Safiyy: Hz. Peygamber'in savaşta elde edilen ganimetler, taksim edilmeden önce seçip aldıkları veya savaşız ele geçirilen feylerin Hz. Peygamber'e ait olanlarına verilen addır. Geniş bilgli için bkz. Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 75,76.

⁴⁴ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 75.

Muhacirlerin fakirlerine verildiği aktarılmıştır.⁴⁵ Nadir oğullarının hurmalıkları Fey olarak resulullah'a ait olduğu halde, onun bunu Muhacirler arasında taksim ettiği de rivayet edilir. Bu maldan Ensar'dan sadece ihtiyaç sahibi iki kişiye pay vermiştir. Bundan arta kalan kısmı ise mirasa konu olan gayrimenkullerdir.⁴⁶ Fedek başta olmak üzere; Hz. Peygamber'e ait gayrimenkullerin miras olarak aktarılmadığı; bunların borçlu ve yolcuların ihtiyacını karşılamak üzere vakıf olarak kaydedildiğine ilişkin bir rivayet de peygamberimizin Cüveyriye validemizden yana Hz. Peygamber'in kayın biraderi Amr ibnu'l-Hâris'den aktarılmıştır.⁴⁷

Hz. Peygamber'in Fey'den ve ganimetten müellife i-kulub'a da toplumsal barış ve kamu yararı amacıyla ödeme yaptığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'in sağlığında onun bu uygulaması da çeşitli tartışmalara konu edilmiş, bu tartışmaların birinde Hz. Peygamber'in gözettiği hassasiyetlerden haberdar olmayanlar, onu adaletsiz davranmak ve hakkı gözetmemekle itham etmişlerdi.⁴⁸ Kendilerinin ihmal edildiği gerekçesi ile Ensar'ın da Hz. Peygamber'e kırgınlık gösterdikleri gözlenmiş, fakat sonuçta Hz. Peygamber konuya ilişkin açıklamalar yaparak onların gönlünü almayı başarmıştır.⁴⁹

Miras tartışmalarından bağımsız olarak, Hz. Fatıma'nın, Fedek arazisinin Hz. Peygamber tarafından kendisine bağışlandığı iddiasının da süreçte gündeme geldiği ifade edilmiştir. Hz. Fatıma, ilk halifeden Fedek 'in Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine hediye edildiği iddiası ile Fedek'i istediği, halifenin de ondan iddiasını ispat için şahit talep ettiği, aktarılmıştır. Bunun üzerine Fatıma, Ümmü Eymen ile, Hz. Peygamber'in azadlısı *Rebah*'ı⁵⁰ şahid olarak getirir.⁵¹ Halife Ebu Bekir: Bu hususta ya iki erkeğin veya bir erkek iki kadının şahid olabileceği, var olan durumun eksik şahadet olacağı gerekçesi ile bunu kabul etmemiş görünür. Belazurî'nin konuya ilişkin aktardığı bir başka rivayet ise şöyledir: Hz. Fatıma, halife Ebu Bekir'e: "*Resulullah Fedek'i bana ayırdı, bunu bana ver!*" dedi. Kendisine Ali b. Ebi Talib şahitlik yaptı. Ebu Bekir kendisinden bir şahid daha isteyince; Ümmü

Eymen, ona şahid oldu. Bunun üzerine Ebu Bekir: "*Ey Resulullah 'ın kızı! İki erkek veya bir erkek iki kadından az kimselerin şahitliğinin caiz olmadığını bilirsin!*" deyince; Hz. Fatıma da çekilip gitti.⁵² Bu iki rivayet arasındaki sorun rivayetlerin birinde Ali'nin diğerinde ise Rabah'ın olmasıdır. Ümmü Eymen ise her iki rivayette ortaktır.

Şia konuyu, çok taraflı olan miras olmaktan çıkararak; Hz. Fatıma'ya yani Hz. Peygamber'in kızına hediyesi şekline dönüştürerek, Fedek'i diğer varislerin hak talebi sınırları dışına çıkarmak ister. Halife Ebu Bekir'in aktardığı şekliyle; *peygamberlerin miras bırakmadıkları* yönündeki aktarımın da dışında bir alana taşınmayı amaçlayan hediye teorisi, Hz. Fatıma'nın neden Hz. Abbas ile birlikte bu talepte olduğunu izahta yetersiz kalacaktır. Zira bırakılmış bir hediye söz ediliyorsa, bundan diğer varislerin de haberdar olması beklenir. Oysa durum, bunun aksini gösterir. Hz. Abbas'ın tavrından anlaşılan, onun ya bu hediye edilişten haberdar olmadığı ya da bunu bilmezden geldiğidir. Kaldı ki Hicretin yedinci yılından beri Müslümanların kontrolündeki bu arazinin gelirlerinin akıbetini daha fazla kimsenin bilmesi gerekir.

Öte yandan Şia, hediye teorisini İsrâ suresi 26. Ayeti'nin tefsiri olduğu ve bu manayı Cebrail'in Hz. Peygamber'e bildirdiği iddiasındadır.⁵³ Durum böyle olunca, tebliği ilgilendiren bir konuda Hz. Peygamber'in bunu tebliğ etmemiş ve gizli bırakmış olması görevini yerine getirmediği anlamı taşır. Hz. Peygamber'in bunu gizli bırakması düşünülmeceğine göre, geriye tek seçenek kalır ki; Şia'nın iddiası, ashabın bunu bildiği fakat gizledikleri şeklindedir.⁵⁴

Konuyu, Resulullah'ın mirası dışına çıkarıp, diğer mirasçıların söz hakkının olmadığı bir alan olan hediyeye dönüştürerek, Şii iddianın önemli bir argümanı haline getirmek çabası⁵⁵ - ki buna göre bile-konu hala inandırıcı olmaktan oldukça uzak görünür. Zira "*Akrabaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını*

⁴⁵ el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, s. 20,21; Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 76.

⁴⁶ ez Zuhri, *El Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, s. 62,63.

⁴⁷ el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, s. 35, 36.

⁴⁸ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s.203; İbn-i Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009, s. 586-591.

⁴⁹ İbn-İ Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, s. 586-591.

⁵⁰ Bazı rivayetlerde Rebah yerine eşi Ali b. Ebi Talib'in şahid olarak getirildiği fakat akrabalık sebebiyle şahadetin sakıt olduğu bu sebeple kabul edilmediği aktarılır.

⁵¹ el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, s. 34.

⁵² El-Abbasi, *Umdetu'l Ahbar fi Medineti'l Muhtar*, s. 336.

el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, s. 34.

⁵³ Musevi, *Peşaver Geceleri*, s. 507, 508.

⁵⁴ Musevi, *Peşaver Geceleri*, s. 508.

⁵⁵ Musevi, *Peşaver Geceleri*, s. 544.

ver, fakat saçıp savurma.”⁵⁶ Anlamındaki ayette akraba Fatıma olarak tesbit edilip Fedek ona hediye edildiğinde, aynı ayette sözü edilen yoksul ve yolda kalmışların haklarının nasıl gözetileceği, Şii yorumda anlamlı bir karşılık bulamamış görünüyor. Konuya ilişkin ideolojik bir yaklaşım tercih eden Şii kaynaklar tarafından, dikkat çekilen işarî yorumlarda Fedek arazisinin Fatıma’ya verilmesinin kastedildiği ifade edilmiş⁵⁷ Peygamber mirasının artakalanın diğerlerinin durumuna ise ilgi duyulmamıştır. Bu görüş; Şii çevreler arasında da büyük bir rağbet görmüştür. Diğer yandan söz konusu bu rivayetler Sünni kaynaklarca da paylaşılmıştır.⁵⁸

2.1.2.Hz. Peygamber’in Terekesinin Beytü'l-Mal’a (Kamuya)Bırakıldığı, Peygamber’in Varislerinin Bakımının İse Bu Maldan Sağlandığı Tezi

Bu tez, aslında devlet başkanının Hz. Peygamber’in velisi olduğu iddiasına destek sunan bir tezdır. Hz. Peygamber’in mirası üzerindeki tasarrufları, Hz. Peygamber sonrası iktidarın meşruiyetinin tartışma dışı tutulmasında etkili olmuş bir konudur. Hz. Fatıma’nın, hak talebi çerçevesinde Hz. Ebubekir’e başvurması, fiili olarak onun otoritesini tanıdığı anlamı taşır. Bu durum, siyasal bir argüman olarak, gözden uzak tutulamayacak kadar önemli bir ayrıntıdır.

Öte yandan Hz. Peygamber’in hayatında ona 1/5(humus) ten bir pay verilir, o da bunu kendisinin, ailesinin, ihtiyaçları için harcardı. Hz. Peygamber’in vefatından sonra, bu payın verilip verilmeyeceği hususunda ihtilâf edilmiştir.

Peygamberlerin miras bırakacağını kabul eden görüşe göre, bu pay Resulullahın mirasçılara verilir.⁵⁹ Ebu

Sevr’e göre ise bu pay halifenin mülküne geçeceği ve halkın işlerine harcanacağı yönündedir. Ebu Hanife’ye göre, Resulullah’ın vefatıyla bu pay düşmüştür. Şafii’ye göre ise, Resulullahın vefatıyla bu pay ordunun yiyeceği, binek hayvanları, silâh yapımı ve hazırlanması, kadınların, imamların maaşı için ve Müslümanların genel menfaatları için harcanacağı şeklindedir.⁶⁰ Hz. Peygamber’in uygulamalarından edinilen izlenim; İslam hukukunda Fey mallarının kullanımına ilişkin yol gösterici bir rol oynamış gibi görünür. Buna göre: Hz. Peygamber, Fey arazilerinden elde edilen gelirleri, konuya ilişkin ayetlerden edinilen kanaate göre *kamu giderlerine, misafirlere, ihtiyaç sahiplerine ve ailesine* harcadığı şeklindedir.⁶¹

Hasan Basri’nin görüşüne göre; düşman ordusunda bulunan mal, alet ve edevat galip gelen askerlerin, toprak ise Müslümanlarındır. Ebu Bekir (Ayyaş) ise bu toprağın dağıtılıp dağıtılmayacağı, devlet başkanın karar vereceği bir meseledir.⁶² Dilerse bu toprağı taksim eder, dilerse etmez yorumu konuya ilişkin ciddi bir açılım sağlamış, konuya ilişkin yönetici tasarruflarına imkân vermiştir.

Hasan Basri ve Ebu Bekir Ayyaş’ın verdikleri bu fetva; aslında Fey ile ilgili değil, ganimet ile ilgilidir. Görüldüğü kadarıyla bu fetvada devlet başkanına bir muhayyerlik alanı bırakılmıştır. Onların devlet başkanına tanıdıkları bu tercih imkânı bir keyfilik değil konuya ilişkin iki farklı rivayeti uzlaştırma becerileri ile ilgili olmalıdır. Ebu Bekir Ayyaş, Peygamber’in Beni Nadir toprakları⁶³ ile Beni Kurayza topraklarını taksim ettiğini geriye dönük okumalarında farkında olmuş olmalıdır,⁶⁴ diğer yandan Ömer b. Hattab’ın Sevad arazisini taksim etmediğini de biliyorlardı.⁶⁵ Zıt

⁵⁶ İsra, 19/26.

⁵⁷ İbni Kesir’in Tefsirinde İsrâ suresi 24. Ayete ilişkin yer verdiği değerlendirme şöyledir: *Hafız Ebu Bekr el-Bezzâr der ki: Bize Abbâd İbn Ya’kûb... Ebu Saîd(el hudri)’den nakletti ki; o, “Yakınlara hakkını ver” âyeti nazil olduğunda Rasulallahın Hz. Fâtıma’yı çağırıp ona Fedek arazisini verdiğini söylemiştir. Sonra Bezzâr der ki: Bu hadîsi Fudayl İbn Merzûk’tan yalnız Ebu Yahya et-Teymî’nin ve Humeyd İbn Hammâd’ın rivayet ettiğini biliyoruz. Bu hadîsin isnadı sahîh olsa da hadîs müşkildir. Çünkü âyet Mekke’de inmiştir. Fedek ise, ancak hicretin yedinci senesinde Hayber’le birlikte fethedilmiştir. Öyleyse bu ikisinin birlikte söz konusu edilmesi nasıl mümkün olur? Şeklinde dir. Bkz. İbn Kesir, Hadislerle Kur’an’ı Kerim Tefsiri, Çağrı Yayınları, İstanbul (1988). Çeviren Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner, İstanbul: Çağrı yayınları, 1988, s. 4724.*

⁵⁸ Şeyh Saduk, Ebu Ca’fer, *Uyun ahhbar al-Rida(Thk.Şeyh Huseyn el A’lemi)*. Cilt 2. Beyrut: Muessestu’l A’lemi, 1984., s. 211.; Musevi, *Peşaver Geceleri*, s. 542-545.

⁵⁹ Mâverdi, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, s. 201.

⁶⁰ Mâverdi, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, s. 201.

⁶¹ Ebu Yusuf, *Kitabu’l Harac*, s. 23-27.

⁶² Yahya b. Âdem. *Kitabu’l-Harac İlk Dönem Vergiler*, s. 51.

⁶³ Rasulullah Benî Nadîr mallarını ele geçirince ki bunlar Medine’den sürülenlerin ilkidir, Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Kitab Ehinden inkârcı olanlar ilk sürgünde (Haşr) yurtlarından çıkaran O’dur...” (Haşr, 59/2).; Bu ayetteki Haşr’ın manası sürgündür. Bu mallar, Müslümanların kendisi için ne at ve ne de deve sürmedikleri mallardandır. Bundan dolayı Resulullah Ensâr’a şöyle demiştir: “Kardeşleriniz olan Muhacirlerin malları yoktur. Bu sebeple, eğer kabul ederseniz, ya bu mallar (Benî Nadîr’e ait) ile sizin mallarınızın tamamını sizlerle (Ensâr) onlar (Muhacirler) arasında taksim edeyim veya eğer kabul ederseniz, mallarınız sizde kalsın, bu malları yalnızca onlara (Muhacirlere) taksim edeyim.” Ensâr, Hz. Peygamber in bu teklifine şu şekilde karşılık vermiştir: “Bu malları onlara taksim et; ayrıca bizim mallarımızdan istediğin kadarını da onlara ver.” Ensâr’ın bu cevabı üzerine; “...kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları, kendilerine tercih ederler...” (Haşr, 59/ 9) ayeti nazil olmuştur. Bkz. el-Belazuri, *Fütuhu’l-Büldan*, s. 21.

⁶⁴ Yahya b. Âdem. *Kitabu’l-Harac İlk Dönem Vergiler*, s. 51.

⁶⁵ Irak’ın fethedilmesinin ardından başkumandan Sa’d b. Ebû Vakkâs, gazilerin bu toprakların da diğer ganimet malları gibi kendilerine dağıtılması taleplerini Halife Ömer b. Hattab’a ilettilerinde; halife bu konuyu şurada sahâbe ile etraflı şekilde

gibi duran bu iki uygulamayı telif etme yoluna girdiler. Zira Hz. Ömer'in delil olmaksızın Hz. Peygamber'e muhalefet etmeyeceği varsayımı ile uygulama örneklerini birleştirerek, bir ortak nokta ve bir ortak sonuç çıkardılar. Bu konudaki tasarruf yetkisi devlet başkanının inisiyatifindedir, şeklindeki bu sonuçla hem iki farklı uygulamayı uzlaştırdılar hem de Ömer b. Hattab'ı peygamber sünnetine muhalefet etmek ithamından kurtarmış oldular ki bu önemli bir alan açma becerisidir.

Raşid halifeler döneminde Fedek arazisine son şeklini veren ikinci halifenin uygulaması olmuş görünüyor. Buna göre; Fedek Yahudilerinin yaşanan bazı hadiselerden sonra Suriye'ye göç ettirilmesi esnasında ikinci halife Ömer b. Hattab, Fey statüsündeki Fedek arazisinin geri kalan bölümüne değer takdir ettirerek ve bedelini Fedek halkına ödeyerek, arazinin tümünü kamulaştırmıştır. ⁶⁶ Ganimet statüsündeki Sevad arazisi üzerinde de yine ikinci halifenin tasarruf yetkisini kullanarak Fey arazisi muamelesi yapması⁶⁷ gerek Fey, gerekse ganimet arazileri hakkındaki yönetici tasarrufunu gündeme getirmiş, bu tarihten sonra da ganimet arazileri de Fey arazileri gibi kamu yararı için harcanmıştır. Erken dönem uygulamalarını modelleyen fıkhi mezhepler de konuyu peygamber mirası çerçevesinde halife uygulamaları temelinde tartışmışlardır. ⁶⁸

Ganimet mallarının idare tarafından Fey hükmüne dönüştürülmesi, daha geç dönemlerde konuya ilgi duyan fakihlerin dikkatinde kaçmadığı, diğer yandan onların idarenin elini rahatlatmak yönlü tavır aldıklarını da gösterir.⁶⁹ *Kuvvet yoluyla fethedilen arazi konusunda devlet reisi muhayerdir. Dilerse bu tip araziyi*

tartışmıştır. Aktarıldığı kadarıyla Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvâm gazilere dağıtılmasını telkin ve tavsiye etmişlerken, Osman b. Affan, Ali b. Ebi Talib, Talha b. Ubeydullah, Muâz b. Cebel ve Abdullah b. Ömer ise dağıtılmamasını savunmuşlardır. Sonuçta halife Ömer önceki uygulamaların aksine savaşla elde edilen toprakların diğer ganimet malları gibi dağıtılmayıp bütün Müslümanların yararına vakıf olmak üzere sahiplerinin elinde bırakılmasına karar vermiştir. Halife, ordu komutanı Sa'd b. Ebû Vakkâs'a yazdığı mektubunda ganimetleri Müslüman askerlere bölüştürmesini, arazi ve nehirleri ise işleyicilerine bırakmasını ve bunlardan elde edilecek gelirlerin bütün Müslümanların atıyyelerine dâhil edilmesini emretmiştir. Bkz. Ebu Yusuf, *Kitabu'l Harac*, s. 24.; Halife bu uygulamasıyla toprağın elde edilmiş şekline göre hakkında hüküm vermek uygulamasına son verilerek, kişinin tasarrufunda mı yoksa umumun tasarrufunda mı ayrımı üzerinden ganimet ve fey ayrımının yapıldığına şahid olmaktadır. Savaş ile alınmış bir toprak savaşanlar arasında bölüşülme uygulaması sona erdirilerek, ümmetin tümünün kullanımına uygun bir statüye kavuşturulmuştur. Bu tarihten sonra da Savaş ile alınmış olan toprak ve araziler Fey muamelesi görmüştür.

⁶⁶ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 78,79.

ganimet kabul edip hak sahipleri arasında bölüştürür, dilerse de bütün Müslümanlara ait bir Fey hükmünde ele alarak taksim etmez ve kamu yararına kullanır şeklinde bir uygulamayı sonuç vermiştir.

Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam'a göre; biri ganimet, diğeri Fey'le ilgili olan her iki hüküm de makbul ve uygulanabilir. Ancak bu hususta Süfyan b. Said'in de dediği gibi devlet başkanına verilmiş bir davranış serbestisi vardır. Bu görüşe göre, Hz. Peygamber'in uygulaması. Hz. Ömer'in uygulaması ile çelişmez ⁷⁰ yorumunda bulunarak içtihadın kaynaklarına gönderme yapar.

Fedek konusunda ve peygamber mirasının geneli konusunda yetkinin halifeye verilmiş olması, Fedek'in birçok kez el değiştirmesine ve farklı statüler kazanmasına neden olmuştur. Sünni ulemanın konuya ilişkin yetkiyi halifeye veren tutumları, İslam fıkına yansımış ve konuya ilgi duyan halifeler, peygamber mirası konusunda farklı tasarruflarda bulunmuşlardır. Şia ise bu davranış serbestisini kendi tezlerinin doğruluğuna ikna olmuş halifelerin, Fedek'i gerçek sahibi olan Ehl-i Bey'te verdikleri şeklinde analiz etmiştir.⁷¹

Ebu Ubeyd; *Kitabu'l Emval* adlı eserinde *İdarecilerin Tasarrufu Altında Bulunan Mallar* başlığı altında ele aldığı konuya, Hz. Peygamber'in mirası ile başlamıştır. Eserinin muhtelif yerlerinde yazar, Fey hakkında tasarruf yetkisi devlet başkanı, imam yahut halifenin yetkisindedir vurgusu yapar. ⁷² Halifenin ganimet konusunda tasarruf yetkisinin bulunduğu ise zaten bilinen bir konudur. Bu konuda da genellikle Hz. Ömer'in Sevad arazisi konusundaki tasarrufu⁷³ delil olarak kullanılır.⁷⁴

⁶⁷ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 129.

⁶⁸ Makrizi, Takiyyuddin, *Kitabu'n-Niza ve't-Tehasum fi ma beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim*, (Thk. Huseyn Munis), Kahire : Daru'l-Maarif, 1988., s. 48.

⁶⁹ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 135-138.

⁷⁰ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 137,138.

⁷¹ Musevi, *Peşaver Geceleri*,s. 542-544.

⁷² Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 133.

⁷³ El- Abbasi, *Umdetu'l Ahbar fi Medineti'l Muhtar*, s.336.; Ömer bin Hattab , Irak'ı fethettiği zaman Sad bin Ebi'l Vakkas'a yazdığı mektupta: "Mektubun bana ulaştı. (Mektubunda diyorsun ki). İnsanlar hakları olan ganimetleri ve Allah'ın kendilerine ihsan buyurduğu Fey'i aralarında taksim etmeni istemişlerdir. Sana getirmiş oldukları ne kadar menkul mal varsa onu hazır bulunan müslümanlar arasında taksim et. Ancak arazi (tarıma elverişli toprakları) taksim etmeyerek işleyicilerinin elinde bırak, vergiler karşılığında işlensin ve ondan alınacak vergiler Müslümanların ihtiyaçlarına sarfedilsin...."diyerek ganimetler hakkında da tasarruf yetkisini kullanmış görünür. Bkz. Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 136.

⁷⁴ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 134.

Resulullah'a ait Fey konusunda, ikinci halifenin yaptığı uygulama şöyledir:

...Ebu Bekir ben Resulullah'ın velisiyim, dedi ve Ebu Bekir bu malları teslim aldı ve o mallarda Rasulullah'ın yaptığı gibi tasarruf etti. Allah bilir ki, Ebu Bekir bu hususta doğru yoldadır, hakka uyucudur. Sonra Ebu Bekir vefat etti. Bu sefer ben Ebu Bekir'in velisi oldum. Ve o malları teslim aldım, emirliğimin iki senesinde o mallarda Rasûlullah'ın ve Ebu Bekir'in yaptığı gibi tasarruf ediyordum. Allah biliyor ki, ben de bu tasarruf hususunda doğru, itaatli, doğru yolda yürüyen ve hakka uyan biri idim. Sonra siz ikiniz (Abbas ve Ali) bana geldiniz, benimle konuştunuz. Sözüünüz bir, işiniz birdi. Ey Abbâs, sen bana geldin, kardeşinin oğlu tarafından miras hissene istiyordun. Alî de geldi; o da karısı Fâtima'nın babasının mirâsından olan payını istiyordu. Ben de sizlere: Rasulullah *"Biz peygamberler topluluğu vâris olunmayız. Biz ne bırakırsak sadakadır"* buyurdu dedim. Müteakiben o malı size aynı şartla teslim etmek fikri bende ağırlık kazanınca: Resulullahın Ebu Bekir'in ve benim tasarruf edeceğim gibi tasarruf edeceğinize dair Allah'ın ahdi ve mîsâkı üzerinize olmak şartıyla o malları size teslim edeyim, ister misiniz dedim. Sizler de bu şartları kabul ettiniz ve teslim aldınız. (Orada bulunanlara dönerek) Şimdi Allah hakkı için sizlere soruyorum: *Ben bu malları bu şartla Alî ile Abbâs'a teslim ettim mi?* dedi. Topluluk: *Evet teslim ettin*, dediler. Sonra Ömer, Alî ile Abbâs'a yöneldi: Allah adına size soruyorum: *Ben o malları bu şartla sizlere teslim ettim mi?* dedi. Onlar da: *Evet*, diye cevap verdiler. Halife Ömer: *Öyleyken, benden bundan başka bir hüküm mü istiyorsunuz? Allah'a yemin olsun ki, ben o mallar hakkında bundan başka bir hüküm vermem. Bu şartlar içinde bu malları kullanmaktan ileride acze düşerseniz, onları bana geri veriniz; ben onları sizin yerinize (velayet yolu üzere) tasarruf ederim,*⁷⁵ dedi.

Bu metinde gözden uzak tutulmaması gereken konu, yaklaşımın sonra gelen halifenin öncekinin velisi

olarak sorumluluk aldığı yaklaşımıdır. Bu anlayışa göre; Hz. Peygamber'in velisi, hukukî mirasçısı değil, onun ardılı olarak görev üstlenen halifesinin olduğudur. İkinci halife Ömer b. Hattab, bu anlayış çerçevesinde edimlerini meşru bir zeminde tutmakta ve tasarruflarının savunusunu yapmaktadır. Hem de bu savunuyu Hz. Peygamber'in hukukî mirasçılara karşı yapmaktadır ki bu önemlidir. Muhataplarından birinin fıkıh donanımı konusunda öne çıkmış ve ilk üç halife döneminde önemli içtihatlarla imza atmış Ali b. Ebi Talip olması bu müdafaayı daha da önemli bir hale getirir.

Konuya ilişkin bir diğer değerlendirme de peygamber mirasına yapılan muamelenin geride mirasçı bırakmayan birinin malının beytu'l mal'a kalması uygulamasına tabi tutulduğu şeklindedir. Hz. Peygamber'den nakledilen *"...Varisi olmayanın varisi benim..."*⁷⁶ rivayeti, Müslümanlar tarafından varisi olmayanın varisi *devlettir* şeklinde anlaşılmış ve böyle uygulanmıştır. Konudan bağımsız olarak erken dönem İslam anlayışında yakalanmış bu ufuk, kamu hukuku açısından önemli bir kazanım olmuş görünüyor.

Bilindiği kadarıyla Râşid halifeler döneminin başında Hz. Peygamber'in gelir getiren mülkleri ile ilgili tasarruf, Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayı aynen sürdürmek yönünde olmuş; bu malların gelirleri kamuya ve peygamber ailesine harcanmıştır. İkinci halife Ömer b. Hattab, yaşanan bazı olaylardan sonra bedelini kamu hazinesinden ödeyerek, Fedek arazisinin geri kalan yarısını da kamulaştırmıştır.⁷⁷ Gelirleri bu dönemde de kamu giderleri ve peygamber ailesine harcanmaya devam edilmiştir. Üçüncü halife Osman b. Affan, Fedek arazisini iktâ (işletmesini belirli bir gelir karşılığında birilerine devretmek) olarak verdiği⁷⁸ söylenmişse de konuya ilişkin farklı aktarımların olması sebebiyle bu konu berrak değildir. Dördüncü halife döneminde bu iktâ'nın devam edip etmediğini bilmiyoruz. Fakat konu hakkında bilinen durum; dördüncü halife Ali b. Ebi Talib döneminde de bu arazinin statüsünü değiştirecek bir adım atılmamış olduğudur. Bizce ilginç olan Şia'nın yoğun söylem geliştirdiği bir konuda, konunun tarafı olan dördüncü halife Ali b. Ebi Talib'in, Şia'nın iddiaları yönde bir adım atmamış olmasıdır.⁷⁹ Öte yandan dördüncü halifenin bu konuda ekstra bir uygulamaya gitmemiş

⁷⁵ ez Zuhri, *El Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, s. 156,157.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, *Kitab el-Ferâiz* 8, (no: 2899).

⁷⁷ el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, s. 32.

⁷⁸ İbni Kuteybe, *el-Me'arif*, (Thk. Seru'et Ukkaşe). Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1960, s. 195.; Üçüncü halifenin Fedek'i iktaya vermesi çokça

eleştirilmiş olsa da o Hz. Peygamber'in Hayber'deki mülkünü Talha b. Ubeydullah'a iktâ vermiştir. Bkz. Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, s.371.

⁷⁹ Ebu Yusuf, *Kitabu'l Harac*, s.19,20.

olması Şiâ içerisinde farklı spekülâtif söylemleri gündeme getirmiştir.⁸⁰ Hz. Ali'nin hilafeti sırasında Fedek'in Ehl-i Beyt'e verilmemesi tavrı İmam Rıza tarafından şöyle ifade edilmiştir: *Biz Ehl-i Beyt başkalarının haklarını almak için çalışırız fakat bizden zulüm yoluyla hakkımız gasp edilse bile bize zulmedenden onu alamaya çalışmayız, bizim hakkımız ancak velimiz olan Allah alır. Biz ise halkın velisiyiz ve onların haklarını alırız kendi haklarımızı değil*⁸¹ şeklinde yorumlanmıştır.

Daha sonraki siyasi iktidarların saltanat evrelerinde ise Fedek, Şii tehdit karşısında siyasi bir araç olarak görev üstlenmiştir. Denilebilir ki sultan halifeler, bazı dönemlerde toplumsal barışın devamını sağlamak amacıyla Fedek arazisini bir araç olarak devrede tuttukları gibi, gerginlik ve kalkışma dönemlerinde de pazarlık aracı olarak kullanmışlardır.

Emevîler döneminde gerginliklerin oldukça arttığı varsayıldığında, Ömer b. Abdülaziz dönemine kadar "Ehl-i Beyt"⁸² lehine bir adım atıldığını söylemek çok güç. İlk Emevi halifesi Muaviye b. Ebu Süfyan, Fedek'i Mervan b. Hakem'e ikta olarak vermiş⁸³ Mervan'da burayı oğulları Abdülaziz ile Abdülmelik'e vermiştir. Daha sonra bunlardan çocuklarına intikal eden arazi, Abdülmelik'in oğulları Süleyman ile Velid, halife olunca, haklarını amcaları Abdülaziz'in oğlu Ömer bin Abdülaziz'e bağışlamışlardır. Konuya ilişkin kamu bildirisi niteliğindeki hutbesinde Ömer b. Abdülaziz:

Fatıma Fedek'i babasından istedi. Hz. Peygamber: "Senin bunu benden istemen benim de sana vermem doğru değildir" buyurdu. Hz. Peygamber Fedek'in gelirlerini, yolcular ve misafirlere sarf ederdi. Sonra Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali halife olduklarında, Fedek'in gelirlerini, Resulullah'ın sarf ettiği yere harcamışlardır. Muaviye halife olunca Fedek'i, Mervan b. Hakem e ikta olarak verdi. Mervan, Fedek'i, babam Abdülaziz ile Abdülmelik'e bağışladı. Böylece Fedek, benim (Ömer b. Abdülaziz), el-Velid ve Süleyman'ın oldu. El-Velid halife olunca, Fedek'teki payımı istedim; o da bana bağışladı. Süleyman'dan da Fedek'teki payımı istedim O da bana bağışladı. Sonunda Fedek'in tamamı benim oldu. Fedek, benim sahip olduklarımın en değerlisi idi. Şahit olunuz ki ben, Fedek'i eski haline döndürdüm⁸⁴ der.

Ömer bin Abdülaziz'in bu hutbesi, fedek arazisinin hangi süreçlerden geçerek kendisine ulaştığını ifade etmesi açısından önemlidir. Diğer yandan onun hutbesi kendisinden önceki halifelerin mirasa konu bu arazi üzerinde hangi tasarruflarda bulduklarını ifade etmesi açısından da önemli atıfları barındırır. Ölüm tarihleri arasında 113 yıl bulunan Abbasi halifesi Me'mun (ö. 833) ise Ömer b. Abdülaziz (ö. 720) in iddiasının aksine bir iddia ile Hz. Peygamber'in Fedek arazisini Hz. Fatıma'ya verdiğine kanidir. Onun bu iddia ve uygulamasındaki gerçek amacı görmek için, pratiğin ardındaki sosyal ve siyasal kaosu görmek icap eder.

Halife Me'mun döneminde, Şiî-Emevi ittifakı ile bir Süfyanî isyanının baş göstermesi sebebiyle; muhtemelen Şiî kanadın iktidarla temas kurmalarını sağlamaya dönük bir adım olarak, Fedek'in statüsünde bir değişime gidilir. Zira bu dönemde toplumsal etkinliğini iyiden iyiye arttıran Şiî grupların; Ehl-i Beyt adına devletten talepleri vardır. Bu durum süreçte sosyal kırılganlığı arttıran etkenlerdendir. Me'mun iktidar paylaşımını andıran bir tutum ile konuyu ele alarak, toplumun bu küskün gruplarını devletle barıştırmayı amaçlayan adımlar atmaktadır.⁸⁵ Bu durumda Fedek arazisi, siyasal bir araç rolü üstlenir. Zira Şii grupların sükûnetini sağlamak ve onları kendi iktidarı etrafında toplamak için, Fedek sembolik değeri yüksek bir arazidir. Öte yandan, Abbasi halifesi Me'mun'un, Şiî ekolle sosyal barışı sağlamaya dönük adımları, bununla da sınırlı değildir. Me'mun'un Ali er-Rıza'yı ardıl olarak belirlemesi, Şiî grupların yükselen seslerinin azaltılmak yönündeki bir başka hamlesidir.⁸⁶ Halifenin bu siyasi hamlesi siyasî ortakları olan Şiâ'yı ikna çalışması olarak da görülebilir. Buna karşın Abbasi lider kadrosunun toplumu bir arada tutma yönündeki siyasetini kavrayamayan bazı yorumlar; gelenekte Me'mun'un Şiîliğini gündeme getirebilmiştir. Bize göre; burada net bir biçimde görülmesi gereken, halifenin gerilen toplum gruplarını yatıştırma çabasında olduğudur. Bununla bağlantılı olarak halife daha ileri adımlar da atarak; Ali b. Ebu Talib'i ashabın en faziletlisi ilan edecek, Al-i Beyt'in sembolü yeşil rengi, geleneksel Abbasi rengi olan siyahın yerine kısa bir süre de olsa

⁸⁰ İbn Bâbeveyh, *İlelü'ş-şerai*, Cilt 1., s. 155.

⁸¹ İbn Bâbeveyh, *İlelü'ş-şerai*, Cilt 1., s. 155.

⁸² Burada Ehl-i Beyt kavramı Şiâ'nın kullandığı bağlama uygun bir biçimde Fatıma ve Ali evladına has kılınarak kullanılmıştır.

⁸³ Makrizi, *Kitabu'n-Niza ve't-Tehasum fi ma beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim*, s.48.

⁸⁴ el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, s.35,36. Ömer b. Abdülaziz'in Fedek'i Fatıma'nın çocuklarına verilmesini talep ettiği bilgisi için bkz. El- Abbasi, *Umdetu'l Ahbar fi Medineti'l Muhtar*, s.337.

⁸⁵ Dimitri Gutas, *Yunanca düşünce Arapça kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri hareketi ve erken Abbasi toplumu*, çeviri. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), s. 82.

⁸⁶ Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, s. 1818-1820.

başkent Bağdat'ta sembol olarak kullanacaktır.⁸⁷ Bu politikanın verimliliği halifeyi ikna etmiş olmalı ki o kendisinden sonraki halifeye amcaoğullarının hukukunu koruması konusunda vasiyette bile bulunacaktır.⁸⁸

Toplumsal barışı sağlamaya dönük bir hediye olarak Fedek'i, Ehl-i Beyt'e veren Me'mun'un emirnamesi (mektubu) şöyledir:

Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salat ve selamdan sonra: Allah'ın dini, Onun Elçisinin, halifeliliği ve kendisine akrabalığı dolayısıyla Müminlerin Emiri, Hz. Peygamberin sünnetine uymaya, emirlerini yerine getirmeye, başışta bulduklarını sahiplerine vermeye, sadaka verdiklerine yardım etmeye başkalarından daha lâyıktır. Bundan dolayı sen de, Hz. Peygamber'in başışladıklarına ve sadaka verdiklerine vermeye devam et! Müminlerin Emiri'nin başarısı, Allah'ın yardım ve korumasıdır. Onun rağbeti ise, Allah'a yaklaştıran işlerdir. Rasûlullah Fedek'i, kızı Fatıma'ya vermiş ve ona tasadduk etmişti. Onun bu başışını açık bir şekilde herkes biliyordu. Resulullah'ın ailesi arasında bu hususta bir ayrılık bulunmuyordu. Fatıma da Fedek'in kendisine tasadduk edilenden başışkama ait olmadığını iddia ederdi. Bundan dolayı Müminlerin Emiri, Fedek'in Fatıma'nın mirasçılara iade ve teslim edilmesi görüşündedir. O bu kararı ile hak ve adaleti yerine getirmek suretiyle Allah'a ve Rasulullah'a yaklaşmayı; Hz. Peygamber'in emir ve sadakasının yerine getirilmesini esas almış bulunmaktadır. Ayrıca o, bu hususun Divan defterlerine tescil edilmesini ve valilerine mektuplarla bildirilmesini emretmişti. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra, şayet her yıl hac mevsiminde, Hz. Peygamber'in bir kimseye verilmiş sadaka, başış ve benzeri şeylerinin bulunup bulunmadığı ilan edilseydi böyle bir kimsenin sözü kabul edilir ve Hz. Peygamber'in vadettiği şey ona verilirdi. Bu bakımdan, Resulullahın kendisine verdiği şeyler konusunda Fatıma, sözü tasdik edilmeye layık olan kimselerin ilki olmak gerekir. Bunun için Mü'minlerin Emiri, kendisinin azadlısı olan el-Mübarek et-Taberî'ye mektup yazıp, bütün hak ve hukuku, köleleri ve gelirleri gibi şeylerin hepsiyle birlikte Fedek'in

tamamını Resulullahın kızı Fatıma'nın varislerine geri vermeyi emretti. Ayrıca, Müminlerin Emiri'nin Ehl-i Beyt adına görevlendirdiği Muhammed b. Yahyâ b. el-Hüseyn b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebi Talib ile Muhammed b. Abdillâh b el-Hasan b. Ali b el-Hüseyn b. Ali b. Ebi Talib'e Fedek'i teslim etmesini istedi. Ey Kuşem! Müminlerin Emiri'nin bu kararının Allah ın kendisine itaat yolunda ona bir ilhamı, Allah'a ve Onun Elçisine yaklaşması için Tanrının ona bahşettiği bir başarısı bil! Ve bu durumu, yanındakilere de bildir. Ey Kuşem! El-Mübarek et-Taberî'ye nasıl davranıyorsan Muhammed b. Yahya ile Muhammed b. Abdillâh'a da aynı şekilde davran; Fedek'in imar ve islahı, gelirinin çoğalması gibi hususlarda inşaallah onlara yardım et! Selamlarımla⁸⁹ diyecektir.

Kendi içerisinde bazı sorunlar da barındıran bu emirname, İslam tarihi aktarımları ile çelişir.⁹⁰ Halifenin buradaki iddiası Resulullah'ın Fedek'i Hz. Fatıma'ya verdiği yönünde iken, yaptığı ima ise Aşhab'ın onlardan bunu esirgediği şeklindedir. Abbasi halifesi Me'mun bunu söylerken büyük babası Hz. Abbas'ı da itham ettiğini ise muhtemelen farkında bile değildir.

Emeviler döneminde sürekli isyan halinde olan Ali Şiâ'sına, Ömer b. Abdulaziz döneminde Fedek üzerinden devlet bir diyalog köprüsü kurmuş görünüyor. Abbasiler döneminde de Me'mun bu yönde bir çalışma içerisinde olmuş görüntüsü verir.

Peygamber ailesinden olmanın kendilerine sağladığı avantajın farkında olan Abbasi hanedan ailesi, kendilerine duyulan ilginin Hz. Peygamber'den kaynaklandığını, dolayısıyla dînî hassasiyetleri öncelikle gerektigini de farkına varmış olmalıydılar. Zira toplumun böyle bir beklenti içerisinde olduğu da farkında olunmuş bir konuydu.⁹¹ Ali oğulları ile sağlanan birliği de içine alan davet süreci, bu anlamda önemli bir propaganda aracı olmuştu. Nefsü'z-zekiyye hareketi Abbasi ihtilalinde sağlanmış görünen 'peygamber ailesi' ittifakının bozulduğunu ortaya çıkardığı için önemlidir. Halife Mansur'un, halkın Abbasi ihtilaline olan desteğini tehdit eden ve önemli oranda ulema desteği de alan bu çıkışa tepkisi muhtemelen bu yüzden çok sert

⁸⁷ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı: Me'mun dönemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), s. 110-115.

⁸⁸ Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük*, s. 1826,1827.

⁸⁹ el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, s. 36, 37.

⁹⁰ el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, s. 33, 34. El-Abbasi, *Umdetu'l Ahbar fi Medineti'l Muhtar*, s. 336.

⁹¹ Zaman, *Religion and politics under the early 'Abbāsids: the emergence of the proto-Sunni elite*, s. 72.

olmuştu.⁹² İddia sahiplerinin yaşamaması da bu yüzden önemliydi, zira bu durum kontra darbeyi de beraberinde gündeme getirecek bir duruma dönüşebilirdi.⁹³

Süfyanîler adına hilâfet ilanı girişiminin halife Mansur sonrası ve mihne arifesinde ortaya çıkmış olması bu yönüyle şaşırtıcı değildi.⁹⁴ Mansur-Nefsü'z- zekiyye çekişmesi sonrası dönemde, Şîî söylemin ılımlı kanadının önemli kan kaybı yaşadığı, dolayısıyla marjinal Şîî yapılara yönelimin arttığı farkına varılmış olmalı ki iktidar, partner olarak tercih edilebilecek ılımlı kanadın desteklenmesi kararı almıştır. Zira bu dönemde Şîa içerisinde farklı bir din projelerini bile dile getiren, marjinal yapıların ortaya çıktığı söylenmiştir.⁹⁵ Bu ektrimist Şîî yönelimin önemli oranda Mazdekî unsurlarla güçlendirilmiş bir yapılanma olarak Horasan bölgesinde organize olduğu iddia edilmiştir.⁹⁶ Abbasi ihtilalinde önemli bir görev üstlenen Alici söylemin temsilcileri; Emevi yönetimine karşı kuzen ittifakı olarak görev üstlenmiş, fakat daha sonra; Şîî gruplar ihmal edildikleri, ihanete uğradıkları iddiası ile bu ittifakı askıya almıştır. Şîî söylemin temsilcilerinin; ihanete uğramış, kandırılmış oldukları inancı çerçevesinde '*mağdur edilmiş peygamber ailesi*' kavram dağarcığı ile toplum katmanlarından güçlü yardımlar gören Süfyanî isyanları da halife Me'mun döneminde ortaya çıkacaktı.⁹⁷ İdarenin başı olarak halife Me'mun'un, bu tehlikeli zeminde, siyasi müttefiklerini artırmak ve isyancıların sayısını azaltmak yönünde tavır geliştirmesi kadar doğal bir şey olamazdı. Halife de siyasal bir enstrümana dönüşmüş Fedek konusunda, sansasyonel bir karar vererek, orayı Ehl-i Beyt'e verdiğini ilan etmiştir. Onun bu kararı, gelenekte konuya ilişkin verilen kararlarla çelişiyor olsa bile. Me'mun'un geçmişteki uygulamaları itham eden tavrı muhatapları nezdinde özür dilemeci tutumu ile ilgilidir.

3. Şîî İddia

Hız. Peygamber'in kendisinden sonra Ali b. Ebi Talib'i vasi ve imam olarak belirlediği, fakat ashabın Ali b. Ebi Talib'in hakkını gasp ettiği, tezine bir dayanak olduğunu düşündükleri, argümanlardan biri de Fedek konusundaki iddiadır. Fedek üzerinden söylenmek

istenen; Hız. Peygamber'in El-i Beyt'i en temel haklarından bile mahrum edilerek, onlara zulm edilmiş olduğudur. Fedek, bu iddianın, tespitinin bir aracı olarak Şîî söylem açısından önemli olmuştur. Yani denilmekte olan şey; Hız. Peygamber sonrasında ashab, sadece Hız. Peygamber'in liderlik konusundaki vasiyetine muhalefet etmekle kalmamış, El-i Beyt'e onun bağışladığı hediye de vermeyerek, Ali b. Ebi Talib'in ailesi mağdur edilmiştir.⁹⁸ İşte Fedek; bu mağduriyet edebiyatının aracı ve nesnesidir. Şîî söylemin kuramcılarının da kabul ettiği şekliyle; Fedek konusuna hem miras olarak ilgi duyulmuş hem de onun hediye olarak Hız. Fatıma'ya verildiği söylenmiştir.

Miras konusu olarak Fedek, Hız. Peygamberin eşleri, Hız. Abbas ve Hız. Fatıma arasında bölüştürüldüğü takdirde Hız. Fatıma'ya düşecek payın hukukî olarak bir hak olsa bile, ekonomik olarak kayda değer bir anlama karşılık gelmeyeceği varsayılabilir. Fakat girişimleri itibarı ile Hız. Fatıma buna razıdır. Buna göre; acaba Fedek'in de içerisinde olduğu Hız. Peygamberin mirasının Şîî iddiada ifade edildiği üzere Ehl-i Beyt'e verilerek; onların kaderlerine terkedilmeleri mi, yoksa Raşid halifeler dönemi ve sonrasında yapıldığı şekliyle Hız. Peygamber'in mirasının kamulaştırılarak soyunun ekonomik ve sosyal yüklerinin ümmete yüklenmesi mi daha isabetli olmuştur? Daha önce cevabı verilmeyen bu soruya bugün cevap verilmesi Şîî iddianın bu kavramdan daha fazla nemalanmasını engelleyecek envanteri içerisinde taşır.

Diğer yandan, Hız. Ömer'in kurguladığı mali sistemde, Bedir Savaşına katılanların çocuklarına ikişer bin dirhem tahsis ederken, Ehl-i Beyt'ten olan Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'e beşer bin dirhem tahsis etmesi, Fatıma evladına tanınan ayrıcalığın, bir göstergesi olduğu gibi, Şîî söylemin yersizliğinin de önemli bir göstergesidir.⁹⁹ Abbasiler döneminden itibaren *nakib*, *nakibüleşraf* veya *nakibünnükeba* adıyla Hız. Peygamber soyunun(seyid ve şerif) tespiti ve korunması başta olmak üzere, giderleri Beytül-mal'dan karşılanmış, onlara yönelik harcamalar kamu gideri olarak kabul

⁹² Zaman, *Religion and politics under the early 'Abbāsids: the emergence of the proto-Sunnī elite*, s. 73-76.

⁹³ Zaman, *Religion and politics under the early 'Abbāsids: the emergence of the proto-Sunnī elite*, s. 77,78.

⁹⁴ Mahmut Ay, "Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi" (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi 2000), s. 234.

⁹⁵ Zaman, *Religion and politics under the early 'Abbāsids: the emergence of the proto-Sunnī elite*, s. 38.

⁹⁶ Tayeb el-Hibri, *Reinterpreting Islamic historiography: Harun al-Rashid and the narrative of the Abbasid caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 99.

⁹⁷ Şîî muhalefetin ne denli yoğun bir hal aldığına ilişkin bir değerlendirme için bkz. Ay, "Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi" , s. 236-241.

⁹⁸ Musevi, *Peşaver Geceleri*, s. 508- 513.

⁹⁹ el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, s. 664.

edilmiştir. ¹⁰⁰ Çünkü Hz. Peygamber'den yapılan aktarımlar ve onun yaşantısından çıkarılan sonuçlara dayalı olarak Hz. Peygamber'e ve ailesine zekât ve sadaka yemek haram kılınmıştır. Ümmet onların bu özel durumlarını farkında olarak, onların zekât ve sadakaya ihtiyaç duymayacakları bir yaşam sürmeleri temin edilme yoluna gidilmiştir.

Şiâ bunun gerekçe ve felsefesini şöyle analiz etme yoluna gitmiştir:

"Onların sadaka alması haram kılınmıştır. Çünkü sadaka, insanların sahip oldukları şeylerin kirleridir. Ve insanların bu kirden temizlenmesi, ancak köleleri ve cariyelerine veya birbirlerine verdikleri sadakalarla mümkün olabilir. Fakat humsa (ganimetin beşte biri) gelince bu onlara, zekât yerine helâl kılınmıştır; çünkü onlar, zekât almaktan da men olunmuşlardır."¹⁰¹

Tüm bunlardan sonra denilebilir ki Şii söylemin Fedek üzerinden geliştirdiği diyalektiğin; ideolojik bir varoluş motivasyonu olduğu, bu söylemle onların Ehl-i Bey'tin hukukunu korumak değil, kendilerine meşru bir anlam alanı oluşturma çabasında olduklarıdır.

Kaldı ki Fedek'in ideolojik tarafı bir kenara bırakılırsa bugün söz konusu arazinin ve dahi iddianın siyasî, hukukî hatta ekonomik bir değeri de kalmamıştır.

Sonuç

Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun kurumsal velisi olan yönetici ile Hz. Peygamber'in hukukî varisleri arasında Hz. Peygamber'in mirasının statüsü ve bu mirasta kimin tasarruf sahibi olduğu konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Hz. Peygamber'in varisleri; her bireyin sahip olduğu miras alma ve mirasını varislerine devretme hakkına Hz. Peygamber'in de sahip olduğunu düşünerek talepte bulunmuşlardır. Diğer yandan; devlet başkanı olarak halife, peygamber mirasının kamu malı olduğu, buna karşın, Hz. Peygamber'in varislerinin giderlerinin ise devletin sorumluluğunda olduğu anlayışıyla, peygamber mirasını kamulaştırmıştır. Halifeler; Hz. Peygamber'in maliye hukukunda (fey-ganimet-zekât ...vb.) sıradan bir Müslüman ferdin hukukuna tabi olmadığı gibi, miras hukukunda da ona özgü özel bir uygulamanın gerektiğine inanmış ve öyle uygulamışlardır. Bu anlayışın bir sonucu olarak da Hz. Peygamber'in varislerinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurumsallaşma yoluna gitmişlerdir. Öte yandan Hz.

Peygamber'in varislerinin bir kısmı ise her mirasçı gibi varis olmak ve hakkını almak çabası göstermişlerdir. İdare hukuku peygamber ailesini peygamber mirasından alıkoymuş, fakat onların ihtiyaç duyacakları işe bedelini de üstlenmiştir.

Tarihin kaydettiği kadarıyla, Hz. Peygamber'in mirası konusunda kızı Hz. Fatıma ve amcası Hz. Abbas, Hz. Peygamber'in varisleri içerisinde bu konuda en çok çaba harcayanlardan ikisi olmuştur.

Konuya ilişkin iki Şii iddiadan bahsedilebilir. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in mirasının bir bölümü olarak Fedek'tir. Bir diğer Şii iddia ise Hz. Peygamber'in Fedek'i Hz. Fatıma'ya bağışladığı (hediye ettiği) şeklindedir. Halifeden talepleri konusunda bir diğer mirasçı Hz. Abbas ile birlikte gidişi, Fedek'in kendisine bağışlandığı yönündeki iddiayı ciddi anlamda zayıflatan bir tutumdur. Peygamber eşlerinin tutum ve tavırları da Hz. Fatıma'nın kendisine bağışlandığı yönündeki iddiadan onların haberdar olmadıkları yönünde bir başka dayanaktır. Zira diğer mirasçıların haberdar olmadığı bir bağış hangi tarih aralığında ve hangi coğrafyada olursa olsun sorun oluşturacaktır. Hz. Fatıma'nın vefatından sonra, ikinci halife Ömer b. Hattab'a intikal eden konu, Ali b. Ebi Talip, Abbas b. Abdülmuttalip, sürtüşmesi de peygamberimizin Fedek'i Fatıma'ya bağışladığı yönündeki tezi zayıflatır.

Ortaya çıkan fiili durum, peygamberimizin gayrimenkul mirasının varlığı ve mirasçıların olduğu gerçeğidir. Konu etrafında sürdürülen polemikler, Şii söylemin peygamber mirası ile mezhep ideolojilerinin merkezi ögesi olan İmamet arasında bir bağlantı kurma çabasıdır. Fedek konusunda üretilen bu yoğun polemik, konuya ilişkin kurgu ihtimalini de güçlendirir görünmektedir.

Kamu adına görev yapan yönetici olarak halife, Hz. Peygamber'in bu arazilerdeki uygulamalarını sürdürmek yönünde tavır almış ve bu tavır ilk dört halife döneminde uygulanma gayreti güdülmüştür. İlginç olan durum ise Ali b. Ebi Talib'in hilafetinde de ilk üç uygulamanın sürdürülmesidir. Bizatihi bu durum bile ideolojik saplantıların belirli olay ve olguları yaşadıkları dönemden çok sonraları bayraklaştırdıkları ihtimalini gündeme getirir.

Emevi ve Abbasi dönemlerinde ise Fedek idare ile Şii gruplar arasında pazarlık konusu olagelmış, bazen

¹⁰⁰ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 157-159.

¹⁰¹ Beygöl, Esra, "İbn Babeveyh El-Kummi (Şeyh Saduk) hayat- eserleri ve itikadi düşünceleri" (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Master tezi, 2007), s. 84.

idareciler Şii ayaklanmaları bastırmak için bu araziyi iyi niyet göstergesi olarak isyancılara ulufe olarak vermişler, bazen de onları cezalandırmak ve hizaya getirmek için ellerinden almışlardır. Konuya ilişkin en bariz iki uygulama Emevî döneminde Ömer b. Abdülaziz'in Fedek arazisinin statüsünü ilk dört halife dönemindeki statüye döndürmesidir. Diğeri ise Abbasi halifesi Me'mun'un Medine Valisine yazdığı mektupla bu araziye Fatıma evladına verdiğini ilan eden mektubudur. Tüm bunlardan sonra Hz. Peygamber'in mirası üzerinden de İmamet doktrinine giden bir meşruiyet zemini inşa çabasında olan Şii ekol, Resulullah'ın mirasını ideolojik bir araca dönüştürme çabasında olmuştur. Bu ideolojik zeminde Fedek özellikle sembolik bir değer taşır.

Fedek arazisi Hz. Peygamber'e aittir. Mirasında tasarruf etme hakkı da ona aittir. Fakat gerek hediye etme gerekse bir başka tasarrufundan mirasçıları haberdar etmesi beklenirdi. Peygamber eşlerinin teşebbüsü ve Hz. Abbas'ın girişimlerinden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Fatıma'ya hediye edildiği varsayılrsa bile onların bundan haberdar olmadıkları şeklindedir.

İkinci halifenin, Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın inisiyatifine bıraktığı Fedek'te, anlaşmazlık sebebiyle bir kez de hakemlik yaptığı anlaşılmaktadır. Buna göre peygamber ailesinin Fedek'ten yararlandırıldığı, fakat mülkiyetin kamulaştırıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum Dördüncü halife Ali b. Ebi Talip döneminde de değişmemiş görünüyor. Sonraki dönemlerde Şii iddianın siyasal ve ideolojik bir görünüm kazanmasında diğeri birçok polemik konusunda olduğu gibi Fedek arazisine ilişkin polemiklerde Şii vasiyet ve imamet iddiasını desteklemekte araç olarak kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

- [1] Ay, Mahmut. "Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi" Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2000.
- [2] El-Abbasi, Ahmed b. Abdulhamid. *Umdetu'l Ahbar fi Medineti'l Muhtar (Muhammed Tayyib el Ensari)*. İskenderiye: Amiriye, 1916.
- [3] Belazuri, Ahmed b. Yahya. *Fütuhu'l-Büldan*. Çeviren Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- [4] Beygül, Esra. "İbn Babeveyh El-Kummi (Şeyh Saduk) hayatı-eserleri ve itikadi düşünceleri". Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Master tezi, 2007.
- [5] Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı: Me'mun dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- [6] —. "Alioğullarının Siyasal İktidar İstencinde-Abbasi Dönemi-İlk Mücadelesi Muhammed en-Nefsu'z-Zekiy'e'nin İsyanı." *Dini Araştırmalar* 5, no. 13 (2002): 107-118.
- [7] Ebu Davud, Suleyman b. el-Eş'ases-Sicistânî. *Sunenu Ebi Davud. (Thk. Muhammed Muhyuddîn Abdulhamîd, Saydâ) Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye*, tarih yok.)
- [8] Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emvâl (Thk. Muhammed Ammara)*. Beyrut-Kahire: Daru'ş-Şuruk, 1989.
- [9] Ebu Yusuf, Yakub b İbrahim. *Kitabu'l Harac*. Beyrut: Daru'l Ma'rife, 1979.
- [10] [el-Buhari, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhari (thk. Muhammed b. Nâsır en-Nâsır)*, Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.)
- [11] ez-Zuhri, İbni Şihab. *El Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar (Arapça -Türkçe)*. Çeviren Mehmet Nur Akdoğan. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- [12] Gutas, Dimitri. *Yunanca düşünce Arapça kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri hareketi ve erken Abbasi toplumu*. Çeviren Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- [13] Halife bin Hayyat. *Tarihu Halife b. Hayyât (Thk. Ekrem Ziya Umarî)*. Riyad: Daru Tayyibe, 1985.
- [14] Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi:(Hayatı ve Faaliyeti)*. Çeviren Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak, 2003.
- [15] —. (Hayber) . Cilt 17, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, 20-22. 1998.
- [16] Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic historiography: Harun al-Rashid and the narrative of the Abbasid caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- [17] İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. Çeviren Seyfullah Erdoğan. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2011.
- [18] İbn-i Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009.
- [19] İbni Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-Siyâse. (Thk. Ali Şirî)*. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990.
- [20] —. *el-Me'arif,(Thk. Servet Ukkâşe)*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1960.

- [21] İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri, Çağrı Yayınları, İstanbul (1988)*. Çeviren Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı yayınları, 1988.
- [22] Makrizi, Takiyyuddin. *Kitabu'n-Niza ve't-Tehasum fi ma beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim, (Thk. Huseyn Munis)*. Kahire: Daru'l-Maarif, 1988.
- [23] [Mâverdi, Ebu'l-Hasan, Muhammed bin Habîb. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye (Thk. Ahmed Câd)*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- [24] Musevi, Seyyid Muhammed. *Peşaver Geceleri*. Çeviren Fahrettin Altan, Kadri Çelik, Arslan Başaran, Serdar Aytekin, Yusuf Töre ve Mehdi Aksu, İstanbul: Kevser Yayınları, 2004.
- [25] Nâşî el-Ekber, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşir. *Mesâilü'l-İmâme min Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât, (thk. Josef van Ess)*. Beyrut: Franz Steiner, 1971.
- [26] Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal, (Thk. Ahmed Fehmi Muhammed)*. Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmîye, 1992.
- [27] İbn Bâbeveyh el-Kummî, Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Uyun ahhbar al-Rida. (Thk.Şeyh Hüseyin el A'lemi)*. Cilt 2. Beyrut: Muessestu'l A'lemi, 1984.
- [28] —. *İlelü'ş-şerai*. Cilt 1. Beyrut: Daru'l Murtada, 2006.
- [29] Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk. (nşr. Ebû Suhayb el-Kermî)*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, tarih yok.
- [30] Ünalın, Abdullah. *İmamet Teorisinin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şia'ya Göre Hadis*. Elips Kitap, 2006.
- [31] Yahya b. Âdem. *Kitabu'l-Harac İlk Dönem Vergiler. (Arapça/Türkçe)*. Çeviren Osman Eskicioğlu. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- [32] Yazıcı, Abdurrahman. «Abdullah b. Abbas'ın Feraiz İlmindeki İçtihad ve uygulamaları.» *Journal of Islamic Law Studies*, no. 28 (2016): 307-326.
- [33] Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and politics under the early 'Abbāsids: the emergence of the proto-Sunnī elite*. Leiden-New york- Köln: Brill, 1997.



Bilimsel Realist Perspektiften "Gözlem" Kavramı

Gülsüm Esen

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, S.B.E, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi, Sakarya, Türkiye
gulsum_esen87@hotmail.com

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 24.01.2020

Kabul Tarihi: 09.04.2020

Öz

Yakın geçmişimizde imkânsız olduğunu düşündüğümüz halde, bugün bir karadeliğin fotoğrafını çekebiliyor ve protonun büyüklüğünü ölçebiliyoruz. Pek çok yeni gezegen keşfediyor, atom altı parçacıkları takip edebiliyoruz. Dahası, insanî sınırlarımızı aşarak yaptığımız her gözlem bize, daha önce bilmediğimiz yeni fenomenleri haber veriyor. Biz de tespit ettiğimiz bu yeni fenomenleri, fenomenin kendi mahalline ve algıladığımız dünyaya uyumlu olacak şekilde ontolojik bir statüyle konumlandırıyoruz. Fakat; bilimin günümüzdeki bu başarısı, yalnızca bu konumlandırma sürecini yönetmekle kalmıyor, aynı zamanda eskiden beri sürüp gelen bir tartışmanın yeni bir formunu da bilim felsefesi filozoflarının gündemine taşıyor; gözlemin epistemik değeri.

İnsanın dış dünya ile kurduğu irtibatı genelde algı, özelden ise gözlem iledir. İnsan, çevresindeki şeylerin ontolojik konumunu gözleme başvurarak tayin etmeye eğilimlidir. Bilim de gözlemlemek için geliştirdiği araçlarla insanın varlık ile irtibatını sistemli hale getirerek, bu irtibatı genişletir ve derinleştirir.

Gözlem, bir nesneyi, durumu veya olayı maksatlı olarak inceleme anlamını ima ediyor olsa da gözlem ile görmenin birbirilerinin yerine geçecek şekilde kullanılması yaygındır. Dolayısıyla gözlem, denildiğinde bizdeki çağrışımı biyolojik olarak görme fiili olmaktadır. Bilimsel realistler, bilimsel araştırmada kullanılan gözlemin dış dünyayı olduğu gibi aktardığını, failin görme ile dünyanın doğru ya da yaklaşık olarak doğru bilgisini elde ettiğini savunurlar. Onlara göre, bilimin gerçek başarısı da burada yatmaktadır. Fakat bu savunu pek çok açıdan eleştiriye maruz kalmaktadır. Antirealistler, araçlı gözlemin, araçsız gözlemden ayrı tutulması gerektiği hususunda ısrarcıdır.

Bizim bu makale ile amacımız, bilimsel realizmin dış dünyanın gözlemlenebilirliği ve yeni fenomenelerin ontolojik statüsünü korumak için geliştirmiş oldukları argümanların bir betimlemesini yaparken, argümanların birbirileri ile olan ilişkilerini gözler önüne sermektir.

Anahtar Kelimeler: Gözlem, Grover Maxwell, Ian Hacking, Antirealizm, Bilimsel Realizm.

The Concept of "Observation" from Scientific Realist Perspective

Gülsüm Esen

Graduate Student, Sakarya University, Philosophy and Religious Studies, Philosophy of Religion, Sakarya, Turkey
gulsum_esen87@hotmail.com

Research Article

Arrival Date: 24.01.2020

Acceptance Date: 09.04.2020

Abstract

Although we think it is impossible in our recent past, today we can take a picture of a black hole and measure the size of the proton. We discover many new planets; we can track subatomic particles. Moreover, every observation we make by crossing our human borders informs us of new phenomena that we did not know before. We position these new phenomena, which we have identified, with an ontological status, to be compatible with the phenomenon's own location and the world we perceive. But; This success of science today not only manages this positioning process, but also brings a new form of a discussion that has been going on for a long time to the agenda of philosophy philosophers; epistemic value of observation.

Human contact with the outside world is generally with perception and in particular with observation. Man tends to determine the ontological position of things around him by resorting to observation. Science also expands and deepens this contact by systematizing human contact with the tools it has developed to observe.

While observation implies the meaning of studying an object, situation or event for purpose, it is common to use observation and vision to replace each other. Therefore, when observation is said, it is the act of seeing the connotation in us biologically. Scientific realists argue that the observation

used in scientific research conveys the outside world as it is, and that the perpetrator acquires the correct or approximately correct knowledge of the world through vision. According to them, the real success of science lies here. But this argument is subject to criticism in many ways. Antirealists insist that instrumental observation should be kept separate from instrumental observation. Our aim with this article is to reveal the relations of the arguments with each other while describing the arguments developed by scientific realism to maintain the observability of the outside world and the ontological status of new phenomena.

Keywords: Observation, Grover Maxwell, Ian Hacking, Antirealism, Scientific realism.

Giriş

Gözlem, varlık sahasında bulunan (veya bulunması muhtemel olan) şeylere yönelik bir eylemi işaret eder. Bilim de varlık sahasını araştırma alanı olarak kabul eder. Gözlem, bilimin oluşum sürecinde hayati bir öneme sahiptir. Bilim, gözlem yaparak kendini oluşturan süreçleri yönetir. Bu durum, bilim felsefesi filozoflarının gözleme özel bir ilgi göstermesine neden olmuştur. Filozoflar, gözlemi oluşturan unsurlara dikkat kesilerek, bilimi anlamlandırmayı ve bilinen fenomenin ontolojik statüsünü ortaya çıkarmayı hedeflemektedirler. Dolayısıyla, bilim felsefesi filozofları, gözlemlerde kullandığımız araçların bize gözlemlenen fenomen hakkında ne kadar bilgi verebileceği, gerçek dünyanın ne kadarını aktarabileceği ve buna bağlı olarak doğrudan gözlemleyebildiğimiz fenomenler ile araçlı gözlemin sunduğu imajlar arasında ontolojik bir uçurum olup olmadığını sorgulamaktadırlar.

Görme ve gözlemin ontolojik statüsü hakkında realistler ve antirealistler arasında süren ve bilim felsefesinde oldukça önemli bir yer kaplayan bu tartışma önemine rağmen, ülkemizde konu hakkındaki yapılan çalışmalar genelde dolaylı olmuştur. Bizim bu makale ile amacımız, gözlem kavramı hakkında realist bilim felsefesi filozoflarının argümanlarını dile getirmek ve bu argümanlara dair kanaatimizi sunmaktır.

Üç bölümden oluşan makalemizin ilk bölümünde gözlemin doğası hakkında yapılmış tartışmaların tarihsel arka planını sunduk. İkinci bölümde ise bilimsel realist tartışmanın kendi düşünsel örüntüsü içerisinde geliştirdikleri argümanlarıyla antirealist tartışmaya karşı oluşturdukları bloğu betimledik. Son olarak ise, bilimsel realizmin öncelikli hedefinin bilimsel araçlar ile elde edilen gözlem verilerine yer açmayı hedeflediğini gözler önüne serdik. Makalemizin amacına binaen ve konunun bütünlüğünü korumak için bilimsel antirealistin gözlem yorumlarına yer ayırmamayı uygun gördük fakat bir istisna olarak hem gözlem hakkındaki

görüşlerinin bilimsel realistlerin ortaya koyduğu argümanlara etkisi hem de antirealist doktrinlerin ikonik bir filozofu olması nedeniyle Bas van Fraassen'in gözlem hakkındaki görüşlerine yer ayırdık.

Konu hakkında literatür, yabancı dilde ilgi çekici bir şekilde zengindir. Yazmış olduğu, "The Ontological Status of Theoretical Entities" (Teorik Varlıkların Ontolojik durumları, 1962) başlıklı makalesi ile kendisinden sonra gelecek çalışmaları derinden etkileyen Grover Maxwell olmuştur. Paul M. Churchland'ın gözlem hakkındaki argümanlarını sunduğu The Ontological Status of Observables: In Praise of The Superempirical Virtues (Gözlemlenebilenlerin Ontolojik Durumu: Üstünempirik Erdemler Övgüsünde) başlıklı makalesindeki Maxwell etkisi gizlenemeyecek kadar büyüktür. Maxwell'in bu etkisine atıfla biz de makalemizin ilgili bölümünde onun argümanlarını sunarak giriş yaptık. Ardından bilimsel realist filozofların birbirilerine bir domino taşı misali yaslanmalarını takip ederek, kendi düşünsel örüntülerini sunmayı hedefledik.

Bilimsel realizmin metafiziği hakkında gözleme özel bir yer ayıran Anjan Chakravartty'nin A Metaphysics for Scientific Realism (Bilimsel Realizm İçin Bir Metafizik) kitabı ve Stathis Psillos'un yazmış olduğu Scientific Realism: How Science Tracks Truth (Bilimsel Realizm: Bilim Hakikatin İzini Nasıl Sürer? 1999) kitabı da bilimsel realizm gözlem perspektifini sunması açısından önemlidir. Burada özellikle Ian Hacking'in Representing and Intervening (Temsil ve Müdahale, 1983¹) kitabını da anmamız gerekmektedir. Hacking, bu kitabında gözlem kavramının realist bir anatomisini sunar.

Gözlem Nedir?

Tarımsal faaliyetlerin planlanmasında, dini ritüellerin gerçekleştirilmesinde, günlük rutinlerimizin hemen hepsinde kendisine başvurduğumuz gözlem, insanın tür olarak en olağan eylemlerinden birisidir. Fakat

¹ Metin içerisinde, Türkçe Baskısından (Temsil ve Müdahale, Alfa Yayınları, İstanbul 2016) yararlanılmıştır.

gözlemin sıradanlığı onu felsefi bir tartışma olmaktan kurtaramamıştır.

Yaygın şekilde gözlem ve görme birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılıyor olsa da zihnimizde ilk oluşan gözlem tanımı, biyolojik olma eğilimindedir. Gözlem, S'nin ölçülebilinen bir duyuşsal nesne olan X'i, gözlem aracı tarafından (biyolojik bir araç olan göz, geliştirilen bir vasıta olan mikroskop, teleskop gibi...) tespit edilebilmesi olarak kabul edilir. Bilim felsefesi filozofları, biyolojik gözle yapılan gözlemi doğrudan gözlem olarak kabul ederken, gözün sınırlarını genişleten araçlar (mikroskop, teleskop vb.) aracılığıyla yapılan gözlemi, araçlı gözlem olarak kabul etmektedir. Her iki gözlem de "bakmak" ve "görme"nin anlamlarına sahip olmakla beraber gözlemcinin dikkatini verdiği amaçlı bir eylemi kasteder.

Görme kavramı söz konusu olduğunda ise ilk çağrışım, biyolojik olarak, nesnelere gözümüze yansıyan ışığın, duyu hücrelerini uyarması ile beynimizde görüntünün işlenmesidir. Anatomimizin bize sunduğu görme, doğada pek çok canlının gerçekleştirdiği bilgi için veri toplama aracı olarak kabul edilir; primatlar, kediler ve yeni doğan bebekler gözlemlerde bulunabilir. Fakat, burada bilim felsefesinin görme-gözlem hakkındaki sorgulamalarında ayaklarını bastığı epistemoloji zemini, bu hususta düşüncelerini dile getirmek isteyen filozofları yönlendirir; bir kedi ile insan tarafından gerçekleşen görme-gözlem eylemi arasında fark bulunmakta mıdır?

Gözlemin yalnızca 'ışığın duyuşsal bir sistemde işlenmesi' olarak anlaşılması hata olacaktır. Bunun yanında gözlem, algılanan nesnelere gözlemleyen tarafından farkındalığını ve sınıflandırılmasını içerir. Gözlemlerde bulunan özne "en ilkel bilinç düzeyinde bile, mevcut deneyiminin diğer olası deneyimlerden nasıl farklılaştığını kavrayabilmektedir."²

Bilimsel gelişmeler göz önüne alındığında, bu durum, görmenin sadece epistemolojik ve metodolojik açıdan insan hayatındaki önemini vurgulamakla kalmaz, zihnimizdeki kavramların da kurucu unsuru olduğu

imasını taşır. Dolayısıyla bilim felsefesi filozofları da gözlemin insanın bilgisinin oluşumunda ve gelişiminde ne kadar hüküm sahibi olduğunun farkında olarak gözlemi analiz etmeye ve içinde yaşadığımız dünyayı buradan hareketle anlamlandırmaya çalışırlar. Gözlem ve kavramsal yorumlama arasındaki ilişki, materyal dünyanın algı limitlerinin, insan idrakindeki ve bilimsel teorilerdeki rolünü analiz etmeyi hedefler.

Bilimsel anlamda gözlemin doğum yerinin astronomi olduğu bilinir. Astronomide yaşanan Kopernik Devrimi ile başlayan bilimsel süreç, harici dünya algımızı değiştirirken aynı zamanda bilimsel araştırma metodolojimizi de gözden geçirmemize sebep olmuştur. Hemen ardından ise kullanmış olduğumuz bilimsel kavramlar köklü bir değişim geçirmiş ve bu değişim bilimsel araştırmanın ve felsefi sorgulamaların nihai konusu olan "dünya" kavramı ile sınırlarının bilinip bilinemeyeceğine dair sorgulamaları başlatmıştır.

Dolayısıyla gözlemin bilimsel bir metodoloji olarak kullanılması, 15. yüzyıla rastlamaktadır. 15. yüzyıldan itibaren gözlem, astronomi, astrometoloji gibi alanlarda kullanılmasının yanında tıp, simya, fizyognomi ve doğa tarihi gibi alanlarda da kendisine hiç olmadığı kadar yer bulmuştur. Bu yüzyıllarda (15.yy-16.yy) gözlem terimleşmediğinden sık sık deneyim ile birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılmıştır.³ 17. yüzyılda ve 18. yüzyıl ortalarındaysa kuluçkası olan astronomiden doğal felsefeye doğru yayılmıştır.

Modern dönemde bilim adamları, gözlemin fonksiyonunun doğayı anlama ve anlamlandırma çalışmalarında ne kadar değerli olduğunu vurguladılar. Francis Bacon, gözlemi, bilimsel yöntem için yegâne dayanak olarak kabul ederken⁴, Descartes duyuşsal verilerin yanılabilceğini kabul ederek⁵, bizi şüpheyi bir yöntem olarak kullanmaya davet etmekteydi.⁶ Descartes'tan sonra gelecek olan Kant ise hem empirizmi hem kuşkuculuğu hedef alarak dış şeyleri bir inanç olarak kabul etmenin insan aklının bir skandalı olduğunu ileri sürecektir.⁷ Çağdaş

² Coates, Paul. *The Metaphysics of Perception*. New York: Routledge Press, 2007, s.10.

³ Gianna, Pomata. "Observation Rising: Birth of an Epistemic Genre", *Histories of Scientific Observation*, ed. Lorraine Daston ve Elizabeth Lunbeck. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007, s.45.

⁴ Bacon, Francis. *Novum Organum*, çev.Sema Önal. İstanbul:Say Yayınları, 2012, s. 112.

⁵ Descartes, Rene. *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1996, s.141-142.

⁶ Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Vol. IV Modern Philosophy;Descartes to Leibniz*. London: Burns Oates & Washbourne, 1994, s.90.

⁷ Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul:İdea Yayınları, 1993, s.37-38.

filozoflar da genel anlamda algının, özelde ise gözlemin doğası hakkında yapılan bu tartışmayı miras olarak pek çok açıdan tekrar ele almakta ve çözümlenmeye devam etmektedir.

Gözlemin tanım ve bilimsel araştırmadaki konumu problemini, yakın tarihte belirgin şekilde vurgulayanlar mantıksal pozitivistler olmuştur. Modern bilim felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Mantıksal Pozitivistler bilimin sınırlarını çizmeyi kendilerine görev olarak addetmektedir. Bilimsel araştırma metodolojisinde “gözlem” kavramına özel bir yer ayırarak onu metafiziksel ifadelerle karşı çıktıkları savaşta, tabiri caizse silahları olarak, merkeze almaktadırlar. Öyle ki onlar için deney ve gözlem ile doğrulanamayan şey, anlamsız kabul edilerek reddedilmelidir.⁸ “Tarafsız bir gözlem dili” bulmayı isteyen pozitivistler için teoriler mantığa indirgenebilir ve mantık, gözlemlenebilirleri sınıflandırarak ifade etmek için en ideal yoldur.⁹

Mantıksal pozitivistin temsilcisi Rudolph Carnap, gözlem önermesi fiziksel bir nesnenin rengine veya şekline dair değil, “bu bir sıradır” şeklinde olması gerektiğini ifade etmekte¹⁰ ve gözlemlenebilir-gözlemlenemez ayrımı çizmenin mümkün olmadığı sonucuna varmaktadır. Tahmin edileceği üzere onun için gözlemlenebilir gözlemlenemez gerçeklik hakkındaki sorun felsefenin sahte bir problemdir ve kaynağı dilseldir.¹¹ Alfred Jules Ayer de kendileri için gözlemin önemini şöyle belirtmektedir;

“Diyoruz ki, belli bir kimse, eğer ve ancak, bir tümcenin anlatmak istediği önermeyi nasıl doğrulayabileceği, yani belli koşullar altında hangi gözlemlerin, kendisini, önermeyi doğru olarak kabule ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğini biliyorsa, o tümce o kimse için olgusal bir anlam taşır.”¹²

Mantıksal Pozitivistlerin, metafiziği ayıklamak için geliştirdikleri bu çözüm, uzun sürecek bir polemğin de ilk kıvılcımı olacaktır. Bilindiği gibi pozitivistizm daha sonra -yakın tarihte Bas van Fraassen tarafından derin uykusundan uyandırılmadan önce- ağır saldırıya uğrayacak ve çoğu görüşü kendileriyle birlikte gözden

düşecektir. Fakat bu eleştiriler arasında özellikle ayrı bir yer tutan özellikle Paul Feyerabend’in 1981 yılında yazmış olduğu *Explanation, Reduction, and Empiricism* (Açıklama, İndirgeme ve Empirizm) başlıklı makalesidir. Feyerabend’in makalesi, genelde Mantıksal Pozitivistizm özelde ise Carnap’ı etkili ve ağır bir eleştiriye maruz bırakır. Feyerabend, Mantıksal Pozitivistizmin protokol önermeleri olarak kabul ettiği doğrudan algılanabilirliğe dair önermeleri tartışmaya açar ve gözlem ifadelerinin teori yüklü olmadığını reddeder.¹³

Bilimsel Realist Perspektiften Gözlem

Bilimsel realist, ham bir tanımla, dış dünyanın gözlemediğimiz gibi var olduğuna ve var olduğu gibi ifade edilebileceğine inanan (sanattaki realist akımı gibi; Gottfried Helnwein’in *Masumların Mırıltıları* sergisi (Murmur of the Innocents), Duane Hanson’ın heykelleri vb.) kişidir. Dünyanın gözlemlendiği gibi var olduğu iddiası bilimsel realizmin en temel taahhüdüdür ve bu ontolojik taahhüdünün yanında semantik ve epistemolojik taahhütleri de bulunur; semantik olarak, dünyayı tanımladığımız teorilerimizin literal olarak yorumlanmalıdır. Bir diğer taahhüt ise epistemolojiktir, en iyi anlaşılabilir tanımların bize bir bilgi sağladığı fikrine dayanır.¹⁴

Dünyanın gözlemediğimiz gibi olduğu fikri, özellikle doğa bilimleri çalışan bilim adamları tarafından dikkate değer bulunmuştur. Öyle ki kendisi de bir bilim felsefesi filozofu olan Erhard Scheibe, bilimsel realizmin fizikçiler tarafından üretildiğini söyler.¹⁵ Bilimsel realizm, gözleme yüklediği anlam ile bilimin nesnesine ontolojik bir bağımsızlık kazandırırken bilim adamına epistemolojik bir perspektif de kazandırır. Buna bağlı olarak bilimsel bilginin ilerleyişi ve gelişmesi temellendirilir.

Hilary Putnam da realizmin bu yönünü vurgulayarak, o çok bilinen sloganı ile bilimin mevcut ve potansiyel başarılarını da kastederek; “Realizm, bilimin başarısını bir mucize haline getirmeyen tek felsefedir” der.¹⁶ Putnam’ın bu ifadesi; realizme yöneltilecek eleştiri okları için antirealizmin çizeceği hedef tahtasını da

⁸ Ayer, Alfred Jules. “Mantıkçı Pozitivistizm ve Kalıtı” *Yeni Düşün Adamları*, ed. Bryan Magee, çev. Mete Tunçay. Ankara: Birey ve Toplum Yayınevi, 1985, s.134.

⁹ Hacking, Ian. *Temsil ve Müdahale*, çev. Ozan Altan Altınok. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2016, s.209.

¹⁰ Ayer, “Mantıkçı Pozitivistizm ve Kalıtı”, s.142.

¹¹ Carnap, Rudolph. *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*. New York, London: Basic Books, 1966, s.226-227.

¹² Ayer, Alfred Jules. *Dil Doğruluk ve Mantık*, Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.13.

¹³ Feyerabend, Paul. *Realism, Rationalism and Scientific Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s.44-91.

¹⁴ Chakravartty, Anjan. “Realism, Antirealism, Epistemic Stances, and Voluntarism”, *The Routledge Handbook of Scientific Realism*, ed. Juha Saatsi. New York: Routledge Press, 2018, s.225.

¹⁵ Scheibe, Erhard. “The Origin of Scientific Realism: Boltzman, Planck, Einstein”, ed. M. Pauri ve Evandro Agazzi, *The Reality of the Unobservable: Observability, Unobservability and Their Impact on the Issue of Scientific Realism*. Boston: Springer Press, 2000, s.31.

¹⁶ Putnam, Hilary. *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s.73.

oluşturan, realizmin üç dayanağını kuşatan bir mottodur.

Bilimsel realistler, dış dünyanın gözlemlenebilir olmasının yanı sıra ortaya konulan bilimsel teorilerin gözlemlenemezler hakkında (atomlar, Güneş'in çekirdeği vs.) da bize bilgi sunacağını iddia eder. Bir realist, dünyanın doğası hakkında bilgiye sahip olabileceği varlıkların gerçekliği hakkında, bir kişinin algıladığı nesne ile başlayan (japon balıkları, akvaryumlar), duyuşal nesnelere ile tanımlanabileceğın çok ötesine ulaşan (genler, elektronlar), ve hatta uzay-zamanda kendi sahasına sahip olmayan varlıklara (sayılar, kümeler, evrenseller ya da önermeler) kadar ulaşan geniş bir ürün listesine sahiptir.¹⁷ Bu sebeple teori ve gözlem arasında bir fark görmezler ve teori-gözlem ayrımının tutarlılığını inkâr argümanları geliştirmek, bilimsel realistler tarafından sevilen bir oyun haline gelir.¹⁸ Antirealistler ise bu oyunda onların tek rakibi olarak, realistlere karşı çıkarlar, teorileri gözlemden ayırma kriterleri geliştirmeyi hedefleyen soruşturmalar yaparlar.

Gözlemin sınırları ve gözlemlenemez varlıkların ontolojik durumu hakkında en etkili filozoflardan biri olan realist Grover Maxwell'e göre bu problem dolaylı gözlem ve araçsız gözlem ayrımı değildir. O, bunu gözlemlenebilir-gözlemlenemez olarak ele alır, kendi ifadeleriyle; teori ve gözlem ayrımıdır. Ona gözlemlenebilir ve gözlemlenemez arasında bir sınır çizemeyiz çünkü bu ikisi arasındaki sınır zaten bulanıktır.¹⁹

Maxwell, moleküllerin çok çeşitli olabileceğinden bahseder; hidrojen küçük moleküldür, proteinler orta ölçekli, tuzlar ise oldukça büyük moleküllere sahiptir. Biz, hidrojenin moleküllerini araçsız gözlemleyemeyizken, oldukça büyük molekülleri olan tuz kristallerini, çıplak gözle gözlemleyebiliriz.²⁰ Dolayısıyla hem gözlemlenebilir hem gözlemlenemez varlıklara atıfta bulunduğu için molekül kavramının teorik mi yoksa gözlemsel mi olduğu hakkında açık bir sınır çizemeyiz, kaldı ki gözlem ile varlığından haberdar olduklarımız biz onları gözlemlenmeden önce de var olan varlıklardır. Sonuçta çizilmesi istenen sınır

için ve gözlemin nesnesi olan varlıkların ontolojik durumu için insan bir kriter olarak kabul edilmemelidir.²¹

Maxwell, bu düşüncesini desteklemek amacıyla fantastik bir düşünce deneyi ile bizi sorgulamaya davet eder; x-ray ışınlarını görebilen mutant bir insan doğsa, gözlemlenebilirin limitleri hakkında tekrar düşünmek zorunda kalacağımızı iddia eder.²² Burada kastedilen, araçlı gözlemin de gözlem olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Maxwell için bu en nihayetinde bir insanın pencereden bakması ya da bilim adamının gözlükleri ile bilimsel araştırma yapması gibi bir şeydir. Paul Churchland da buna benzer bir düşünce deneyi ile gözlemlenebilir ve gözlemlenemeze çizilen sınırın biyolojik temelli oluşunu eleştirir. Ona göre; örneğın hiçbir şey gözlemleyemediği, duyuşal hiçbir donanıma sahip olmadığı halde, beynine çevresine duyarlı ve bizim duyuşal verilerimiz ile aynı bilgiyi sunan bir microbilgisayar takılmış kişi veya kişilerden oluşmuş bir topluluk için gözlemlenebilir demek ne demektir? Çünkü; bizim anladığımız anlamda gözlemlenebilir dünya onlar için boş bir kümedir.²³ Churchland onların da bizim gibi teoriler geliştireceğini açıklamalar elde edeceğini iddia eder. Gözlem ve gözlemlenebilirlik üzerinden ontolojik bir bağlam oluşturmak ve bilimi bunun ekseninde ele almak haklı bir yaklaşım gibi gelmemektedir. Nitekim Churchland, bu hususta böylesi bir topluluğun da bizden çok farklı olmayacağını savunmaktadır. Aynı makalede yer alan başka bir düşünce deneyinde ise, gözlerine monte edilmiş biyolojik mikroskop yardımıyla bizden çok iyi görebilen topluluğun mikroskopik düzeydeki varlıkların ontolojileri hakkında bir şüphesi olmayacağını herkesin kabul edeceğini söyler. Fakat, biz antirealistleri takip edersek, bu varlıkları ontolojimize dahil etmemeliyiz, ki bu hikayedeki gibi onları sol gözümüzdeki bir mikroskop ile gözlemliyorsak bile.²⁴ Churchland, bunun açıkça bir çelişki olduğunu düşünür. Nitekim, ona göre doğrudan bir varlığı gözlemleyemiyor oluşumuzun pek çok sebebi olabilir; bizim gözlemimize uygun bir uzay-zamansal alanda

¹⁷ Chakravartty, Anjan. *A Metaphysics for Scientific Realism*, New York: Cambridge University Press, 2007, s.8.

¹⁸ Kukla, Andre. "The Theory-Observation Distinction", *The Philosophical Review* 105 Nisan. 1996.

¹⁹ Maxwell, Grover. "The Ontological Status of Theoretical Entities", *Scientific Explanation, Space, and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science* ed. Herbert Feigl and Grover Maxwell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962.

²⁰ Maxwell, The Ontological Status of Theoretical Entities, s.9.

²¹ Maxwell, The Ontological Status of Theoretical Entities, s.14-15.

²² Maxwell, The Ontological Status of Theoretical Entities, s.11.

²³ Paul M. Churchland. "The Ontological Status of Observables: In Praise of The Superempirical Virtues", *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism*, ed. Paul M. Churchland ve C.A. Hooker. Chicago: The University of Chicago Press, 1985, s.43.

²⁴ Churchland, "The Ontological Status of Observables: In Praise of The Superempirical Virtues", s.43-44.

bulunmuyor olabilirler (Andromeda Galaksisi'nde olabilir), doğal duyusal yeteneğimizin limitleri dahilinde olmayabilirler (çok küçük ya da çok büyük olabilirler), bir ayrıma izin vermeyecek ölçüde güçlü veya zayıf bir enerji formu kullanıyor olabilirler veya gözlemlememiz için uygun bir dalga boyuna ve kütleyle sahip olmayabilirler. Churchland'a göre bu listeyi daha da uzatabiliriz ve bu bize tek bir şeyi ispatlar; gözlem aparatlarımızın haricine düşen varlıklar var olabilir. Oysa, bu yalnızca insanların gözlem üzerinde uzay zamansal perspektifin baskın olmasından kaynaklanmaktadır.²⁵

Putnam'ın da gözlemlenebilirlik hakkındaki ifadeleri Churchland ile paraleldir. Ona göre de yapıla gelen gözlemsel-teorik ayrımı zaten keyfidir. Örneğin kırmızılık gözlemsel bir terim kabul edilir ama ışığı oluşturan parçacıkları doğrudan gözlemlemek mümkün değildir. Dolayısıyla bu şeylerin gözlemlenmesine değil özelliklerine has bir tartışma konusudur.²⁶

Putnam, gözlem ve teorik kavramlarını şöyle tanımlar; "Gözlem terimleri, kamuya gözlenebilir şeyler olarak adlandırılabilirler için geçerlidir ve bu şeylerin gözlenebilir niteliklerini gösterir. Teorik terimler kalan gözlemlenemez niteliklere ve şeylere karşılık gelir."²⁷ Fakat Putnam, ortaya koymuş olduğu tanımdan hareketle bu dikotominin problemlerinin farkındadır. Ona göre eğer gözlemsel terimler gözlemlenemeyenlere uygulanamayacaksa, gözlemsel terim diye bir şey yoktur. Elektronlar, sandalyeden bahsedebildiğimiz gibi (ya da duyumsadığımız diğer herhangi bir şey gibi) vardır. Elektronlardan bahsediyor olmak, duyusal nesnenin konusu olan herhangi bir 'gözlemlenebilir' den bahsetmekten farklı bir şey değildir.²⁸

Bir diğer bilimsel realist filozof Stathis Psillos (1965) araçlı gözleme yöneltilen eleştiriyi adaletsiz olarak bulmaktadır. Çünkü mevcut araçlarımız hakkında bilimsel empiristin savunduğu şüpheye kıyasla dolaysız gözlemin de yanılabilir ve en nihayetinde insan gözünün de kompleks bir yapı olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. O, göz ile gözlemin araç temelli gözlem ile aynı olduğunu ifade eder.²⁹

Psillos, gözlemlenir olarak tanımlanan varlık eğer 'masa' gibi bir varlık ise bilim adamı bir teoriye ihtiyaç duymaksızın onu tanımlayabilir fakat ya söz konusu cinayet silahında bulunan bir DNA olsaydı? O zaman da bir teori olmaksızın, amaçlarına yönelik bir tanımlama yapmaları zordur. Çünkü cinayet silahında bulunan kan örneği ile kurbanın kanının uyuşması başka bir şeydir, farklı bir kişinin kan örneğini bulmak başka bir şeydir. Her halükârda bilim adamları DNA'nın yapısı hakkındaki teorik çalışmalara güvenmek zorunda kalacaktır.³⁰ Psillos'un burada vurgulamak istediği husus, mevcut tekniğimizin epistemolojik ve ontolojik açıdan bizi sınırlamamıza izin vermenin bir hata olacağıdır. Nitekim biz bugün Satürn'ü gözlemleyecek bir astronotu uzaya göndermeyi düşleyebiliriz, mikro düzeyde insanı küçültemiyor oluşumuz bir bilim kurgu olduğu için virüsleri yok mu saymalıyız?³¹ Teknik aksaklıklarımızı bir kriter olarak kabul etmek ona göre yanlıştır. Bu hususa cesurca bir eklemeyi de Richard Creath yapmaktadır. O, şu an ki gözlem araçlarımızın fantastik derecede değişeceğini kabul ettiğini vurgular ve şöyle söyler; "Sadece bir aptal ne tür araçların geliştirilebileceğini veya eğer varsa, nihai güçlerimizde ne tür sınırlamalar olacağını tahmin etmeye çalışacaktır."³² Dolayısıyla onlar, biz onlardan haberdar olmadan önce de var olan varlıkların ontolojik statülerinin bizim araçlarımızın limitlerine bağlı olmasını makul bulmamaktadır.

Kendisini semantik realist olarak tanımlayan Dudley Shapere da onları bu konuda destekler, araç yardımıyla gerçekleştirilen gözlemin, dolaysız gözlemden ayrı olamayacağını söyler. Shapere 1982 yılında yazmış olduğu *The Concept of Observation in Science and Philosophy* (Bilim ve Felsefede Gözlem Kavramı) başlıklı makalesinde teorik müdahale olmaksızın, deney ile ettiği verilerin gözleme dahil etmemiz gerektiğini vurgular. Ona göre biz Güneş'in çekirdeğini (on beş milyon santigrat derece olduğu tahmin edilir) doğrudan gözlemleyemeyiz, ancak geliştirdiğimiz araçlar ile çekirdek hakkında bilgi

²⁵ Churchland, "The Ontological Status of Observables: In Praise of The Superempirical Virtues", s.39.

²⁶ Putnam, Hilary. "What Theories Are Not", *Logic, Methodology and Philosophy*, ed. Ernest Nagel, Patrick Suppes ve Alfred Tarski. Stanford: Stanford University Press, 1962, s.215-227.

²⁷ Putnam, Hilary. *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s.215.

²⁸ Putnam, Hilary. "Three Kinds of Scientific Realism", *The Philosophical Quarterly* 32 Temmuz. 1982: 198.

²⁹ Psillos, Stathis. *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London and New York: Routledge Press, 1999, s.192.

³⁰ Psillos, *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*, 190.

³¹ Psillos, *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*, 183.

³² Creath, Richard. "Taking Theories Seriously", *Synthese* 62 Mart. 1985: 323.

sahibi olabiliriz ve bu açıkça bir gözlemdir.³³ Ona göre yeni kabul ettiğimiz teorilerle, daha önce gözlemlenemez kabul ettiğimiz pek çok alan ufkuza girip bizim için gözlemlenebilir hale gelmektedir. Bizim mevcut kanıtlarımızın evrenin sonsuzluğunu gösterdiği düşünülürse, sürekli olarak bizim böylesi alanlara sahip olacağımız muhakkaktır. Biz bilimsel araştırmalarımızda teorik ve deneysel araştırmaları aynı anda kullanırız; örneğin Güneş'ten nötrino salınımların hesaplanması böyledir.³⁴ Shapere'a göre, bilgi, gözlem ile kurulmalıdır. Neyin gözlem olduğu neyin olmadığı ise teorilerimizin dünyaya ve bizim dünyamıza etkilerine bağlıdır. Dolayısıyla onun için bir ifadeyi mutlak anlamda gözlemsel bir cümle olarak tanımlamak mümkün değildir.³⁵

Burada kendisi ılımlı realist olarak tanımlananın mümkün olmasına rağmen anti-realizme de yaklaşan görüşleri³⁶ ile Thomas Kuhn'un gözlem hakkındaki görüşlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Thomas Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions* (Bilimsel Devrimlerin Yapısı, 1962) kitabında algı problemine ve bilim adamlarının bilimsel devrimlere etkisini soruşturmuştur. Kuhn, belirgin bir şekilde Wittgenstein'i takip ederken, algı hakkındaki görüşlerini, Norman R. Hanson'ın çalışmalarına dayanarak geliştirmiştir.³⁷ Wittgenstein'in ördek-tavşan figüründen hareketle Kuhn gözlemin gözlemciden bağımsız olamayacağını iddia eder³⁸ ve bilimsel devrimlerin bundan etkileneceğini belirtir. Ona göre, bilimsel devrimler önceden kabul edilmiş ördek olarak tanımladıklarımızı tavşan kategorisine dahil edebilirdi.³⁹ Onun perspektifinden, dünyamızda değişen kuramlar gördüklerimizi tanımlama şeklimizi etkilemektedir. Norwood Russell Hanson da Kuhn'un bu düşüncesini takip etmektedir, 1958 yılında yayınlamış olduğu *Patterns of Discovery*'de (Keşif Modelleri) bilim dünyasına "teori yüklü" ifadesini kazandırmıştır. Hanson, kitabında sorguladığı konu gözlemin ne olduğudur. Ona göre bilimdeki gözlem ile günlük rutinlerimizdeki gözlem arasında bir fark

yoktur, fark bağlamsaldır; Kepler ve Tycho'nun gök yüzünde aynı Güneş'i fiziksel olarak gözlemler de gördükleri şey aynı değildir.⁴⁰ Paul Feyerabend de *Against Method* (Yönteme Karşı, 1977) kitabında Hanson'ı destekler ve vurgulu bir şekilde gözlem ve teori ayrımını reddetmektedir. Her iki filozofun bu husustaki çalışmaları öyle etkili olmuştur ki, teori ve gözlem arasındaki ayrım hakkında konuşmak gözden düşmüştür.⁴¹ Onlara göre; gözlem, insanın yorumlaması haricinde gerçekleşiyor değildir, her şey zaten teoridir.

Fakat, bilimsel realistler, gözlem-teori ayrımına Kuhn ile birlikte giren bu tartışmaya dair açmazların farkındadır. Kendisi bir bilimsel realist olan Jerry Fodor, Kuhn'un bu görüşünün bilimsel realizmi sürükleyeceği görecelik türünden korumayı istemekte ve bir teori-gözlem ayrımının gerekli olduğunu düşünmektedir. Ona göre, eğer farklılıklarımızı yargılamak için nötr bir teori dili yoksa, biz rekabet eden teoriler arasında bir ölçülemezlik elde ederiz. Buna karşılık Kukla, bir realistin Kuhn'un görüşlerinden realizmi sakınmak için teori-gözlem ayrımı savunmak zorunda olduğunu kabul etmez. Andre Kukla, Fodor'un bir realist olarak açmış olduğu bu kapıdan ya antirealizmin yıkıcı bir eleştirisinin ya da Kuhn'un göreceliğini gireceğini söyler ve ona göre her ikisi de realizmin yenileceği bir savaş gibi durmaktadır.⁴²

Paul Churchland bu yaklaşımın nihai hedefinin şüphecilığe varacağını belirtmekte ve şöyle söylemektedir; "Gözlemsel kavramlarımız diğerleri kadar teorik olduğu için ve bu kavramların bütünlüğü de onları içine alan teorilerin bütünlüğüne bağlı olduğu için, gözlemsel ontolojimiz de gözlemsel olmayan ontolojimiz kadar şüpheli kılınmıştır."⁴³

Kuhn ile birlikte gündeme gelen teori yüklü gözlem tanımına Shapere da özgün bir yorum getirmekte ve kendisini empirist anlamdaki teori yüklü gözlemden ayırmaktadır. Ona göre; burada gözlemin yorumlanması olarak ifade edilen inançlar keyfi değildir, mevcut amaçlar için geçmişteki

³³ Shapere, Dudley. "The Concept of Observation in Science and Philosophy", *Philosophy of Science* 49 Eylül. 1982.

³⁴ Shapere, Dudley. "Testability and Empiricism", *The Reality of the Unobservable*, ed. Evandro Agazzi ve Massimo Pauri. Dordrecht: Springer, 2000, s.153.

³⁵ Hacking, *Temsil ve Müdahale*, s.228.

³⁶ Ghins, Michel. "Kuhn: Realist or Antirealist?", *Principia: An International Journal of Epistemology* 2. 1998.

³⁷ Kuhn, Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017, 41.

³⁸ Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s.207-208.

³⁹ Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s.205-206.

⁴⁰ Hanson, Norwood Russell. *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958, s.4-9.

⁴¹ Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s.212-213.

⁴² Kukla, Andre. "The Theory-Observation Distinction", *The Philosophical Review* 105 Nisan. 1996: 173-175.

⁴³ Churchland, "The Ontological Status of Observables: In Praise of The Superempirical Virtues", s.36.

araştırmalarda başarılarını ispatlamış olmaları gerekir. Deney ve gözlemin yorumlanmasında kullanılan arka planı oluşturan parçalardan her biri ne tamamen teoriktir ne de birbirleriyle tutarlıdır çünkü her bir unsurun, işlevi farklıdır. Zaten “Bilimde olup bitenlerin analizinin önemli bir kısmı, kullanılan arka plan bilgisinin belirli öğelerinin oynadığı farklı rollerin anlaşılmasından ibarettir.”⁴⁴ Ayrıca, gözlemin yorumunda kullanılan arka plan ilgili duruma dair doğrudan bilgilerden oluşmakta, dolayısıyla “sosyal bağlam” gibi bir şey ile açıktan veya gizli bir ilişkisi olmamaktadır. Ona göre biz, deney ve gözlem içerisinde bir takım sosyal faktörlerden bahsedebiliyoruz olsak bile somut düzeyde içeriğinden ve süreçten bahsedebiliriz.

Gözlem hakkında antirealist saldırılara karşı çıkan bir diğer filozof, Ian Hacking’dir. Hacking, mikroskop ile görmenin/gözlemin mümkün olduğunu savunur. Hacking için gözlem bilim adamının bir yeteneği olduğunu söyler.⁴⁵ Ona göre araçlı gözlemi, dolaysız görmeden ayıran bir ayırım yoktur.⁴⁶ Hacking’in özellikle hedefinde bulunan antirealist filozof ise Bas C. Van Fraassen’dır. Çünkü, Fraassen’in gözlem hakkındaki görüşleri antirealist tutum için ikonik hale gelmiştir ve dolayısıyla Hacking Fraassen’in bilimsel realizme yönelttiği eleştirileri görmezden gelmemektedir. Öyle ki 1983 yılında yazmış olduğu *Representing and Intervening* (Temsil ve Müdahale) kitabında sık sık ona atıfta bulunmaktadır. Hacking’in Fraassen’in mikroskop ile elde edilen görüntünün bir gözlem olmadığını savunmasına şiddetle karşı çıkmakta ve etkili bir argüman ortaya koymaktadır: *Izgara Argümanı*. Bilim insanları, gözlemledikleri nesneyi ölçeklendirmek için mikroskopta numaralandırılmış bir ızgara kullanırlar. Bu ızgara, teknik tasarımcı tarafından çizilir ve fotoğrafik olarak azaltılabilir. Izgara çıplak gözle görüldüğü gibi, aynı zamanda yalnızca mikroskop altında görülebilecek, teknik tasarımcı tarafından üzerine konulmuş, numaralara harflere de sahiptir. Hacking, burada şunu sorar; “Şimdi biz, bu ızgaranın “farklı türdeki mikroskoplar kullanılarak bakıldığında hala bir ızgaraya benzemesini tamamen ilgisiz fiziksel süreçlerin devasa bir komplo olması olarak mı görmeliyiz?”⁴⁷

⁴⁴ Shapere, “Testability and Empiricism”, s.157.

⁴⁵ Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s.221-223.

⁴⁶ Hacking, Ian. “Do We See Thorough a Microscope?”, *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism with a Reply from Bas C. van Fraassen*, ed. Paul M. Churchland ve Clifford A. Hooker. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Burada kısaca Bas van Fraassen’dan de bahsetmemiz yerinde olacaktır. Mantıksal Pozitivizm, popülerliğini çok önceden kaybetmiş olmasına rağmen bilimsel realizmin güçlü bir rakibi olarak karşısında bugün yine bir pozitivizm versiyonu vardır. Bu pozitivizm modeli 1980 yılında *The Scientific Image* (Bilimsel İmaj) kitabıyla doktrinini ortaya koyan Bas van Fraassen tarafından geliştirilmiştir.

O, mikropların gözlemlenemez olduğunu yalnızca araştırmacının mikroskoptan kendisine yansıyan resmi tespit edebileceğini düşünmektedir.⁴⁸ Onun savunduğu empirizm modelinde gözlem, dolaysız gözlem ile sınırlıdır. Geliştirdiğimiz tüm bilimsel metotlar, bilimsel araştırmanın nesnesini temsil eden ekranımızdaki görüntüyü inşa etmektedir. Dolayısıyla Yapıcı Empirist ayaklarını Kuhn’un ortaya koymuş olduğu basamağa basmaktadır.

Yapıcı empirist, bilimsel realistin aksine gözlemlenemezler hakkında bilgimiz olduğunu reddeder, öyle ki onun için tüm bunlar haddi zatında birer kurgudur.

Sonuç

Hem realistler hem antirealistler bilimin amacının dünyayı açıklamak olduğuna karşı çıkmazlar. Tartışma konusu olan husus, deney ve gözleme dayanan bilimsel araştırma yöntemlerinin, varlığın ontolojik statüsünü belirlemede ve korumada ne oranda yetkili kabul edileceğidir.

Gözlem kavramı hakkındaki tartışmanın epistemolojik ve metafizik iki vechesi vardır:

- i. Doğru bilginin kaynağı olarak kabul edilen dolaysız gözleme güvenebilir miyiz?
- ii. Dolaysız gözlemin sunduğu “vardır” yüklemi ile araçlı gözlemin sağladığı ontolojik pozisyon birbirine eş midir?

Bilimsel realistler, bilimin araştırma yöntemlerine güvenmektedir. Onlar için, bilimin bir teoriyi ortaya koymak için başvuracağı gözlemsel veri, nedensel sonuçlarla ve karşı olgusal olarak test edilebilir. Dolayısıyla bir elektron da çakıl taşı kadar vardır. Nihayetinde, Hiroşima ve Nagazaki’den sonra atomun ontolojik statüsü nasıl inkâr edilebilir?⁴⁹ Bir bilimsel realist için, sadece araçlı gözlemlerle tespit edildiği gerekçesiyle HIV virüsünün varlığına ve niteliğine dair kuşku duyulması makul değildir. Realist

⁴⁷ Hacking, “Do We See Thorough a Microscope?”, s.146-147.

⁴⁸ Fraassen, Bas C. Van. *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. New York: Oxford University Press, 2008, s.93.

⁴⁹ Rescher, Nicholas. *Scientific Realism*. Canada: D. Reidel Publishing Company, 1987, s.1.

perspektiften, baharda polenleri gözlemleyebildiğimiz için bahar alerjisinin sebeplerine dair kuşku duymak aklımıza gelmediği gibi, gözlemleyemediğimiz fakat nedensel olarak varlığını bildiğimiz diğer varlıkların da varlığına dair kuşku duymamız gerekir.

Kanaatimizce; bilimsel realist tarafından ileri sürülen gözlemin sınırlarına dair argümanlar, gözlemler elde ettiğimiz veriler üzerinden tanımladığımız yeni fenomenlerin ontolojik statüsünü ve verilerin kendi meşruiyetini kazanması bakımından oldukça önemli bir temelin koruyuculuğunu yapıyor görünmektedir. Ancak, burada derinlere gizlenmiş bir ima bulunmaktadır. Bir bilimsel realist, araştırma için kullanılan gözlem araçlarına güvenilmesini talep etmektedir. Ona göre biz, bu araçların dış dünyamızı makro ya da mikro düzeyde yansıttığına güvenmeli ve yansıttığı fenomenlerin ontolojik statü sahibi olduğuna inanmalıyızdır. Fakat bununla beraber bilimsel realist, aynı zamanda bu araçların gelişebileceğini hatta sürekli geliştiğini de kabul etmemizi bizden talep eder. Bu, dolaylı yoldan mevcut araçların bir yanı sıra daima eksik olduklarını kabul etmek değil midir? Bu eksikliğin, gözlemler elde edilen verinin doğruluk değerini nasıl etkilediği ise açık değildir. Bilimsel realistin düşüncesini takip edersek; bizim uzay-zamanda herhangi bir konumda, sahip olduğumuz kendi dönemine has yeterliliklerle donatılmış bir A gözlem aracımızın, T teorisi için dolaysız gözlemler gözlemlenemeyen bir X nesnesini gözlemlemekte ve gözlemlediğine inandığı fenomenin realiteye ne oranla uyduğunu ölçeklendiren bir araca ihtiyacımız olacaktır. Kaldı ki, bu adımda da aracı gözlemleyerek sağlamasını yapan bir başka araca daha ihtiyacımız olduğunu söylemek zorunda kalacağız. Bizim böylesi bir ölçeklendirme yapabilecek üst-araç geliştirmemiz elbette ütopyik görünmektedir ancak böylesi bir araç, eğer mümkün olsaydı bilimsel devrimlerin neden öyle değil de böyle olduğunun da cevabı olacaktır. Kanaatimizce, bilimsel realist argümanlar gözlem verilerinin şüpheli bir karanlıkta kaybolmasının önündeki en değerli muhafızlarımız olsa da bilimsel devrimleri açıklama konusunda Kuhn'cu argümanlara karşı kendilerini savunmaları pek de olası görünmemektedir.

Kaynakça

- [1] Ayer, Alfred Jules. *Dil Doğruluk ve Mantık*. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- [2] Akiyama, Kazunori; Alberdi, Antxon; Alef, Walter and others. "First
- [3] M87 Event Horizon Telescope Results. I. The Shadow of the
- [4] Supermassive Black Hole" erişim: 6 Eylül 2019,
- [5] <https://iopscience.iop.org/article/10.3847/2041-8213/ab0ec7>
- [6] Ayer, Alfred Jules. "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı". *Yeni Düşün Adamları*. Ed. Magee Bryan. Çev. Mete Tunçay. Ankara: Birey ve Toplum Yayınevi, 1985.
- [7] Bacon, Francis. *Novum Organum*. Çev. Sema Önal, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- [8] Carnap, Rudolph. *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*. New York, London: Basic Books, 1966.
- [9] Chakravartty, Anjan. *A Metaphysics for Scientific Realism*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- [10] Chalmers, Alan Francis. *What is This Called Science?*. Queensland: University of Queensland Press, 1999.
- [11] Churchland, Paul Montgomery. "The Ontological Status of Observables: In Praise of the Superempirical Virtues". *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism*. Ed. Clifford Alan Hooker ve Paul Churchland. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- [12] Coates, Paul. *The Metaphysics of Perception*. New York: Routledge Press, 2007.
- [13] Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Vol. IV Modern Philosophy; Descartes to Leibniz*. London: Burns Oates & Washbourne, 1994.
- [14] Creath, Richard. "Taking Theories Seriously". *Synthese* 62/3 Mart. 1985: 317-345.
- [15] Descartes, Rene. *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1996.
- [16] Feyerabend, Paul. *Realism, Rationalism and Scientific Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- [17] Fraassen, Bas C. Van. *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. New York: Oxford University Press, 2008.
- [18] Ghins, Michel. "Kuhn: Realist or Antirealist?". *Principia: An International Journal of Epistemology* 2. 1998: 37-59.
- [19] Hacking, Ian. "Do We See Thorough a Microscope?". *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism with a Reply from Bas C. van Fraassen*. ed. Paul M. Churchland ve Clifford A. Hooker. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- [20] Hacking, Ian. *Temsil ve Müdahale*. Çev. Ozan Altan Altınok, İstanbul: Alfa, 2016.

- [21] Hanson, Norwood Russell. *Patterns of Discovery: An Inquiry Into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- [22] Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul:İdea Yayınları, 1993.
- [23] Kuhn, Thomas Samuel. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017.
- [24] Kukla, Andre. "The Theory-Observation Distinction". *The Philosophical Review* 105 Nisan. 1996: 173-230.
- [25] Maxwell, Grover. "The Ontological Status of Theoretical Entities". *Scientific Explanation, Space, and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Ed. Herbert Feigl ve Grover Maxwell. Minnesota: University of Minnesota Press, 1962.
- [26] Pomata, Gianna. "Observation Rising: Birth of an Epistemic Genre". *Histories of Scientific Observation*. Ed. Lorraine Daston ve Elizabeth Lunbeck. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.
- [27] Psillos, Stathis. *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London and New York: Routledge Press, 1999.
- [28] Putnam, Hilary. *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- [29] Putnam, Hilary. "Three Kinds of Scientific Realism". *The Philosophical Quarterly* 32 Temmuz. 1982: 195-200.
- [30] Putnam, Hilary. "What Theories Are Not?". *Logic, Methodology and Philosophy*. Ed. Ernest Nagel, Patrick Suppes ve Alfred Tarski. Stanford: Stanford University Press, 1962.
- [31] Rescher, Nicholas. *Scientific Realism*. Canada: D. Reidel Publishing Company, 1987.
- [32] Scheibe Erhard. "The Origin of Scientific Realism: Boltzman, Planck, Einstein". *The Reality of the Unobservable: Observability, Unobservability and Their Impact on the Issue of Scientific Realism*. Ed. Massimo Pauri ve Evandro Agazzi. Baston: Springer Press, 2000.
- [33] Shapere, Dudley. "Testability and Empiricism". *The Reality of the Unobservable*. Ed. Evandro Agazzi ve Massimo Pauri. Dordrecht: Springer, 2000.
- [34] Shapere, Dudley. "The Concept of Observation in Science and Philosophy". *Philosophy of Science* 49 Eylül. 1982: 485-525.
- [35] Thompson, Vanessa. York University, "About Physics: Proton" erişim: 19 Kasım 2019, <https://news.yorku.ca/2019/09/05/scientists-measure-precise-proton-radius-to-help-resolve-decade-old-puzzle/>
- [36] Özdemirci, Ata- Saruhan, Şadi Can. *Bilim, Felsefe ve Metodoloji*. İstanbul: Beta Yayınları, 2011.

Bedensel Engellilerin Din Hizmetlerine Erişimlerinde Yaşadığı Sorunlar: Alaşehir Örneği

Mehmet Yücel
Alaşehir Emin Ersoy Ortaokulu (Öğretmen), MEB, Manisa Türkiye
Yüksek Lisans Öğrencisi, Uşak Üniversitesi Din Sosyolojisi
svl.hsn@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-8995-5847

Ramazan Bulut
Dr., Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi, Uşak, Türkiye
r.bulut64@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2457-2444

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 26.03.2020

Kabul Tarihi: 09.04.2020

Öz

Ülkemizde engellilikle ilgili çalışmalar daha çok 90'lı yılların sonu ve 2000'li yılların başında önem kazanmaya başlamıştır. Türkiye Ulusal Engelli Veri Tabanı'na göre engelli birey sayısı 1.559.222'dir. Ancak resmi olmayan rakamlara göre Türkiye'de %13 düzeyinde engelli olduğu, bu da Türkiye nüfusunun yaklaşık 9 milyonun engelli bireylerden oluştuğu anlamına gelmektedir. Bu veriler ışığında, yaklaşık olarak ülkemizdeki her 9 kişiden birisinin engelli olduğu görülmektedir. Engel durumunu kabullenme, olumlu benlik oluşumu ve engeliyle ilgili sorunları aşmada dinin engelliler üzerinde büyük etkileri olabilmektedir. Nitekim din, bireylerin kendini, dış dünyasını tanımalarına, anlamalarına ve bir yaşam felsefesi oluşturmalarına dair bilgiler verir. Araştırmanın çalışma evrenini, Alaşehir ilçesi sınırlarında ikamet eden bedensel engelli bireyler oluşturmuştur. Bu çalışma Alaşehir ilçesinde yaşayan bedensel engelli bireylerin sağlıklı bir şekilde din hizmetlerine erişimlerinde yaşadıkları sorunları tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden yararlanılmış ve derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Saha araştırması ve teorik bilgilerden yararlanılmıştır. Veriler, Alaşehir ilçesinde yaşayan 15 bedensel engelli bireyle derinlemesine mülakat yapılarak elde edilmiştir. Son yıllarda devlet kurumları ve sivil toplum kuruluşları tarafından engelliler üzerine yapılan çalışmaların önemi büyük olsa da bu çalışmalar, henüz istenilen seviyeye ulaşmamıştır. Yapılan çalışmalar yetersiz kalmaktadır. Engelli bireylerin sağlıklı bir şekilde din hizmetlerine ulaşımlarında sorunlar yaşanmaya devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din ve Engellilik, Sorun, Din Hizmetleri, Din Hizmetlerine Erişim.

Problems of The Physically Disabled in Accessing Religious Services: Example of Alaşehir

Mehmet Yücel
Alaşehir Emin Ersoy Secondary School (Teacher), Ministry of Education, Manisa, Turkey
Uşak University Graduate Student in Sociology of Religion
svl.hsn@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-8995-5847

Ramazan Bulut
Dr., Uşak University Faculty of Islamic Sciences, Sociology of Religion, Uşak, Turkey
r.bulut64@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2457-2444

Research Article

Arrival Date: 26.03.2020

Acceptance Date: 09.04.2020

Abstract

In our country, studies on disability started to gain importance in the late 90s and early 2000s. Turkey is 1,559,222 according to the number of individuals with disabilities National Disability Data Base. However, according to unofficial figures, 13% in Turkey to be disabled, which means that Turkey consists of nearly 9 million people with disabilities in the population. In the light of these data, it is seen that approximately one in 9 people in our country is disabled. Religion can have a major impact on accepting the disability, positive self-formation and overcoming disability issues. As a matter of fact, religion gives information about individuals to know themselves, understand their outside world, and create a life philosophy. The study population of the study consisted of individuals with physical disabilities residing within the borders of Alaşehir district. This study aims to identify the problems that physically disabled individuals living in Alaşehir district experience in accessing religious services in a healthy way. Qualitative research methods were used in the research and in-depth interview technique was used. Field research and theoretical knowledge were used. The data were obtained through in-depth interviews with 15 physically disabled individuals living in Alaşehir district. Although the importance of the studies carried out by the state institutions and non-governmental organizations on the disabled in recent years is of great importance, these studies have not reached the desired level yet. Studies are inadequate. There are still problems in the transportation of people with disabilities to religious services in a healthy way.

Keywords: Religion and Disability, Problem, Religious Services, Access to Religious Services.

1.Giriş

Engellilik ile ilgili çalışmalar milattan önceki yıllara dayansa da bu alanda kapsamlı ve sistemli çalışmalar genellikle 1980'lerden sonra yapılmaya başlanmıştır. 1960'larda özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'da yaşanan sosyal hareketlilik ve Vietnam savaşı sonrası Amerika'ya dönen gazilerin de etkisiyle engelli kimliği ve engelli haklarını vurgulamaya yönelik bir engellilik hareketinin ortaya çıktığı ve bu hareketliliğin 1980'li yıllarda kapsamlı ve sistemli bir şekilde engellilik çalışmalarına alt yapı oluşturmaya başladığı görülmektedir (Bezmez vd.,2011).

Türkiye özelinde ise engellilik çalışmaları, 90'lı yılların sonunda başlamış daha çok 2000'li yılların başlarında özellikle Türkiye-Avrupa Birliği ilişkilerinin ivme kazandığı dönemde engellilik politikaları nezdinde hem devlet hem de Sivil Toplum Kuruluşları tarafından dışı dokunur çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda özellikle 2000'li yıllardan sonra ülkemizde çeşitli çalışmalar, araştırmalar yapılmış ve akademik anlamda makaleler, yüksek lisans ve doktora tezleri yazılmaya başlanmıştır (Burcu,2015).

Engelli bireyler yaşamlarını sağlıklı bireyler gibi sürdürememekte ve yaşamlarını idame ettirebilmek için zorunlu olarak diğer bireylere bağımlı kalmaktadırlar. Bir başka deyişle engelli bireyler başkalarının ilgi, koruma ve bakımına muhtaçtır. Bu durum engelli bireyleri psikolojik ve sosyal anlamda olumsuz yönde etkilemektedir. Bu bağlamda engelli; doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duyuşsal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlükleri olan ve korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve

destek hizmetlerine ihtiyaç duyan kişi olarak tanımlanabilir (T.C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı (ÖZİDA),2008).

Normal yaşantıyı sürdürmek için yeterli ve gerekli bedensel yapıdaki doğuştan veya sonradan olan yapısal ve organik değişiklik veya noksanlık sonucu toplumsal rolünü yerine getirmede ve günlük işlerinde yardıma ihtiyaç duyan bireylere bedensel engelli denilmektedir. Bedensel engelleri nedeni ile sağlıklı kişilerden farklılaşan ve eğitim hizmetlerinden gereğince yararlanamayan bu bireylerde bilişsel, psiko- sosyal ve duyuşsal gereksinimlerin yanı sıra hareket ve fonksiyonel yeteneklerin geliştirilmesi de büyük önem taşımaktadır. Çeşitli nedenlerle kaba ve ince motor gelişim becerileri olumsuz yönde etkilenmiş bu kişilerin kendilerinden beklenen fonksiyonel hareket ve becerileri yerine getirmeleri değişik derecelerde kısıtlanmıştır (Özdemir ve Başkonak,2018).

Engellilik, evrensel bir olgudur. Dünya çapında, herhangi bir engellilik durumuyla yaşamak zorunda olan bir milyardan fazla (2010 dünya nüfus verilerine göre %15) insan olduğu tahmin edilmektedir. Bu nüfusun iki yüz milyonu ise engelli oluşlarından dolayı hayatlarında ciddi sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bunun yanı sıra gelecek yıllarda engelli sayısının daha da artacağı ve engellilere sunulacak temel hizmetler konusunda ilgili kurumların daha yüksek kaygıya sahip olacağı düşünülmektedir. Engelliler; sağlık, eğitim, istihdam, ulaşım ve bilgi edinme gibi hizmetlere erişimde birçok zorlukla karşılaşmaktadır (Bucuka,2017:1). Araştırmanın amacı bedensel engelli bireylerin sağlıklı bir şekilde din hizmetlerine erişimlerinde karşılaştıkları sorunlar, bunlara yönelik beklentiler ve çözüm önerilerinin neler olduğunun tespit edilmesidir. Araştırmaya dair alt soruları şunlar oluşturmaktadır;

-Araştırmaya katılan bireylerin dine bakış açıları nelerdir?

-Araştırmaya katılan bireyler için dinin önemi, yaşamlarına etkisi ve engellerini aşmadaki rolü nelerdir?

-Araştırmaya katılan engellilerin din hizmetlerine erişimlerinde yaşadığı sorunlar nelerdir?

- Araştırmaya katılan kişilerin din hizmetlerine ulaşımını kapsamında kamu kurum ve kuruluşları ile kamuoyundan beklentileri nelerdir?

2.Yöntem

Araştırmada, Alaşehir'de yaşayan bedensel engelli bireylerin din hizmetlerine erişimleri konusunda yaşamış oldukları sorunların tespit edilmesi adına detaylı bilgi elde edebilmek için nitel araştırma desenlerinden fenomenoloji 'olgubilim' kullanılmıştır. Olgubilim deseni, toplumsal hayatta farkında olduğumuz fakat derinlemesine ve ayrıntılı bir fikre sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır. Olgular yaşadığımız dünyada olaylar, deneyimler, algılar, yönelimler, kavramlar ve durumlar gibi çok değişik şekillerde karşımıza çıkabilmektedirler. Olgularla günlük hayatta karşılaşmıyor olmamız, onları yakından ya da uzaktan tanıyıp tanımadığımız, olguları tam olarak anladığımız anlamına gelmemektedir. Bireylere ve toplumlara tümüyle yabancı olmayan aynı zamanda da tam anlamını kavrayamadığımız olguları araştırmayı amaçlayan çalışmalar için fenomenoloji (olgubilim) uygun bir araştırma ortamı oluşturmaktadır (Yıldırım ve Şimşek,2016, s.69).

Örnekleme ve Veri Toplama Aracı: Araştırmanın çalışma evrenini, Alaşehir ilçesi sınırlarında ikamet eden bedensel engelli bireyler oluşturmuştur. Araştırmanın örneklemini ise, Alaşehir ilçesinde Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı, engelli dernekleri ve özel rehabilitasyon merkezleri aracılığıyla belirlemeye çalıştığımız 18 yaş üstü 15 bedensel engelli birey oluşturmuştur.

Araştırmanın verileri, Ocak / Şubat 2020 tarihleri arasında Manisa ili Alaşehir ilçesinde 15 bedensel engelli bireyle, gönüllülük esasına bağlı olarak, görüşülen kişilerin belirlediği yer ve zamanda, araştırmacı tarafından yüz yüze görüşülerek toplanmıştır. Araştırmada veri toplama aracı olarak, araştırmanın problemine uygun olarak hazırlanan, bedensel engelli bireylere yönelik sorular çerçevesinde derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşmeye başlamadan önce araştırma kapsamında görüşme yapılacak bedensel engelli bireylerle gönüllülük esasına göre randevulaşmış ve

görüşmede elde edilen bilgilerin kime ait olduğunun gizli tutulacağı belirtilmiştir. Ayrıca araştırmanın amacı bedensel engelli bireylere anlatılmış, izinleri doğrultusunda bedensel engellilerin verdiği cevaplar not alınmıştır.

Verilerin Toplanması ve Analizi: Katılımcılarla yapılan mülakat görüşmesinin sonucunda elde edilen veriler, nitel araştırma yönteminin veri analizlerinde kullanılan betimsel analiz ve yorumlama analiz teknikleri ile çözümlenmiştir. Betimsel analiz, araştırmada elde edilen verilerin tam anlamıyla orijinal haline sadık kalarak ve araştırmaya dâhil edilen deneklerin konuştuklarından alıntı yaparak verileri ortaya koyması şekliyle oluşmaktadır. Yorumlama analizinde ise elde edilen verilerle birlikte araştırmacının görüşleri ve yorumları ön plana çıkmaktadır (Yıldırım ve Şimşek,2016).

3.Kavramsal Çerçeve

3.1. Engellilik

DSÖ verilerine göre, gelişmiş ülkelerde nüfusun %10'unun, gelişmekte olan ülkelere ise nüfusun %12'sinin engellilerden oluştuğu bildirilmektedir. Engelli bireylerin %3,5'i konuşma, %1,4'ü ortopedik, %0,6'sı işitme, %0,2'si görme engelliler, %1'ini sürekli hastalığı olanlar, %2'sini eğitilebilir, %0,3'ünü öğretilen zihinsel engellilerdir. Ülkemizde ise DİE (Devlet İstatistik Enstitüsü) tarafından 2002 yılında gerçekleştirilen Türkiye Engelliler Araştırması sonucuna göre nüfusun %12,29'unun engelli olduğu saptanmıştır (Çetinkaya ve Özmen,2012, s.36).

Engellilik terimi literatüre ilk kez sosyal model tartışmaları ile beraber girmiş, giderek yaygınlık kazanmıştır. BM (Birleşmiş Milletler), 1975 tarihli Engelli Kişilerin Haklarına Dair Bildirge'de engelli olma halini 'Normal bir bireyin genetik ya da sonradan sahip olduğu bir noksanlık sonucunda günlük rutin yaşantısında yapması gereken işleri yerine getirememe' durumu olarak tanımlamıştır. DSÖ (Dünya Sağlık Örgütü) ise engelliliği, 'Bedenin doğuştan ya da sonradan normal işlevlerinin bir kısmını ya da tamamını yerine getirememe' durumu olarak tanımlamaktadır. DSÖ 1980 yılında geliştirmiş olduğu 'Sakatlar, Yetersizlikler ve Engelliliklerin Uluslararası Sınıflandırılması' kodlama sistemine göre engelliliği üç kategoride ele almıştır. Bunlardan ilki sakatlık/noksanlık, ikincisi fonksiyonel engellilik denilen yeti yitimi, üçüncüsü ise sosyal ve çevresel yetersizlik, dezavantajlılık durumu terimi ile ifade edilmektedir (Samav Cantürk,2017:127-139).

Gerek ulusal düzeyde gerekse de uluslararası alanlarda faaliyet gösteren sivil ve resmi örgütler, engellilik konusunda kendi hizmet yapılarına uygun birçok tanım geliştirmişlerdir. Öyle ki aralarında anlam farkı bulunmasına rağmen engelli ve sakat aynı anlamda kullanılabilir. Bu durum, engelliliği ifade etmede kullanılan kavramlarda ortak bir uzlaşımın olmadığını göstermektedir. Engellilikle ilgili ulusal ve uluslararası alanlarda yapılan bu tanımlamaların temelinde engellilikle ilgili gerçekleştirilmesi düşünülen plan, program ve politikaların yapılmasıyla ilgili çabaların yattığını söyleyebiliriz. 2828 Sayılı Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanunu'nda engelli, "Doğuştan veya sonradan herhangi bir hastalık veya kaza sonucu bedensel, zihinsel, ruhsal, duygusal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle normal yaşamın gereklerine uymama durumunda olup; korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve destek hizmetlerine ihtiyacı olan kişi" şeklinde tanımlanmaktadır. 16 Aralık 2010 tarihinde yürürlüğe giren 'Engellilik Ölçütü, Sınıflandırması Ve Engellilere Verilecek Sağlık Kurulu Raporları Hakkında Yönetmelik'te ise ağır engelli, "Engel durumuna göre özür oranı %50 ve üzerinde olduğu tespit edilenlerden günlük yaşam aktivitelerini başkalarının yardımı olmaksızın yerine getiremeyeceğine engeli sağlık kurulu tarafından karar verilen kişiler" biçiminde ifadelendirilmiştir (Gündoğdu,2014:19). 01.07.2005 tarih ve 5378 Sayılı Engelliler ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun'un 3. maddesinin (a) bendinde de engelli; "Doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duygusal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yasama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlüğü olan ve korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve destek hizmetlerine ihtiyaç duyan kişiyi ifade eder" şeklinde tanımlanmıştır.

3.1.1. Bedensel Engellilik

Diğer engellilik türleri ile karşılaştırıldığında fiziksel engellilik toplumda daha fazla dikkat çekmektedir. Bu nedenle fiziksel engellilere, toplum tarafından daha acınası gözlerle bakılabilmektedir. Ayrıca fiziksel engele sahip olan bireyler toplumda bu tür sorunlar yaşamayan yanı sıra eğitim, sağlık, çalışma ve din hizmetlerine erişim gibi alanlarda da çeşitli sorunlar ile karşılaşmaktadır. Örneğin, toplumsal yaşama baktığımızda kamu hizmeti veren binaların, camilerin,

kuran kursları vb. de fiziksel engele sahip olan bireyler için uygun koşullar barındırmadığını görmekteyiz (Uslu, 2008). Fiziksel engellilik doğuştan oluşabileceği gibi sonradan çeşitli nedenlerle de oluşabilir.

Bazı bedensel engellilik tanımlarına değinecek olursak; psikolojik etkileri hariç tutarak, doğuştan ya da hayatın herhangi bir safhasında ortaya çıkan ve insanı fiziksel olarak etkileyen engellerin ortaya çıkardığı olguya "bedensel engellilik", bu durumun birincil olarak etkilediği kişiye de "bedensel engelli" denilmektedir (Özdemir ve Başkonak,2018:189). Bedensel engel; çeşitli nedenlerle kemik, eklem ve kasların kısmi veya tam fonksiyonsuzluğu sonucu oluşan engel durumudur (Aslanoğlu,2004). Fiziksel engelli bireyler fiziksel ya da fizyolojik anlamda bir bozukluk veya eksiklik ile karşılaşmakta ve bu durum sonucunda da fiziksel olarak yeteneklerini kullanamamaktadır (Coşkun,2013). Bedensel Engellilik; vücut yaşam fonksiyonlarını teknik olarak fazla etkilemeyen el-ayak gibi uzuvların kaybı veya etkin kullanılamaması durumlarında, fiziksel hareket özgürlüğünü kısıtlayan durumların genel olarak adlandırılmasıdır (Özer,2005). Bir başka anlatımla; Bedensel(fiziksel) engel, insan yapı ve biçiminde fiziksel yönden herhangi bir bozukluk veya eksiklik oluşturarak yine onun bedensel yeteneklerini engelleyen veya bütünüyle kaldıran bozukluktur (Cumurcu vd.2012). Fiziksel engellilik ayrıca genetik sorunlar sebebiyle de meydana gelebilmektedir (Cillo,2009). Fiziksel engellilik; doğuştan ya da sonradan herhangi bir hastalık geçirilmesiyle iskelette, kas ve sinir sisteminde meydana gelen engellilik, yetersizlik veya noksanlıktır (Kırhoğlu,2015).

3.2. Din ve Engellilik

İnsan aklı sadece görünen dünyayı değil, duyular ötesi âlemi de merak eder ve bu âleme ilişkin sorular sorar. Gözlerdeki mükemmel yaratılışı, dünya üzerindeki eşsiz güzelliği, evrendeki sonsuz düzeni fark eden insan sorgulamaya devam eder ve cevabını merak ettiği şu soruları sorar: Evreni kim yarattı? Bu mükemmel düzeni kim sağlıyor? İnsan niçin var edildi? Bu varlıkların sonu ne olacak? İnsanın bu ve benzeri tüm sorularına din cevap verir. Din, akıl sahibi bireyleri kendi özgür iradeleriyle iyiye ve doğruya yönelten ve onların mutluluğunu amaçlayan ilahî kurallar bütünüdür (Meb Yayınları,2018:70). Kelime olarak din; bağ, bağlanma, teslim olma, kulluk etme gibi anlamlara gelmektedir. Din kelimesi Türkçeye Arapçadan geçmiştir. Dinin tanımlanması hakkında yazarların üzerinde kesin olarak uzlaşabildikleri bir

tanım bulunmamaktadır. Bunun sebebi bazı yazarların konuyu çok detaylı olarak ele alması, bazı yazarların ise tam tersi olarak çok genel bir çerçevede tanımda bulunmalarından kaynaklanmaktadır (Katar,2017:36). Özelliği dolayısıyla insanın veya toplumun dinden kopması mümkün olmamıştır. Çünkü din hem tarihin her döneminde hem de hayatın her köşesinde kendini gösteren bir olgu olma özelliğini korumuştur. Toplumları dinsizleştirmek için okullar açıp baskı ile dini ortadan kaldırmak, dinsizliği hâkim kılmak isteyen rejimlerde bile insanlardaki inanma ve tapınma duygusunun söndürülemediği, baskıdan kaçıp ormanlarda, kuytu yerlerde ibadet eden ve ayin yapan insanlara rastlanması da inanmanın fitri/doğuştan gelen ihtiyaç olduğunun delili sayılmıştır. Bunlara ilave olarak II. Dünya Savaşı'nda Marksist blokta şeflerin kiliselere koşması, halkın ve papazların mabetlerde dua etmelerine izin verilmesi ve bu blokta 70 yıldan beri dine baskı uygulanmasına rağmen 1992'den sonra, insanların yeniden dine yönelmesi dikkat çekici başka bir husustur. Ahiret inancı, sadece ceza ve mükâfat olarak değil, aynı zamanda insanın içindeki ebed/sonsuz duygusuna cevap vermesi bakımından da önem taşımaktadır. İnsan, ölümden değil, yok olmaktan korkmaktadır. Diğer bazı dinlerde olduğu gibi İslam'da da insan, ölüme yok olmamak, başka bir dünyada hayatına devam etmektedir. Bu hayatın dışında başka bir dünya inancı, insanı yarınki hayata alıştırmaktadır. Suçlardan arınıp ebedi bir kurtuluşa ulaşma, huzura, cennet gibi bir nimete kavuşma, insanı ümitlendirmekte, dünyanın sıkıntılarına karşı durmaya katkı sağlamaktadır (Katar,2017:37-39).

İnsanlar, dünyaya fiziki ve biyolojik olarak farklı özelliklerle gelmektedirler. Farklı renk, ırk ve coğrafi bölgelerde doğan insanların, fiziki ve ruhi olarak da birbirlerinden farklı özellikleri vardır. Bazen sağlıklı bir birey olarak dünyaya adım atarlar, bazen de engelli olarak doğarlar (Özdemir,2016). En basit manasıyla engellilik, doğuştan veya sonradan ortaya çıkan bedensel veya zihinsel faaliyetlerdeki kısıtlılık olarak tanımlanabilir. Engellilik, bireyin günlük hayatını kısmen ya da tamamen etkileyebilir. Din ise, insan hayatını çepeçevre kuşatan varoluşsal bir gerçekliktir. Doğru bir din eğitimi almış engelli birey, zorluklar karşısında hayata daha çok tutunacak ve hayatı anlamlandırma gayretinde dinden ziyadesiyle yararlanacaktır (Akbolat,2016:135)

Engelliliğin ortaya çıkması engelli ve yakınları için bunalım ve zayıflık nedeni olabilir. İşte bu noktada

inanç, zorluklar ve güçlükler karşısında dirençli ve dayanıklı olmayı sağlar. İnsana çalışma, yaşama ve başarıma gücü verir. Din sabır, fedakârlık, mücadele vb. duyguları kuvvetli tutmak suretiyle hayatın acı ve ızdıraplarını hafifleten, yaşam gücünü besleyen, motive edici bir güç olarak kişiyi psikolojik olarak koruyabilmekte, ayrıca hayatın manasını öğretmek, mesuliyet duygusunu geliştirip şahsiyet bütünlüğü sağlamaktadır. Din insan hayatına bir anlam, zorluklar karşısında direnme gücü kazandırmaktadır (Kılıçarslan,2013:17-18).

Engelli birey ve ailesi açısından engel durumunu kabul etme, olumlu benlik kavramı oluşturma ve engel durumundan kaynaklanabilecek sorunları aşmada, olumlu katkıda bulunabilecek kaynaklardan biri de din olabilir. Çünkü din, bireyin kendini ve dış dünyasını tanıma, anlama ve buna bağlı olarak da bir yaşam felsefesi oluşturmaya açısından, ona birtakım bilgiler sunar (Mardin,1982:24). Engelli bireyin de engel durumunu anlama, kavrama ve yaşadıklarını makul bir şekilde anlamlandırmaya çalışarak, engellilik hâlini kabul etmesine katkı sağlayacak birtakım bilgileri elde etmesinde, dinden yararlanması mümkün olabilir. Öncelikle engellilikten dolayı karşılaşılabileceği sıkıntıları aşmada, iç dünyasında sığınabileceği bir varlığı hissetmesinde, manen kendini iyi hissedebileceği ve moralinin yüksek olmasını sağlayabileceği durumları yaşayabilmesinde, dinî inancın önemli bir rolü olabilecektir. Çünkü aşkın bir varlığa inanmak, bireyde bir güven duygusu oluşturur. Birey, Allah'a iman duygusuyla birtakım değerlere bağlanmakta, kendini yalnız hissetmemekte ve aynı değerlere inanan diğer insanlarla birlikte olma duygusuyla da içinde bulunduğu toplumda kendisinin bir yerinin ve anlamının olduğunu kavramakta, sorunlarını aşabilecek bir gücü kendisinde hissederek güven duygusunu kazanabilmektedir (Peker,2000:71)

3.3. Din Hizmeti

Hizmet; başkalarının işini görme, bir değer uğruna çalışma, kişinin yerine getirmekle zorunlu olduğu görev, iş, vazife, memuriyet, bir kurum veya kuruluşun yerine getirdiği, gördüğü işlerin tümü, çalışma, işletme, bakım, özen, ihtimam, insan, hayvan ve bitkilerin büyüyüp gelişmesi için yapılması gereken her şey, bir ev veya dairede görülmesi gereken işler, askeri vazife vb. anlamlara gelmektedir. Arapça "h-d-m" kökünden mastar veya isim olduğu kabul edilir. Hizmet, insanların türlü gereksinimlerini gidermede yardım ve katkı sağlayarak hizmet üreten etkinlikler

alanıdır. Allah'ın dininin yücelmesi adına ortaya konan her türlü maddi ve manevi gayret ve çalışma, olarak da ifade edilebilir. Ayrıca hizmet, Cenab-ı Hak'ın biz kullarını mesul kıldığı ictimai bir kulluk vazifesidir. Diğer ifadeyle, kişinin vicdanının bir kartvizitidir hizmet. Kamu Hizmeti ise devlet veya mahalli idareler tarafından halkın çeşitli ihtiyaçlarını gidermek amacıyla yapılan her türlü hizmetin adıdır (Karakaş,2011).

İslam terminolojisindeki ifadesiyle; “irşad, tebliğ, davet, vaz-u nasihat, hitabet, tavsiye, talim ve terbiye, inzar ve tebşir, emr-i bil-maruf, nehy-i anil münker (iyiliği emredip, kötülükten sakındırma)” gibi konuları kapsayan hizmet alanlarını oluşturmaktadır. Teknik anlamda din hizmetini, dinin anlatılması, bazı ibadet, dua ve törenlerin düzenlenip yönetilmesi olarak alırsak ve organizasyonunun yapılmasının bir kurum olarak Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığına verildiğini kabul edersek, Diyanet İşleri Başkanlığının organize edip sunduğu, camilerde ve cami dışında topluma götürdüğü hizmetlere “din hizmeti” diyebiliriz (Pak,2010:60-61).

Din hizmeti, belirli özelliklere sahip insanlar tarafından yine belirli özelliklere sahip fertlere, gruplara ve toplumun tüm kesimine sunulan dini faaliyetler bütünüdür. Günümüz şartlarında belli kurallar çerçevesinde bu hizmeti yürüten ve topluma sunan kişilere din görevlisi denilmektedir. Ülkemizde topluma din hizmetini sunmakla görevli kişiler resmi bir kanalla Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından istihdam edilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı kurumsal olarak, Cumhurbaşkanlığına bağlı olarak görevlerini yürütmektedir. 1982 Anayasasının 136. Maddesi, Diyanet işleri Başkanlığını genel idari yapı içinde İslâm dininin itikat, ibadet ve ahlâk ile ilgili konularında vatandaşları aydınlatma ve ibadet yerlerini yönetme göreviyle memur kılmaktadır (Dağcı,2010:13-14).

Din hizmeti, bireyleri, içinde bulunulan toplumun dini inanç ve uygulamaları hakkında bilgilendirme, yönlendirme ve eğitime faaliyetlerini içine alan ve dönemsel ihtiyaçlara göre boyut değiştiren bir temele dayanır. Belli bir dini inanca sahip olduğunu düşünen ve bu konuda din hizmeti talep eden bireyler, mensubu oldukları dini inancın ehil kabul edilen kurumları aracılığıyla bu hizmeti alırlar (Ustabaşı,2015:24). Genel ifade ile din hizmeti; ‘cami içinde ve dışında iletişim araçlarını kullanarak insanların dini ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda verilen, sözlü, fiili ve uygulamalı hizmetler

bütünüdür.’veya ‘din alanında bireyin veya toplumun ihtiyacı olan ve onlara faydalı olacak bir işin yapılması’ şeklinde tarif edilebilir (Karakaş,2011).

4.Bedensel Engellilerin Din Hizmetlerine Erişimlerinde Yaşadığı Sorunlara İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırma, Alaşehir ilçesindeki bedensel engellilerden 13 erkek ve 2 kadın olmak üzere 15 kişiden oluşmaktadır. Katılımcılar, 18 – 62 yaş aralığında olup bunlardan 13 kişi evli, 2 kişi ise bekârdır. Katılımcılardan 1 kişi yüksek lisans, 4 kişi lisans, 2 kişi ön lisans, 2 kişi lise, 3 kişi ortaokul ve 3 kişi de ilkokul düzeyinde eğitim almışlardır. Katılımcılardan 3’ü öğretmen, 4’ü memur, 2’si işçi, 4’ü çiftçi, 1’i emekli ve 1 kişi de işsizdir. Katılımcılardan 2 kişi yüksek, 5 kişi orta 8 kişi ise düşük ekonomik düzeyde olduğunu bildirmiştir. Katılımcılardan 8 kişi ilk din eğitimini aileden, 3 kişi camiden, 3 kişi okuldan, 1 kişi de aile dostlarından aldıklarını belirtmişlerdir. Katılımcıların 7’si ortopedik engelli, 4’ü görme engelli, 2’si işitme engelli, 1’i felçli ve 1 kişi de ALS hastası olduğunu bildirmişlerdir.

4.1.Dinsel Alana Bakış

Katılımcılarımız için dinin hayatlarına etkisi büyüktür. Ehemmiyet verdikleri bir konu olan dine bakış açıları engellilikleri adına mühim bir yer kaplamaktadır. İslam dini için kadere inanmak ve Allah’tan geldiğine inanmak imanın şartlarından biri olarak kabul edilebilir. Dinin, kendileri adına önemli bir noktada olduğunu kabul eden bedensel engelli bireyler engellilikleri ile kader anlayışlarını aynı kefeye koyabilmektedir. Takdir edilir ki engellilik dünyada ve Türkiye’de üyesi çok olan hayati bir olumsuzluk şiarıdır. Bu olumsuz düşünce ve istek noktasında dinin rahatlatıcı ve dingin bir kurtuluş yolu olduğunu benimseyenler olmaktadır. Karşılaşılan sorunları ve karşılaşılan eksiklikleri aşmadan din ve dini etmenler engelli bireyler adına ortak bir paydaştır.

İslam dini engelli bireyler için önem arz eden bir din olarak karşımıza çıkmaktadır. Engellilik ile ilgili çeşitli ayet ve hadisler bu tanıyı destekler niteliktedir. Katılımcılarımız da dine farklı anlamlar yükleyebilmekte ve İslam dininden farklı beklentiler içerisine girebilmektedir. İbadet ve dua bütün dinlerde olduğu gibi İslam dininde de önemli bir yer kaplamaktadır. Engelli bireyler için de ibadet ve dua Allah’a yakarışın dışı vurum hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Engelli bireylerin duaya ve ibadete bakış açıları farklı olarak nitelendirilebilir. Sağlıklı bir insan için dua; huzur, mutluluk, para gibi kavramlara işaret

ederken, engelli bireyler için engelini aşmayı ve hayatlarını sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmeyi ifade edebilir.

"Engelimin oluşmasında doktorların hatası olduğunu düşünmekle beraber kader yönünün de olduğunu inanıyorum. Çünkü ben inanan bir kişiyim ve başımıza gelen bu tür olayların da bir imtihan unsuru olduğunu düşünüyorum." "E" (Erkek,43)

"Engelimin oluşmasını Allah'ın bir takdiri olarak görüyorum. Çünkü bizi yaratan bir Allah var. Bu hayata bu şekilde gelmeyi ben seçmedim. Allah'ın beni böyle imtihan ettiğini düşünüyorum." "Ş" (Kadın,31)

"Kader. Çünkü doğum öncesi gerçekleşen bir engele benim veya herhangi bir kişinin müdahale etmesi mümkün olmadığından engelimin direkt kaderle ilişkili olduğunu düşünüyorum. Beni yaratan böyle yazmış." "E" (Erkek, 34)

"Kader etkili oldu diye düşünüyorum. Hayatta yaşayacak olduğumuz her şey sebepler dairesinde planlandığı için geçirmiş olduğum rahatsızlığın da bunun bir parçası olduğunu ve bunun benim için bir imtihan olduğunu düşünüyorum." "M" (Erkek, 40)

"Kadere bağlıyorum. Allah'ın istemediği hiçbir şey olmaz. Allah böyle takdir etmiş diye düşünüyorum." "C" (Kadın, 32)

"Kadere hayatta inanmam. Dönemin şartlarına bağlıyorum. 1964-1970 yılları arasında ülkemizde yaşanan ve salgın olan Çocuk Felci'nin sonucu 1966 doğumlu olmam hasebiyle engelimin oluştuğunu düşünüyorum." "R" (Erkek,54)

"Bence ailem etkili oldu. Kadere inanırım ama çocukluğumda geçirdiğim havale sonucunda ailem beni hemen doktora götürseymiş ben şu anda duyuyor olacaktım. Açık bir şekilde ailemin ihmali var diye düşünüyorum." "M" (Erkek, 55)

"Bence doktorlar etkili oldu. Yanlış teşhis koymuşlar bana. Eve götürün bir hafta ya yaşar ya yaşamaz demişler. Fakat kadere de inanırım. Allah'ın beni imtihan ettiğini de düşünüyorum." "R" (Erkek,42)

"Kendi hatama bağlıyorum. Çünkü ben gençliğimde çok hızlı yaşadım. Çok ah aldım. Şimdi Allah bu yaptıklarımın karşılığında bana bu cezayı verdi diye düşünüyorum. Birilerinin ahu tuttu bana. Yani kendim ettim kendim buldum." "H" (Erkek,58)

Katılımcıların engellerinin oluşumlarına dair verdiği cevaplar incelendiğinde, daha çok kader faktörünün ön plana çıktığı görülmekle birlikte engelinin oluşmasını hem kadere hem diğer etmenlere (sağlık çalışanları, aile, kendisi vb.) bağlayanlar ya da kaderden tamamen bağımsız bir şekilde dönemin yetersiz sağlık koşullarına da bağlayanların olduğu görülmektedir.

Din, engelli bireye karşılaştığı sıkıntıları aşmada moral desteği sağlama, kendisine her zaman yardımcı olacak ve sığınabileceği yaratıcısı olduğu duygusunu kazandırarak, yaşama sevincini artırma yanında, yaşadığı durumu kavramasına da katkı sağlayacağı bilişsel nitelikte bazı açıklamaları da ona sunar. Neden böylesi bir durumla karşılaştığı sorusuna cevap bulmada, insanın varoluşuna ışık tutacak ve yaşadıklarını kavramasına katkı sağlayacak önemli bir ipucunu Kur'an-ı Kerim'de Bakara suresi 155. ayette (Ayette sabredenlere müjdele denilerek, yaşanan olay sonucu karşılaşılan zorluklara dayanmak, özellikle de ilk zamanlarda isyan etmeden yaşanan duruma dayanma, zorlukları aşma için çabalama, Allah'a yönelme, insanın sınavı kazanmasında önemli bir adım olacağına işaret edilmektedir.

"Din benim için bir kabullenmedir. Beni frenleyen bir olgudur." "H" (Erkek,38)

"Din bence temel değişmez kurallardır. Allah'tan korkmaktır." "R" (Erkek, 42)

"Din insanların hayatlarını düzene sokan, Allah tarafından emredilen kurallardır." "M" (Erkek, 55)

"Bence din toplumun huzuru, toplumun islah olması, toplumun düzenini sağlayan unsurdur. Din toplumu frenler." "İ" (Erkek, 57)

"Allah'la irtibat ve iletişim yoludur bence." "M" (Erkek,37)

"Din insan için bir sabır vesilesi, kendim için kabullenebilirlik, katlanabilirlik, ahret için bir umuttur bence." "C" (Kadın, 32)

"Din sebep-sonuç ilişkisidir. Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım ayeti gereği insanın yaratılış gayesidir." "M" (Erkek, 40)

"Bence din bir mutluluk kaynağı, bir engelli olarak hayata tutunma şekli, engelimi kabullenmede etkili olan bir inanç sistemi." "Ş" (Kadın,31)

"Din kişinin hem sosyolojik hem manevi hem de iç huzurunu düzenleyen ilahi kurallar bütünüdür." "E" (Erkek, 34)

Araştırmaya katılanların dine yükledikleri anlamlarda çeşitli veriler ortaya çıktığı görülmektedir. Katılımcıların verdiği cevaplardan yola çıkarak, din toplumsal huzuru sağlayan unsur, ilahi kurallar bütünü, manevi hayatı anlamlandırılan bir olgu, geleceğe dair bir umut ve ışık kaynağı, kabullenmişlik, dünya hayatına katlanabilirlik, yaşanan olumsuzluklara karşı kendini ve gerektiğinde toplumu frenleyen bir sistem, sabır vesilesi, yüce yaratıcı ile irtibat ve iletişim yolu, hayata tutunmayı sağlayan bir inanç sistemi, mutluluk kaynağı, sebep sonuç ilişkisi ve yaratılış gayesine uygunluktur diyebiliriz.

4.2.Dinin Hayata Etkisi ve Engelleri Aşmadaki Rolü

Engelli bireylerin dini hayatlarını yaşama konusunda diğer bireylere göre dezavantajlı bir konumda oldukları aşikârdır. Özellikle bedensel engelliler açısından toplu yapılan ibadetlere katılmada sıkıntılar yaşadıkları söylenebilir. Engelli bireylerin dini hayatlarını sorunsuz bir şekilde yerine getirebilmeleri belki mümkün olmayacaktır ama en azından engelli ailelerinin, kamu kurum ve kuruluşlarının engelli bireylerin kendilerinden kaynaklanmayan sorunlar konusunda onlara yardımcı olmaları, fiziki ve manevi sorunları konusunda onlara destek olmaları önem teşkil etmektedir.

"Engelim dini duygularımı ve kabullerimi olumsuz yönde etkilemedi. Bilakis dini hayatıma daha da sarılmama vesile oldu diyebilirim. Bununla birlikte, dini vecibelerimi yerine getirirken engelim bazı olumsuzluklarıyla karşılaşıyorum. Mesela; Cuma namazlarında hutbe okunurken oturarak beklemek benim için adeta bir işkenceye dönüşüyor. Bacaklarım uyuşuyor. Yaslanacak bir yere ihtiyaç duyuyorum. Yine teravih namazları uzun sürdüğü için bacaklarım ağrıyor. Bu nedenle de teravih namazlarını çoğunlukla evde kılıyorum." "E" (Erkek,43)

"İnanç noktasında dini değerlere daha çok ve daha fazla bağlanmama vesile oldu. İbadet noktasında da yaşadığımız hayatın sürecini bilemediğimiz için daha hassas davranmama yönlendirdi diyebilirim." "M" (Erkek, 40)

"Mesela ben hocaya gitmek isterdim. Fakat engelimden dolayı zorlanacağımı düşünüyorum. Bu beni kısıtlıyor. Dışarıdayken namaz kılmak için camiye girdiğimde yön bulmada ve bayan yeri bulmada zorlanıyorum." "C" (Kadın, 32)

"Fiziki olarak namaz kılmamı etkiliyor. Ayakta namaz kılıyorum. Rükû ve secdeleri yapamıyorum. Sürekli kullandığım ilaçlar nedeniyle orucumu da tutamıyorum." "S" (Erkek, 49)

"Ben engelimden önce namazlarımı kaçırmazdım. Engelimden sonra abdest almakta bile zorlanıyorum. Oruçlarımı tutamaz hale geldim. Hacca gitmek istiyorum fakat engelim sebebiyle bunun mümkün olmadığını düşünüyorum." "İ" (Erkek,57)

"Namazlarımı diğer insanlar gibi camide kılıyorum. Evde kılmak zorunda kalıyorum. Hatta evde de namaz kılarken zorlanıyorum." "R" (Erkek,42)

"Özellikle toplu olarak yapılan ibadetlerde ulaşım açısından mimari anlamda sorunlar yaşıyorum. Mesela kaldırımlardaki levhalar, araçlar, eşyalar, camilerdeki engelli rampalarının eksikliği gibi. Cemaatle birlikte namaz kılıyorum. Çok sıcak ve aşırı soğuk günlerde dışarıda

kalıyorum. Cemaatle yan yana saf tutamıyorum." "R" (Erkek, 54)

"Göremediğim için özellikle sabah, akşam, yatsı, teravih namazları ve kandil gecelerinde camiye gidemiyorum. Engelim toplu yapılan ibadetlerimi kısıtladı. Kur'an okumayı biliyordum ben ama engelimden sonra Kur'an okuyamadım." "H" (Erkek,58)

Araştırmaya katılanların engellerinin, dini hayatlarına etkileri noktasında, engellerine paralel olarak çeşitlilik gösterdiği görülmektedir. Katılımcıların görüşleri doğrultusunda genellikle ortopedik ve görme engellilerin toplu ibadetlere katılmadıkları, ortopedik engellilerin namaz kılmakta, toplu ibadetlerini yapmak üzere camiye ulaşmada, sürekli ilaç kullanmak zorunda olanların oruçlarını tutmakta, görme engellilerin camiye, Kur'an Kursuna ulaşmada, camilerde, mescitlerde bayan yeri ve yön bulmada, Kur'an ve dini kaynaklara ulaşmada ve okumada sıkıntılar yaşadıkları görülmektedir. Hac ve Umre yapma konusundaki umutsuzlukları, inanç noktasında dini değerlere daha çok bağlanmalarına vesile olması katılımcıların görüşlerinden elde edilen diğer bulgulardandır.

Din insanın anlam arayışına cevap veren, mahrumiyet duygusunu azaltan, telafi mekanizması görevi gören önemli bir faktördür. Ayrıca din hayata gaye kazandırarak insanın karşılaştığı zorlukları aşmada ona güç vermektedir. Din engellilerin engelliliği anlamlandırma ve sorunlarla başa çıkmada önemli bir işlev yerine getirmektedir.

"Manevi yönden olumlu yönde etkileniyorum. Dini vecibelerimi yaptığımda huzur buluyor ve rahatlıyorum." "H" (Erkek,58)

"Din bir araç değil, bir sevdadır. Bir aşktır. Ruhun huzura ermesidir. Bunları aşan bir insan engelli olsun ya da engelsiz olsun bir şey fark etmez." "R" (Erkek, 54)

"Özellikle psikolojik anlamda engelim aşıma konusunda bana teselli kaynağı oluyor. Bu dünyada ben bu şekilde imtihan ediliyorum ama ahirette sapaşağlam Allah'ın karşısına çıkacağım diye düşünüyorum." "İ" (Erkek,57)

"Din bana teselli kaynağı oluyor. Engelim kabullenme hissi veriyor." "M" (Erkek,37)

"Dinim bana teselli veriyor. Ahiret hayatında bize mükafat verileceğini düşünüyorum. İnançlı bir insan olarak bu dünyada bana yüklenen misyonun bu olduğunu düşünüyorum." "C" (Kadın,32)

"Dinim sayesinde engelimle barışık bir hayat sürdürüyorum. Engelim, üzerimde psikolojik bir baskı oluşturmasını dini inancım sayesinde engelliyorum." "E" (Erkek,43)

"İnanç boyutunda kaderle ilişkili olarak manevi anlamda rahatlıyorum." "M" (Erkek,40)

Katılımcıların engelleriyle ilgili sorunları aşma noktasında dinin bir teselli kaynağı, psikolojik anlamda bir rahatlama, huzur bulma, geleceğe dönük bir umut, kabullenmişlik, engeliyle barışık yaşama, psikolojik baskıdan ve bunalımdan uzaklaşma gibi fonksiyonlarının olduğu görülmektedir.

Dua, insanda doğuştan var olan bir duygudur. Bu sebeple bütün dinlerde dua mevcuttur. Üstün, yüce, sonsuz kudret sahibi bir varlığa inanan her insan, hayatının herhangi bir anında dua ihtiyacını hisseder. Çünkü her insan, zaman zaman üstesinden gelemeyeceği birçok olay, üzüntü ve sıkıntı ile karşılaşır. Böyle anlarda insan, Allah'a sığınma ve O'ndan yardım isteme ihtiyacı hisseder ve dua eder. Dua yaptıktan sonra insan, gönlünde bir ferahlık ve rahatlık hisseder, isteğinin yerine getirileceği hususunda ümitlenir. Bu yönü ile dua, bunalımlara karşı koruyucu bir tedbirdir. Dua, Allah'ın yüceliği karşısında insanın aczini ve zaafiyetini itiraf etmesidir, Allah ile irtibat ve iletişim yollarından birisidir. Engelliler için ise; engellerini aşmak, huzur ve teselli bulmak, hayata tutunmaktır. Umuttur, beklentidir, ışıktır, çıkış yoludur. Şifa dileme yoludur.

"Dualarımda öncelikle Peygamberimize selam gönderirim. Allah büyüktür, tektir derim. Daha sonra çocuklarımdan dediklerimi anlamasını, başkalarına muhtaç olmamasını ve Allah'ın ailemi korumasını isterim." "M" (Erkek,37)

"Dualarımla genellikle sağlık, sıhhat, huzur ve bereket ister, halime daima şükrederim." "S" (Erkek,49)

"Sağlık, sıhhat, mutluluk ve huzur isterim. Vatanım ve milletim için de dua ederim. Allah'tan milletimize birlik ve beraberlik vermesini isterim." "E" (Erkek,18)

"Her şeyden önce engelikle ilgili Allah'tan şifa isterim. Bütün hastaların ve engelli arkadaşlarımdan bir an önce sağlıklarına kavuşmalarını ve şifa bulmalarını dilerim. Çocuklarımdan huzurlu bir şekilde yaşamasını isterim. Ekonomik olarak kimseye muhtaç olmamayı ve Allah'tan bizi cennetine koymasını isterim." "İ" (Erkek,57)

"Öncelikle ailem için dua ederim. Hatalardan, kazalardan, belalardan uzak kalmayı dilerim. Ahirette duyabilmeyi ve cennete girebilmeyi isterim." "M" (Erkek,55)

"Öncelikle Allah'ın hakkımızda hayırlısı ne ise onu vermesini dilerim. Çoluk çocuğuma akıl fikir ver derim. Helalinden kazanıp helalinden yiyebilmeyi nasip et derim. Allah'ın beni sıkıntılımdan kurtar derim." "R" (Erkek,42)

"Kızımın geleceği için, eşimin sağlığı için, sokaklarda aç yatan tüm canlılar için, vatanımın birliği ve bütünlüğü için

dua ederim. Kendim için dua etmem. Çünkü hak etmediğimi düşünüyorum." "R" (Erkek, 54)

"Allah'ım bana şifa ver, imanlı bir şekilde canımı al, aileme, çocuklarıma yardım et derim. Halime şükrederim." "İ" (Erkek,62)

"Bu dünyada güzellikler, kötülüklerden korunma, Ahiret için Allah'ın rızasına nail olabilmeyi, Peygamberimizin şefaatine nail olabilmeyi ve cehennemden kurtulmayı dilerim." "E" (Erkek,34)

Katılımcılarımızın görüşlerinden hareketle, bu dünyaya dair genellikle, sağlık, sıhhat, huzur, mutluluk, aile, fiziki ve ekonomik olarak başkalarına muhtaç olmama, hata, kaza ve belalardan uzak olma, helal kazanç, vatan ve millet, şükür gibi konularda dualar ettikleri, ahirete yönelik ise; öbür dünyaya imanlı gidebilme, cennete girebilme, cehennemden kurtulabilme gibi dualar ettikleri görülmektedir.

4.3. Din Hizmetlerine Erişim

Din hizmeti, belirli özelliklere sahip insanlar tarafından yine belirli özelliklere sahip fertlere, gruplara ve toplumun tüm kesimine sunulan dini faaliyetler bütünüdür. Günümüz şartlarında belli kurallar çerçevesinde bu hizmeti yürüten ve topluma sunan kişilere din görevlisi denilmektedir. Ülkemizde topluma din hizmetini sunmakla görevli kişiler resmi bir kanalla Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından istihdam edilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı kurumsal olarak, Cumhurbaşkanlığına bağlı olarak görevlerini yürütmektedir (Dağcı,2010, s.13-14). Bedensel engellilerin din hizmetlerini nasıl aldıkları ve bu konuda yaşadıkları sorunlar katılımcılarımız açısından din hizmetlerine erişim noktasında önem teşkil etmekte ve engellileri bir hayli rahatsız etmektedir. Bu alanda yaşanan sıkıntılar zaman zaman kamuoyunun da gündemine gelmekte fakat yaşanan sıkıntılar ya tam olarak çözülememekte ya da geçici olarak çözüme kavuşturulmaktadır. Bu nedenle engellilerin din hizmetlerine erişimleri devam eden toplumsal bir sorun olarak görülebilir.

4.3.1.Sorunlar

Bedensel engellilerin günlük, haftalık ve yıllık olarak yapılan toplu ibadetlerini yerine getirmek üzere camilere ve Kur'an eğitimi ve öğretimi gibi dini eğitimleri için Kur'an Kursu gibi ibadet noktalarına ulaşmaları, onların da diğer insanlar gibi ibadetlerini başkalarına ihtiyaç duymadan ve rahatça yapabilmelerinin önündeki engellerin kaldırılması katılımcılarımızın haklı taleplerindedir. Camilerde lavabo, abdesthane, cami giriş ve çıkışlarının bedensel engelliler için uygun olmadığı engellilerin ibadetlerini

kısıtladığı anlaşılmaktadır. Toplu ibadetlerdeki vaaz ve hutbe gibi toplumsal dini mesajlara ulaşım noktasında da engellilere yönelik eksiklikler göze çarpmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığının basılı, görsel ve işitsel medyada engellilere yönelik yayınlardaki yetersizlikler göze çarpan başka bir sorundur. Bu konuda bilgi karmaşası olduğu görülmektedir. Bedensel engelli bireylerin din hizmetlerine erişimleri noktasında kamu kurum ve kuruluşlarından beklentilerinin, onların taleplerini yerine getirmenin, onların gözünden sorunlarına çözümler üretmenin önemi onların da engelsiz ve rahatça ibadet etmeleri açısından önemlidir.

"Din hizmetlerimi ikamet ettiğim yerdeki kurum ve kişilerden ve basın-yayın organlarından alıyorum. Din hizmetlerini alırken çoğu kez ulaşım konusunda problemlerle karşılaşıyorum. Bu problemler daha çok toplu ibadetlerimi yaparken karşıma çıkıyor. Ayrıca sosyal medya, internet, cep telefonu, bilgisayar gibi basın-yayın organlarından din hizmeti alırken mağduriyet yaşıyorum. Örneğin aynı dini konular hakkında farklı kişilerin birbirlerinden farklı açıklamalar yapması bence bilgi kirliliğine neden oluyor ve kafam karışıyor." "E" (Erkek,43)

"Yetkili kişilerden, basılı ve görsel materyallerden ve dini kitaplardan alıyorum. Görme engelliler için basılı materyaller yetersiz. Müftülüklerde çalışan öğreticiler yetersiz. Genel anlamda insanlarımızda da dini bilgi yetersizlikleri var. İnsanlarımıza engellilere yaklaşım tarzıyla ilgili yayınlar yapılmalı." "Ş" (Kadın,31)

"Kitaplardan dinleyerek öğreniyorum. Din alanında yetkili kişilerin vaazlarını ve fetvalarını dinliyorum. Yeterli kaynak kitaplara erişemiyorum. Gerekli kaynak kitapların dijital ortama yeteri kadar aktarılmaması nedeniyle sınırlı sayıda kaynaklarla yetinmek zorunda kalıyorum." "E" (Erkek,34)

"Kur'an-ı Kerim, İlmihaller ve Fıkıh kitaplarından alıyorum. Bence imamlar yeterli dini bilgiye sahip değil. İyi yetiştirilmiyorlar. Müftülüklerde çalışan personele istediğimiz zaman ulaşmıyoruz. Belki siyasilere daha kolay ulaşacağız bu konuda. Herhalde çok meşguller." "M" (Erkek,40)

"İmamlardan, müftülükten ve işaret dili ile yayın yapan dini programlardan alıyorum. İşaret dili ile yayın yapan dini programlar yetersiz. Sayıları arttırılmalı. Genelde işaret dilini bilen din görevlileri yok. Bir sorum olduğunda sormakta zorlanıyorum. İşaret dilini bilen din görevlileri yetiştirilmeli." "M" (Erkek,37)

"İnternette, sosyal medyadan takip ediyorum. Televizyondaki dini programları dinliyorum. Kafam karışıyor. Kimin ne dediği belli değil. Aynı konuda birisi farklı diğeri farklı konuşuyor." "İ" (Erkek,62)

Araştırmaya katılanların din hizmetlerini genellikle televizyondaki dini yayınlar, bilgisayar, akıllı telefonlar, internet ve sosyal medya gibi görsel ve işitsel yayınlardan; dini kitaplar, ilmihaller ve Kur'an-ı Kerim gibi basılı kaynaklardan ve müftülüklerden, imamlardan aldıkları görülmektedir. İşitme engellilerin işaret dili bilen din görevlileri ile işaret dili ile ilgili yayınlar konusunda; görme engellilerin, görme engellilere yönelik kaynak kitap ve yayınların yetersizliği, din görevlilerinin yetersizliği konularında; ortopedik engellilerin ise din görevlilerinin yetersizlikleri, din görevlilerine ulaşma, görsel ve işitsel medyadaki bilgi kirlilikleri konularında sorunlar yaşadıkları görülmektedir.

Bozuk yollar, hiç olmayan veya kullanımı mümkün olmayan engelli rampaları, merdivenler, özürllü asansörlerinin olmayışı, işgal edilmiş kaldırımlar, sarı çizgilerin belli noktalarda ve yetersiz olması, kent içi ulaşımında yaygın kullanılan toplu taşıma araçlarının engellilerin kolayca inip binecekleri biçimde tasarlanmaması, camilerin kullanımı açısından engellilere yönelik tedbirlerin alınmaması gibi sorunlar, bedensel engelli bireylerin toplu ibadetlere, dini eğitim ve öğretime ulaşmaları açısından engel teşkil etmektedir.

"Tek başıma camiye ulaşmakta zorlanıyorum. Camiye girdiğimde kibleyi bulamıyorum. Bayan yerini bulmakta zorlanıyorum. Birilerinden yardım istemek zorunda kalıyorum. Kaldırımlarda ağaçlar, tabela ve levhalar, direkler tam ortaya dikilmiş. Zaman zaman ağaç dallarına, levhalara, direklere çarptığım oluyor. Kaldırımlara araçlar park ediliyor, eşyalar konuluyor. Böyle durumlarda kaldırımlarda yürüyemiyorum. Mesela ben en azından yazları Kur'an Kursuna gitmek istiyorum ama bu sıkıntılar yüzünden gidemiyorum. Görme engelli birisi olarak, Braille Alfabesiyle basılmış Kur'an ve dini kaynakların yetersizliği nedeniyle bu gibi dini hizmetleri alamıyorum. Bu tür hizmetlerin tüm il ve ilçelerde yaygınlaştırılması gerekiyor." "C" (Kadın,32)

"Ben ulaşım konusunda fazla bir sıkıntı yaşamıyorum. Fakat gerek camilerde gerekse televizyon, bilgisayar, akıllı telefon gibi görsel ve işitsel medyada okunan Kur'an-ı Kerimleri duyamıyorum. Bu konuda işaret diliyle yayınlar yapılmalı, işaret dilini bilen din görevlileri yetiştirilmeli. Okunan Kur'an meallerinin işaret diliyle bize ulaştırılması sağlanmalı." "M" (Erkek,37)

"Camiye ulaşım konusunda başkalarından yardım almak zorunda kalıyorum. Yaşamış olduğum mahallede cami avlusuna yönelik göstermelik bir engelli rampası yapmışlar ama cami içine ulaşabilecek bir engelli rampası yok. Caminin içine giremiyorum. Toplu ibadetlerimi genelde cami

avlusunda yerine getiriyorum. Soğuk günlerde dışarıda çok üşüyorum. Bazen yağmura yakalanıyorum. Yazın aşırı sıcaklarda ise aşırı güneşe maruz kalıyorum. Bu nedenlerle bazen namazlara gelmediğim oluyor. Kaldırımlarımız dar ve üzerine her türlü araç-gereç ve malzeme konmuş. Yoldan gideyim diyorum, yollar bozuk. Bazen ezilme tehlikesi yaşıyorum. Yolda karşılaştığım bu sorunlar Kur'an Kurslarına ulaşımında da karşıma çıkıyor. Ayrıca Kur'an Kursu öğrencilerinin en az ilahiyat mezunu, işinin ehli Kur'an-ı Kerimi tecvitli bir şekilde öğretecek liyakatlı kişilerden seçilerek atamasının yapılması taraftarıyım. Bence okuma yazmayı iyice öğrenen bir çocuğun da hemen Kur'an öğrenimine başlaması gerekli." "İ" (Erkek,57)

"Toplu ibadetlerimi yerine getirmek için camiye giderken yürümekte zorlanıyor ve bazen camiye geç kalıyorum. Genellikle merkezi camileri değil تنها camileri tercih ediyorum. Çünkü merkezi camilerin civarında trafik yoğun oluyor. Kaldırımlarda esnafın koyduğu eşyalardan dolayı yolda araçların altında kalma tehlikesi yaşıyorum. Bundan dolayı cuma ve bayram namazları hariç genelde camiye pek gidemiyorum. Mevcut Kur'an Kurslarının fiziki koşullarının biz engelliler için uygun olmadığını düşünüyorum. Gördüğüm kadarıyla mevcut Kur'an Kurslarının birçoğu hala eski fiziki ve teknik imkanlarla hizmet vermekte. Bu yapıların bedensel engellilerin ihtiyaçları doğrultusunda yeniden dizayn edilmesi, bu alanda çağın teknik imkanları olan projeksiyon cihazları, akıllı tahtalar, Braille alfabesi, bilgisayarlar vb. görsel ve işitsel araç-gereçlerle donatılıp modern binalarda eğitim verilmesi gerekiyor." "E" (Erkek,43)

Katılımcıların toplu ibadet mekanlarına ulaşım noktasında; kaldırımlardaki ağaçlar, levhalar, tabelalar, araçlar, eşyalar; yolların bozukluğu, toplu ulaşım araçlarını engellilerin kullanımına uygun olmayışından kullanamamaları, yolda yürürken veya kendilerine has araçlarla giderken ezilme tehlikesi atlatmaları; camilerde engelli rampalarının ve asansörlerinin olmayışı gibi sorunlar yaşadıkları görülmektedir. Cami avlusunda ibadetlerini yerine getirmek zorunda kaldıklarında ise zaman zaman aşırı soğuk veya aşırı sığağa maruz kalmaktadırlar. Kur'an Kurslarına erişim konusunda da benzer sıkıntılar yaşayan bedensel engelliler, Kur'an Kurslarının demode ve çağın gerisinde kalmış fiziki şartları ve iç donanımlarından, Kur'an Kursu öğrencilerinin yetersizliklerinden, basılı, görsel ve işitsel araç-gereçler vasıtasıyla yapılan dini yayınlardaki yetersizliklerden (Braille alfabesi, işaret dili ile yayın vb.) muzdarip oldukları görülmektedir.

Toplu ibadetlerin yapıldığı camiler, mimari açıdan bedensel engelli bireylerin sağlıklı bir şekilde ibadetlerini yerine getirebilmeleri açısından gerekli altyapıya sahip olmalıdır. Günümüzde bedensel engelli bireylerin cami lavabo ve abdest alma yerlerine erişimleri konusunda önemli sıkıntıları olduğu, cami giriş çıkışlarında benzer sıkıntılar yaşadıkları söylenebilir.

"Bir görme engelli olarak lavabolarda insanların büyük abdestini dışarı yapmalarından dolayı üzerine bastığım oluyor. İnsanlar lavabolarda kullandıkları peçeteleri dışarı atıyorlar. Peçetelerin üzerine basıp kayıyor ve düşme tehlikesi geçiriyorum. Bayanlara özel kapalı abdest alma yerleri yok. Görme engelli bir bayan olarak herkese açık abdest alma yerlerinde avret mahal yerlerimi açarak abdest almak zorunda kalıyorum. Erkekler tarafından avret mahal yerlerimin görülmesini istemiyorum. Çoğu cami girişlerinde kılavuz çizgi ve engelli rampaları yok. Camilere giriş çıkışlarda zorlanıyorum. Ayakkabı dolapları Braille Alfabesi ile numaralandırılırsa ayakkabılarımı daha kolay bulabileceğimi düşünüyorum. Maalesef camilerimizde böyle bir uygulama yok. Ayakkabılarımı koyduğum dolabı sayarak ya da başkalarından yardım alarak bulmak zorunda kalıyorum." "Ş" (Kadın,31)

"İşitme engelli bir birey olarak cami lavabo ve abdest alma yerlerinde ve cami giriş-çıkışlarında herhangi bir problem yaşamıyorum." "M" (Erkek,55)

"Genelde abdestimi evde alıp çıkıyorum. Camide lavaboya girmek zorunda kalırsam idrarımı yapacak yeri bulmakta zorlanıyorum. İdrarımı üstüme kaydırıyorum. Bu da namazımın geçerliliği konusunda bir sıkıntı oluşturuyor. Abdest alacağım zaman terlikleri bulamıyorum. Ancak biri gelir de terlikleri önüme atarsa öyle terlik giyebiliyorum. Abdest alınan çeşmelerin başına oturmakta zorlanıyorum. Görmüyorum. Birileri yardım eder de oturtursa o başka. Camiye girerken kapıyı bulamıyorum. Bazen camlara çarptığım oluyor. İmamla birlikte farzını kılmak üzere safa geçerken birileri koluma giriyor öyle safa geçebiliyorum. Çıkışta ayakkabılarımı bulmakta zorlanıyorum ve cemaatten yardım istiyorum. Özellikle Cuma namazı gibi namazların çıkışında kalabalık olduğu için insanlara çarptığım oluyor. Beklemek zorunda kalıyorum." "H" (Erkek,58)

"Abdest alma yerlerinin ortopedik engelliler için uygun olmadığını düşünüyorum. Bunun için genelde abdestimi evde alıp çıkıyorum. Abdest almak için çeşmelere ulaşamıyorum. Hatta yanaşamıyorum da diyebilirim. Lavabolarda bedensel engellilerin rahatça oturup ihtiyaçlarını giderebilecek düzenekler yok. İhtiyaçlarımı genellikle evde görür öyle çıkarım. Camilere giriş için genelde rampalar yok. Bazı camilerde sadece ana giriş

kapısında var o kadar. Bu yüzden cami içine akülü sandalyemle giremiyorum. Başkalarından yardım almak zorunda kalıyorum. İkinci kata hiç çıkamıyorum. Bazen avluda kılıyorum. Bazen avluda namaz kılarken ses sistemi çalışmazsa imamın sesini duyamadığım için rükû secde selam birbirine karışıyor." "E" (Erkek,43)

Araştırmaya katılan bedensel engelli bireyler için cami lavabolarında ihtiyaç gidermenin mümkün olmadığı, lavabolarda insanların pisliklerinin üzerine bastıkları, peçetelerin üzerine basıp kayma tehlikesi atlattıkları, abdest almak için çeşmelere yanaşamadıkları, özellikle görme engellilerin terlikleri, abdest alma oturaklarını bulmada zorlandıkları, bayanlara yönelik abdest alma yerlerinin olmaması sebebiyle bayan engellilerin avret mahal yerlerini göstermek zorunda kaldıkları görülmektedir. Bu gibi nedenlerle bedensel engelli bireylerin genellikle lavabo ihtiyaçlarını evlerinde giderdikleri görülmektedir. Cami giriş-çıkışlarında ise; kapıyı, bayan yerini, kıbleyi, saf düzenine geçmekte ve ayakkabılarını bıraktıkları yerleri bulmakta zorlandıkları görülmektedir. Toplu ibadetlerin çıkışında cemaate çarptıklarını, ezilme tehlikesi atlattıklarını bunun için cemaatin çıkmasını beklemek zorunda kaldıklarını ifade etmektedirler. Bazen caminin avlusunda namaz kılmak zorunda kaldıkları, bunun neticesinde aşırı soğuk ya da sıcağa maruz kaldıkları gözlemlerimiz arasındadır. Bedensel engelli bireylerin bu tarz sorunlar yaşamaları ibadetlerini daha çok evlerinde yapmalarına ve camilere gitme konusundaki isteksizliklerini beraberinde getirmiştir.

4.3.2.Beklentiler

Bayram namazlarından önce ve Cuma namazlarından sonra halka dini konularda bilgi ve nasihat vermek üzere hatiplerin yaptıkları etkili konuşma olan hutbeler, bedensel engelli bireylerin bu dini konuları öğrenip hayatlarına tatbik etmeleri açısından önem arz etmektedir. Bu noktada camilerdeki fiziksel ve donanımsal eksiklikler, din görevlilerinin yetersizlikleri gibi nedenlerle bedensel engelliler bu tür dini hizmetlerden yararlanamamakta ya da kısıtlı yararlanabilmektedir.

"Görme engelli bireyler için daha önceden hutbeyi okuyabilecek Braille yazılar dijital ortama aktarılarak kendilerine dağıtılabilir. İşitme engelliler için caminin her yerinden görülebilecek projeksiyonla yansıtılmalar yapılabilir. Az duyanlar için camide kalınan süre zarfında bir görevli nezaretinde işitme cihazları dağıtılabilir." "E" (Erkek,34)

"Cuma ve bayram namazları gibi hutbe okunan namazlarda engelliler, engelliler için ayrılan özel ibadet yerlerine geçmeli, burada özellikle biz işitme engelliler için işaret

diliyle hutbeyi aktaran işinin ehli bir din görevlisi olmalı. Bu sağlanamıyorsa bu alanda bir projeksiyon cihazı ile hutbe perdeye yansıtılmalı ve biz oradan hutbeyi takip edebilmeliyiz." "M" (Erkek,37)

"Engellilerin yaşadıkları sorunlar dikkate alınarak en azından yılda birkaç defa engellilere yönelik, onların sıkıntılarını dile getiren, insanların engellilere nasıl davranması gerektiğini anlatan hutbeler verilmeli. Hutbeler uzatıldığında bacaklarım ağrıyor. Oturamıyorum. Bu anlamda hutbeler daha kısa tutularak özellikle biz bedensel engellilere sıkıntı ve eza verilmemeli. İşitme engelli bireyler için işaret dili uzmanları eşliğinde hutbeler okunmalı. D.İ.B. bu hizmeti verecek din görevlilerini en iyi şekilde yetiştirmeli ve camilerde görevlendirmeli. Görme engelli bireyler için hutbe metinleri Braille Alfabesine dönüştürülerek görme engellilerin de hutbeden istifade etmeleri sağlanmalı. Bu bağlamda illerde ve ilçelerde birkaç cami merkez olarak belirlenip engelliler bu camilere yönlendirilebilir." "E" (Erkek,43)

"Genellikle cuma ve bayram namazlarını dışarıda kılmak zorunda kaldığım için cami dışına hitap edebilecek bir ses cihazı, bir hoparlör eksikliği var. İmamın, müezzinin sesini duymakta zorlanıyorum. Cemaate, insanların engellilere karşı yaklaşımı konusunda eğitici bilgiler içeren hutbeler verilmeli. İnsanlar biz engellilere nasıl davranılması gerektiğini bilmiyor." "İ" (Erkek,57)

Katılımcıların görüşleri doğrultusunda Cuma ve bayram namazı hutbelerinde bedensel engelliler; işaret diliyle hutbe okunması, projeksiyon cihazlarının perdeye yansıtılması vasıtasıyla hutbe okunması, Braille yazılar vasıtasıyla hutbe konularında hizmet beklemektedir. Ayrıca hutbelerin uzun olmasından, hutbeleri anlayabilmek için camilerde yeterli ses cihazlarının bulunmamasından ve özellikle insanların engellilere yaklaşımı konusunda engellilere yönelik hutbelerin verilmeyişinden muzdariptirler. Bu bağlamda engelli bireylerin hutbeler ve vaazlardan yararlanabilmeleri için camilerimizde yeterli fiziksel donanım ve teknik ekipman eksikliği bulunmaktadır ve bu konuda engellilere hizmet verebilecek, işinin ehli olan din görevlileri yoktur diyebiliriz.

Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluşundan itibaren yayın faaliyetlerine ayrı bir önem vermiştir. Yayın faaliyetlerini yürütmek üzere başkanlık bünyesinde Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü adı altında müstakil bir birim bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülen dini yayın faaliyetleri basılı yayınlar, süreli yayınlar, yabancı dillerde hazırlanan yayınlar, radyo ve televizyon programları vb. şeklinde çeşitlenmektedir. Çocuklara yönelik yayınlar ve

Kur'an, meal ve tefsir ile ilgili yayınların yanında son yıllarda engellilere yönelik dijital yayınlar, televizyon ve radyo yayınları da yapılmaya başlanmıştır. Bu gibi uygulamalar oldukça önemli olmakla birlikte, mevcut haliyle yetersiz olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla, engellilere hitap edebilecek türden bu gibi uygulama ve yayınların geliştirilmesi ve çeşitlendirilmesi elbette ki daha faydalı olacaktır.

"Bu konuda fazla bilgim yok. Diyanet önce güvenilir bir kurum olmalı. İnsanlar diyanete güvenebilmeli. Ama günümüzde maalesef insanların diyanete güvenleri kalmamış. Kurum bir öz eleştiri yapmalı." "H" (Erkek,38)

"Bu konuda herhangi bir düşüncem yok. Takip etmiyorum. Çünkü diyanetin artık tamamen siyasallaşan bir kurum olduğunu düşünüyorum." "R" (Erkek,54)

"Diyanet yılda birkaç kez engellilere dergi dağıtmalı. Diyanet TV'nin yayınlarda engellilere yönelik programlara daha çok yer verilmeli. İnternette ve sosyal medyadaki dini programlar diyanet eliyle ve diyanet kontrolünde yürütülmeli. Bu konuda çok fazla bilgi kirliliği var." "İ" (Erkek,62)

"Ben sosyal medyayı fazla kullanan bir insan olmama rağmen diyanetin bu tür çalışmalarından haberim yok. Diyanetin bu tür hizmetleri varsa bundan engelli bireylerin haberdar olması gerekir. Kamu spotu olarak engellilere yönelik bilgilendirme videoları veya kısa filmler çekilebilir. Meydanlardaki, otobüs duraklarındaki billboardlarda engellilere yönelik reklamlar vasıtasıyla tanıtımlar yapılabilir. MEB iş birliği vasıtasıyla okullarda ve konferans salonlarında engellilere yönelik bilgilendirici çalışmalar yapılabilir." "M" (Erkek,40)

"DİB'in dini kaynaklarına pek güvenmiyorum. Be nedenle genellikle DİB'in dini kaynaklarına başvurmam. Din hizmetlerini yeterince yerine getiremediğini düşünüyorum. Engellilere yönelik yeterli çalışmaları yok. Diyanetin engellilere yönelik nitelikli öğreticiler yetiştirmesi, kaynak kitapları daha nitelikli hale getirmesi gerekir. Braille kaynaklar çok masraflı geliyorsa e-kitap olarak dini kaynaklar oluşturması gerekir." "C" (Kadın,32)

"Diyanet TV'de işaret dili ile yayım yetersiz bence. Dini programları izlerken ne dediklerini anlamakta zorlanıyorum. Ağzlarını takip etmeye çalışarak anlamaya çalışıyorum. Aynı şekilde internet ortamında ve sosyal medyada da sıkıntılar var. En azından dini programlar alt yazılı yayınlanabilir. Radyo dinlemem pek. Basılı yayınlarda sıkıntım yok. Fakat basılı ve görsel medyada aşırı bilgi kirliliği mevcut. Herkes kendine göre bir şeyler konuşuyor. Kime inanacağımı şaşırırım." "M" (Erkek,55)

Katılımcılarımızın görüşlerinden hareketle, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın basılı, görsel ve işitsel medyada

engellilere yönelik yayınlarının yetersiz olduğu, engellilerin bu alandaki beklentilerinden uzak olduğu, nitelikli yayınlarının ve nitelikli din görevlilerinin olmadığı görülmektedir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dini yayınlarına ve kurumun kendisine bir güven probleminin olduğu da dikkat çekicidir.

Kamu kurum ve kuruluşlarının ve STK'ların son yıllarda engelliler üzerine yaptığı çalışmalar gelişme gösterse de yapılan çalışmalar henüz istenilen seviyede değildir. Bu anlamda DİB, müftülükler vb. kurumların engellilerin din hizmetlerine sağlıklı bir şekilde ulaşabilmeleri için yaptıkları çalışmalar da takdir edilmelidir. Ancak bu alanda yapılan çalışmalar da yetersizdir ve engellilerin din hizmetlerine erişimlerini sağlamaktan uzaktır. Bu da bu alanda haklı olarak engellilerimizin kamu kurum ve kuruluşlarından beklentilerini gündeme getirmektedir.

"Öncelikle bu makamlardaki insanların engelliler konusunda eğitilmesini istiyorum. Bu kurumların başlarında bulunan insanlar empati yapmalılar. Görev yaptıkları bölgelerdeki engelli bireylerle belirli günlerde toplantı yapıp, onların ihtiyaçlarını belirleyebilirler. Onların sorunlarını bu şekilde çözmeye çalışabilirler." "Ş" (Kadın,31)

"Engelli kadroları genişletilmeli. İşçi ve memur alımlarında öncelik engellilere verilmeli. Engellilere yönelik kadrolu alımlar yaygınlaştırılmalı. Böylece sözleşmeli arkadaşlarımızın gelecek kaygısı giderilebilir. İzin konusunda, çalışma yeri konusunda engellilere kolaylık sağlanmalı. KYK yurtlarında engelli bireylerin çocuklarına öncelik sağlanmalı. Devlet engelli bireylerin çocuklarına geri ödemesiz burslar vermeli. TOKİ engellilere yönelik düşük aylık ödemeli konutlar yapmalı. Devlet dairelerinde namaz kılmak için mescit yapılmalı." "S" (Erkek, 49)

"Engelliler ve insanların bilinçlenmesini sağlayan programlar yapılmalı. Ulaşım noktasındaki sıkıntılarımız çözüme kavuşturulmalı. Biz sadece 3 Aralık, 10-16 Mayıs tarihlerinde değil her gün hatırlanmalıyız." "R" (Erkek,54)

"Devlet dairelerinde engellilere yönelik mescitler yapılmalı. Cuma günleri tatil edilmeli. Ramazan ayında engellilerin daha kısa süreli mesai yapmaları sağlanmalı. Üniversitelerde engelli bireylere yönelik kontenjanlar açılmalı ve engelli bireylerin üniversite mezunu olması yaygınlaştırılmalı. Üniversitelerde engellilere yönelik ve engellilere eğitim verecek nitelikli eleman yetiştirmeye yönelik fakülte ve bölümler açılmalı." "M" (Erkek,40)

"Öncelikle engellilerin camilere ulaşabilmeleri için camilere kadar engelli yolları yapılmalı. Kaldırımların ortalarındaki elektrik direkleri, levhalar, tabelalar, ağaçlar daha uygun yerlere kaldırılmalı. Televizyonlardaki dini programlara

devlet el atmalı. Devletin kontrolünde dini yayımlar yapılmalı.” “H” (Erkek,58)

“Devlet biz engellilere evde din hizmeti vermeli. Müftülüklerdeki din görevlileri belirli zamanlarda engellilerin evlerine gidip dini konularda bilgilendirmeler yapmalı.” “İ” (Erkek,57)

“Din eğitiminde öğreticiler nitelikli yetiştirilmeli. İletişim konusunda biz engellilerin dilinden anlayan eğiticiler yetişmeli. İşaret dilini bilen, Braille yazıyı bilen dini eğitimcilerin sayısı artırılmalı. Yaz Kur’an Kurslarında engellilere yönelik düzenlemeler yapılmalı. Bayan erkek ayrı olmak üzere haftanın bir veya birkaç günü engelliler evlerinden alınıp engellilere yönelik eğitim veren Kur’an Kurslarında Kur’an eğitimi verilmeli.TV., internet ve sosyal medyada alt yazılı, işaret diliyle yapılan yayımlar yaygınlaştırılmalı. Dini yayınlardaki bilgi kirliliğinin önüne geçilmeli.” “M” (Erkek,37)

Araştırmamıza katılan engelli bireylerin kamu kurum ve kuruluşlarından, basılı, görsel ve işitsel medyada kendilerine yönelik nitelikli yayınların artırılmasını, bir gün değil de her gün hatırlanmaları gerektiğini, kendileri hakkında yetkililerin empati yapmalarını, medyadaki dini içerikli programlardaki bilgi kirliliğinin giderilmesini, ibadet merkezlerine erişimlerinin önündeki engellerin kaldırılmasını, Braille yazı, alt yazı, işaret diliyle dini programlar yapılmasını, devletin işçi, memur, KYK yurdu gibi imkanlarında öncelik hakkı ve evde dini hizmet vb. isteklerinin olduğu görülmektedir. Çağımızın teknolojik imkanları düşünüldüğünde engelli bireylerimizin isteklerinin karşılanabilir ve makul talepler olduğu görülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Yeterli ve etkili kullanıldığında dinin insanlara sunduğu imkânlar, bireyi, içinde bulunduğu stresli durumdan kurtarmada ve bunalımlardan korumada koruyuculuk görevi sağlar. Bu bağlamda engelli bireyin, içinde bulunduğu olumsuzluklardan çıkmada, dine bağlanma ve dine sarılma, önemli bir çıkış yolu olarak görülmektedir. İnsanı hem beden hem de ruhen bir bütün olarak değerlendiren İslam, engelli bireylere sağladığı imkânlar ve hayatlarına getirdiği pozitif bakış açısıyla, onların olayları olumlu değerlendirmesinde etkili olmaktadır. İslam, engellilere kolaylık olsun mantığı ve anlayışıyla ibadetlerden uzaklaşmaları ve sosyal hayattan dışlanmalarına sebep olacak muafiyetler sağlamaktan ziyade, ibadetlerini sağlıklı bir şekilde imkânlar ölçüsünde yapmaları için rehberlik etmiştir.

Bedensel engelli bireyler yaşamlarını sağlıklı insanlar gibi kolaylıkla sürdürememekte, çoğunlukla günlük hayat aktivitelerini, kamusal alandaki ihtiyaçlarını bağımsız olarak yapamamakta, diğer bireylerin yardımına ihtiyaç duymaktadırlar. Diğer engelsiz bireyler gibi birçok konuda benzer standartlarda hizmet alma veya hizmetten yararlanma imkânlarına sahip değildirler. Bu alanlardan birisi de din eğitimiyle ilgili bilgileri öğrenme, dinî pratikleri yapabilmek imkânının sağlanmasıyla ilgili olan kısımdır. Bu durum; din eğitimindeki imkân, yöntem ve etkinliklerin yetersizliği, dini mekanlara ulaşımında yaşanan sıkıntılar, fiziki koşullardaki eksiklikler vb. durumlardan kaynaklanabilmektedir. Günümüzde camilerimizin çoğunda engelli rampaları ve engelli asansörlerinin olmayışı, cami lavabolarının engellilerin kullanımı için uygun olmaması, özellikle ortopedik engellilerin abdest alma yerlerindeki çeşmelere ulaşamamaları, Kur’an Kurslarının engelliler açısından fiziki koşullarının ve iç donanımlarının yetersiz olması, Kur’an Kursu öğreticilerinin ve imamların çoğunun işaret dilini bilmemesi ve engellilere Kur’an öğretecek nitelikten yoksun olmaları, basılı, görsel ve işitsel medyada işaret dili, alt yazı gibi engellilere yönelik dini yayınların yetersizliği, Braille alfabesiyle yazılmış, Kur’an-ı Kerim ve dini yayınların eksikliği, Camilere ve Kur’an Kurslarına ulaşımında yollardaki ve kaldırımlardaki engeller, Hac ve Umre gibi ibadetlerde Diyanet İşleri Başkanlığının engellilere yönelik program eksikliği, engellilere hizmet verecek kalifiye eleman yetersizliği gibi pek çok örnek engellilerin din hizmetlerine ulaşımında yaşadığı sıkıntılardır.

Son yıllarda STK’lar, belediyeler, valilikler, kaymakamlıklar vb. kurumlarca engelli bireylerimizin toplumsal ve bireysel sorunlarına çözümler üretilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı, müftülükler vb. kurumlar da engelli bireylerimizin dini hizmetlerine yönelik çalışmalarda bulunmakta, engelli bireylerin sağlıklı bir şekilde din hizmetlerinden yararlanabilmesi için çaba sarf etmektedir. Günümüzde, engelli bireylerimiz için yapılan bu çalışmaların önemi büyük olsa da bu çalışmalar, henüz istenilen seviyeye ulaşamamıştır. Yapılan çalışmalar yetersiz kalmaktadır. Engelli bireylerin sağlıklı bir şekilde din hizmetlerine ulaşımında sorunlar yaşanmaya devam etmektedir. Toplu yapılan ibadetler, engelli bireylerin toplumla bütünleşmesi açısından da önemlidir. Engelli bireylerin ibadetlerle ilgili bilgilerinin, ibadet mekanlarına giderken ve ibadet mekânlarında

karşılaşmış oldukları sorunların çözülmesi, engelli bireylerin huzuru, mutluluğu ve toplumsal entegrasyon açısından önemlidir. Toplumun bir parçası olan engelli bireyler için din eğitimi hizmetlerinin olması, onların toplumla bütünleşmesi ve ruh dünyaları açısından önem teşkil etmektedir.

1-Engellilerin din eğitimi hizmeti almasını kolaylaştırıcı planlama ve düzenlemelerin yapılması gerekmektedir. Engellilere yönelik dini eğitim ortamlarının hazırlanması ve hangi özür grubuna hangi yöntem ve metodun uygulanması gerektiği belirlenmelidir.

2-Camilerin engellilere sadece fiziksel olarak uygun hâle getirilmesiyle yetinilmemesi, ibadetlerini yapabilmeleri ve din eğitimi konularına ait özel eğitimlerine de önem verilmesi gerekmektedir.

3-Engelli vatandaşlarımızın ibadet ve din eğitimi konusundaki ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için camilerdeki din görevlilerinin de özel eğitime tabi tutulması, buna yönelik seminer çalışmalarının yapılması önem arz etmekte ve konunun ivedilikle çözümlenmesi gerekmektedir.

4-Son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığının, engellilerin sağlıklı bir şekilde din hizmetlerine erişimlerine yönelik camilere, Kur'an Kurslarına ulaşmaları; televizyon, bilgisayar, tablet, akıllı telefon, internet, sosyal medya vb. basılı, görsel ve işitsel medyada engellilere yönelik dini yayınlar konusunda başlatmış olduğu çalışmalar olsa da bu çalışmalar olumlu fakat yetersizdir. Bu çalışmaların niceliksel ve niteliksel olarak artması gerekmektedir.

Kaynakça

- [1]Akbolat,A.,(2016), 'I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu', Mizanü'l-Hak İslami İlimler Dergisi, Sayı 2,s.135-142.
- [2]Aslanoğlu,M.,(2004), 'Otistik, Zihinsel, İşitme, Görme ve Bedensel Engelli Çocuğu Bulunan Ebeveynlerin Aile İçi İlişkilerinin İncelenmesi',Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- [3]Bezmez, D., Yardımcı, S. ve Şentürk, Y. (der.), (2011), Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları:17
- [4]Bucuka, Y,(2017), "Dini Sosyalleşme Ve Sosyal Dışlanma Ekseninde Engellilik(Bingöl İli Örneği)", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum.
- [5]Burcu, E.,(2015), Engellilik Sosyolojisi, Ankara, Anı Yayınları:167.

[6]Cillo,D.,(2009), 'Avrupa Birliği Giriş Sürecinde Engellilerin Eğitimi Ve İstihdamı', Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Halk Eğitimi Programı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

[7]Coşkun,D.,(2013),Fiziksel Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerde Bakım Yükünün ve Aile İşlevlerinin Değerlendirilmesi,T.C.Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Çocuk Sağlığı Ve Hastalıkları Hemşireliği Anabilim Dalı,Yüksek Lisans Tezi,Erzurum.

[8]Çetinkaya, A., Özmen, D.,(2012), Engelli Çocuğa Sahip Ailelerin Yaşadığı Sorunlar, Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi 28 (3) : 35-49

[9]Çumurcu B.E., Karlıdağ R, Almış BH., (2012), 'Fiziksel Engellilerde Cinsellik', Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry 2012; 4(1):84-98.

[10]Dağcı,T.,(2010), 'Kırsal Kesimde Görev Yapan Din Görevlilerinin Sorunları -Akşehir, Ilgın Ve Doğanhisar Örneği', Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya.

[11]Gündoğdu,Y.,(2014), 'Ağır Düzeyde Ortopedik Engelli Bireylere Evde Bakım Hizmeti Sunan Bakıcıların Sorunları Ve Dini Değerlerinin Bakım Hizmeti Sunumundaki Katkısı' Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Rize.

[12]Karaca, F., (2010), 'Din Psikolojisi', Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık Yayınları:6.

[13]Karakaş,N.,(2011), 'Emekli Din Görevlilerinin, Cami Hizmetleri ve Görevlilerine Bakışı(Eskişehir İli Örneği)'Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Isparta.

[14]Karaman,H.,Bardakoğlu A.ve Apaydın Y., (Redaktör), (2006), İlmihal I. Cilt (İman ve İbadetler), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

[15]Katar, M.,(2017), 'Hıristiyanlığa Kadar Roma'da Din', Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Eskiçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, Elazığ.

[16]Kılıçarslan,N.,(2013), 'Engellilerde Sosyalleşme Ve İletişim Bağlamında İbadet Alanlarının Ulaşılabilirliği: Hacı Hasan Camii Modeli Örneği' Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Eskişehir.

- [17]Kırlioğlu,H.İ.,(2015),Zihinsel Engellilere Yönelik Durumun Ve Hizmetlerin Uzman Görüşleri Perspektifinde Değerlendirilmesi, T.C. Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- [18]Mardin,Ş.,(1982), 'Din ve İdeoloji', İletişim yayınları,Ankara:24.
- MEB,(2018), 8.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitabı,MEB Yayınları,Ankara.
- [19]Naimi,N.M.,(2018), 'Din Ve Terör (Din Ve Terör İlişkisinin Din Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi-Taliban Örneği), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Doktora Tezi, Konya.
- [20]Özdemir,S.,(2016) 'Engelliler ve Din', C Planı Yayınevi.
- Özdemir,S.ve Başkonak,M.,(2018), 'Özel Eğitimde Din Eğitimi',Ankara,Grafiker Yayınları.
- [21]Özer,D.S., (2005), 'Engelliler İçin Beden Eğitimi ve Spor', Nobel Yayın Dağıtım Ltd. Şti., İstanbul: 11-21, 69-75.
- [22]Pak,S.S.,(2010), 'Din Hizmeti Sunan Kadınların Çalışma Hayatındaki Konumu:Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği' Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.
- [23]Peker,H.,(2000), 'Din Psikolojisi', Çamlıca Yayınları,İstanbul:71.
- [24]Samav Cantürk,F.D.,(2017), 'Ötelenmiş Hayatlar: Engelliye Bakan Kadın Olmak', Toplum ve Demokrasi, 11 (24), Temmuz-Aralık,Burdur: s.127-139.
- [25]T.C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı,(2008), 'Özürlüler kanunu ve ilgili mevzuat' (3. baskı), Ankara,T.C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı Yayınları:34.
- [26]Uslu,A., (2008), 'Kentsel Tasarımda Engelli Dostu Belediye Yaklaşımı' Ufkun Ötesi Bilim Dergisi, Sayı 1, Ocak 2008.
- [27]Ustabaşı,N.K.,(2015), 'Cezaevlerinde Yürütülen Din Hizmetlerinin Mahkumlar Üzerindeki Psiko-Sosyal Etkisi: Çanakkale Cezaevleri Örneği' Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale.
- [28]Yıldırım, A., Şimşek, H. (2016), 'Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri', Ankara, Seçkin Yayınları.



Babür dönemi Bengal’inde Tarikat Şeyhleri ve İslamlaşmadaki Sosyo-Kültürel Rollerini (1526-1858)*

Wahyuddin Halim
Çev. Burak Muhsin Akın
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Uluslararası Osmanlı Çalışmaları, İstanbul, Türkiye
bmuhsinakin@gmail.com

Çeviri Makale

Geliş Tarihi: 22.03.2019

Kabul Tarihi: 02.04.2020

Öz

İslam'ın Ortaçağ döneminde Hindistan alt kıtası, özellikle günümüz Bangladeş'i üzerindeki en gözlenebilir etkilerinden biri, tasavvufun manevi ve insani öğretileridir. Esasen Eaton'ın The Rise of Islam in Bengal Frontier 1204-1760 (1993) kitabının eleştirel bir şekilde ele alınmasına dayanan bu makale; tarikat şeyhlerinin Babür İmparatorluğu (1526-1858) döneminde, Bengal halkının İslâma girmesindeki sosyo-kültürel ve dini rollerinin tasvirine çalışmaktadır. Sufilerin ihtidaya teşebbüsleri, yerel Hindu veya Budist hükümdarlar tarafından sürdürülen gayet düşmanca bir ortamda başlamıştır. Ancak bu tarikat şeyhleri veya pirlere, yeni dinin sevgi, kardeşlik ve eşitlik gibi mühim öğretilerini tebliğ ederek yerel halkın çoğunu ihtida ettirmeye muvaffak olabilmişlerdir. Bahis konusu dönemde tasavvufi tebliğin, Bengallilerin ihtidalarında başarıya ulaştırılan diğer amiller yanında; bu pirlere yenilmez özveri ve müstesna dindarlıklarına ilaveten, Bengal halkı arasında; onların inkâr edilemez kerametler gösterebileceklerine dair müşterek inanç da vardı.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Bengal, İslam, İhtida, Sosyo-kültürel Roller

The Sufi Sheikhs and their Socio-cultural Roles in the Islamization of Bengal during the Mughal Period (1526-1858)

Wahyuddin Halim
Transl. Burak Muhsin Akın
İstanbul Medeniyet University, International Ottoman Studies, Istanbul, Turkey
bmuhsinakin@gmail.com

Translation

Arrival Date: 22.03.2019

Acceptance Date: 02.04.2020

Abstract

One of the most observable influences of Islam on the Indian-subcontinent, especially in today's Bangladesh, is the spiritual and humane teaching of Sufism during the medieval period. Based primarily on a critical elaboration of Eaton's The Rise of Islam in Bengal Frontier 1204-1760 (1993), this article attempts to describe the socio-cultural and religious role of the Sufi sheikhs in the conversion to Islam of the Bengali people during the period of Mughal Empire (1526-1858). The earliest Sufis attempted at Islamic conversion began in the very hostile environment maintained by the local Hindu or Buddhist rulers. However, these Sufis sheikhs or pirs were able to convert most of the local population to Islam by preaching about the great teachings of the new religion about love, brotherhood, and equality. Among other success factors in the Sufi mission in Islamic conversion of the Bengali during the period under discussion were their unconquerable dedication and exceptional piety as well as the common belief among the Bengali people that these pirs could perform incontestable miracles.

Keywords: Sufi, Bengal, Islam, Conversion, Socio-cultural Roles

* Wahyuddin Halim (İslam İlahiyatı ve Felsefesi Fakültesi, Makasar Alaaddin Devlet İslam Üniversitesi, Endenezya, wahyuddin.halim@uin-alauddin.ac.id) tarafından "The Sufi Sheikhs and their Socio-Cultural Roles in the Islamization of Bengal during the Mughal Period (1526-1858)", başlığıyla JICSA Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia, c. 7, s. 2 (2018), sf. 175-194' de bu makalenin orijinali neşredilmiştir.

Giriş

İslam'ın Arabistan dışındaki pek çok farklı bölgeye nasıl yayıldığı ve bu vazifeyi hangi failin icra ettiği soruları, İslam tarihi araştırmacıları arasında her zaman büyük ilgi görmüştür.¹ Eaton'ın bakış açısına göre, İslam'ın Bengal'de yayılması istisnai bir durumdur. Bu, Hindistan'ın bölünmeden evvelki iç bölgeleri arasında, yalnızca Bengal'de, egemen sınıfın dini olarak İslam'ın "yerli halkın" çoğunluğu tarafından kabul edildiği gerçeği dolayısıyladır. Hatta Eaton, 19. yüzyılın sonunda Bengallilerin, "Araplardan sonra dünyanın en büyük ikinci Müslüman etnik nüfusunu oluşturduğunu" ifade eder.² Dahası, İslam'a giren insan sayısı söz konusu olduğunda, T. Arnold, Bengal'de "Hindistan'daki Müslüman davetçilerinin en büyük başarılarını elde etmiş olduklarını" belirtir.³ Clinton Bennett ve Charles M. Ramsey'in tetkiklerinde "tasavvufun el izinin" Güney Asya'da, Müslüman dünyanın diğer bölgelerine göre daha görünür olduğunu söylemeleri dikkate şayandır. Güney Asya, günümüz standartlarında dahi, ekseriya, dünyanın ikinci en büyük Müslüman nüfusunun yaşadığı bölge olarak kaydedilmektedir.⁴ Bu makalenin mütevazı amacı; Bengal'de, özellikle de Babür Döneminde (1526-1858) gerçekleşen bu müstesna İslama giriş fenomenini incelemektir. Makalenin cevaplayacağı sorular, bu olağanüstü ihtidaya katkıda bulunan müessirlerin neler olduğu ve sufilerin (veya pirlere veya evliyalara) bu sosyokültürel ve dini süreçte oynadıkları rollerdir.

Hint Alt Kıtasında İslam'ın Yayılması Üzerine Bazı Teoriler

Tarihçiler tarafından İslam'ın yayılması hususunda çeşitli teoriler geliştirilmiştir.⁵ Ancak Eaton'a göre,

Hindistan'daki İslam'ın inkişafı bağlamında, süreci açıklamak için sıklıkla benimsenen dört temel muhakeme tarzı vardır.⁶ İlk teori, Eaton'ın adlandırdığı gibi, İslamlaşmayı, kapsamlı bir göç veya göç nedeniyle, inançtan ziyade insanların yayılma süreci olarak gören "göç teorisi"dir. Sonraki ve en büyük ölçüde tutulan teori, özellikle, on dokuz ve yirminci yüzyıllar boyunca bazı Oryantalistlerce, yedinci yüzyıl Arabistan'ında İslam'ın ortaya çıkışını açıklamak için savunulandır. Bu teoriye göre İslam kılıçla yayılmıştır. Bu teori, Hindistan'da ve başka yerlerde İslam'ın yayılmasında askeri gücün rolü üzerinde durmaktadır. Üçüncü teori, sosyo-ekonomik amillerin; yani sosyal gelişim veya prestij arzusunun modern öncesi dönemde Hintlilerin İslam'a ihtidalarının nedenleri olduğunu öne sürmektedir. Eaton'a göre son teori ise, İngiliz etnograf ve tarihçileri tarafından türetilen; Eaton'ın deyişiyle, "sosyal kurtuluş dini" tezidir. Bu teoride alt kastlardan olup Brahman kastları tarafından ezilmiş Hindu Hindistan halkının; İslam'ın sosyal eşitliğin özgürleştirici mesajını taşıması sebebiyle ihtida etmeleridir.⁷ Örneğin, İslam tebliği çalışmalarının erken döneminde *The Preaching of Islam* kitabı bir klasik olan T. W. Arnold, bu teoriyi Hindistan münasebetiyle kabul etmektedir: "Hindistan'da İslam'ın gerçek gücünü oluşturan ve Hinduizm'den bu kadar çok mühtedi kazanmasını sağlayan şey, sınıf önyargılarının mevcut olmamasıdır."⁸

Eaton bu teorileri çürütmek için birtakım ikna edici argüman sunmaktadır. Bu teorilerden hiçbirinin; alt kıtadaki en erken tarihsel varlığında, Hint ve Bengal nüfusunun İslam'a muazzam ihtidasının gerçek mahiyetini tek başına doğru bir şekilde

¹ Bunun için, örneğin şu eserdeki derlenmiş makalelere bakılabilir: N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam* (New York: Holmes & Meyer, 1979). Konuyla ilgili kapsamlı fakat ilahiyat zaviyesinden bir izahat A. Ezzati tarafından verilmektedir: *The Spread of Islam: the Contributing Factors* (London: Islamic College for Advanced Study Press, 2002).

² Richard M. Eaton, *The Rise of Islam in Bengal Frontier 1204-1760* (Berkeley: University of California Press, 1993), s. xxii (bundan sonra *Rise of Islam* şeklinde anılacaktır). Vurgular sonradan eklenmiştir. Ancak Eaton'ın Bengal tarım sınırlarında İslam'ın yayılmasının istisnai mahiyeti hakkındaki yargısının, daha geniş bağlamda; İslam'ın diğer yerlerde, mesela Endonezya/Malay dünyası; özellikle yerli halkın büyük çoğunluğunun ihtidadan evvel başlıca Hindu, Budist veya animist olduğu Batı Cava'nın İslamı barışçıl bir şekilde benimsemesi düşünüldüğünde, yalnızca buraya özgü olmadığı belirtilebilir. Bunun için mesela bakınız: Sartono Kartodirjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course and Sequel* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966) ve M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java" in N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam* (New York: Holmes & Meyer, 1979), s. 100-28.

³ T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (London: Constable & Company Ltd., 1913), s. 277.

⁴ Clinton Bennett, "Introduction: South Asian Sufis – Continuity, Complexity and Change", in Clinton Bennett ve Charles M. Ramsey, (ed.), *South Asian Sufis: Devotion, Deviation, and Destiny* (London: Bloomsbury, 2012).

⁵ Bakınız Ezzati, *The Spread of Islam*, Bölüm 2'de İslam'ın yayılmasına katkıda bulunan şu on üç ana amilden bahseder: dini, dini liderlik, entelektüel, değerlerle ilgili ve ahlaki, kültürel, insani, siyasi, sosyal ve sosyo-politik, iktisadi, göç ve göçmenlik, eğitim, medeniyet ve İslam dinamizmi ve dirençliliği.

⁶ Ezzati, *The Spread of Islam*, s. 113.

⁷ Ezzati, *The Spread of Islam*, s. 113-6. Ayrıca bakınız Murray T. Titus'un *Islam in India and Pakistan: A Religious History of Islam in India and Pakistan* (Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House, 1959) kitabında; tüm bu teoriler ilaveten Hindistan ve Bengal'deki İslami nüfuzun doğasını açıklamak için de kullanılmıştır. Özellikle 2. ve 3. Bölümlere bakınız.

⁸ Arnold, *The Preaching of Islam*, s. 291.

açıklayamayacağını iddia ediyor. Eaton şunu iddia ediyor: "... Yukarıda tartışılan teorilerden herhangi birinin çok az sayıdaki savunucusu... teorilerini orijinal kanıtlara dayandırmıştır. Tam olarak İslam'ın ne zaman ve nerede ilk kez umumi bir din haline geldiğini belirlemeye de çalışmamışlardır".⁹ Bengal bağlamında İslam, nüfusunun büyük bir kitlesini oluşturan köylüler topluluğunun dini haline gelmiştir. Ayrıca Eaton, İslam'a umumi ihtida hususunda net bir açıklamanın ancak "Bengalli Müslüman köylü topluluğunun ne zaman ve nerede ortaya çıktığı" sorusunu mümkün olduğunca kesin bir şekilde ortaya koyduğumuzda yapılabileceğini ileri sürmektedir.¹⁰ Görünüşe göre, Eaton'ın bu konudaki asıl ilgisini çeken şey, Bengalli köylü topluluğunun, özellikle Bengal'in doğu kesiminde İslam'ın yükselişinde, analiz konusu olarak önemli rolüdür.

Eaton, Babür Dönemi'ndeki Doğu Bengal'in vafsinin dikkate değer olduğunu, çünkü zirai verimlilik ve nüfus artışının, dönemin Batı Bengal'ine göre çok daha fazla olduğunu belirtir. Bunun için önemli bir amil, zengin alüvyon bırakarak bölgedeki çeltik ekimini mümkün kılan Bengal'in büyük nehir sistemlerinin doğuya doğru uzun vadeli hareketleridir.¹¹ Bu nedenle, daha on altıncı yüzyılın sonlarında Doğu ve Güney Bengal o kadar üretim fazlası tahıl istihsal edebildi ki pirinç; ilk defa önemli bir ihracat mahsulü olarak ortaya çıkarak en az on beşinci yüzyılın sonlarından itibaren, Bengal'in ana ihracat malı olan pamuklu dokumaya iştirak etti.¹² Bengal'in zirai ürünündeki bu patlama ve sonrasında da imalatı, yalnızca bölgede Babür gücünün takviyesiyle değil, aynı zamanda Bengal'i dünya ekonomisine daha sıkı bağlayan kara ve deniz ticaretindeki artan faaliyetlerle de denk düşmüştür.

Kısacası, Eaton'ın açıkladığı gibi, on yedinci yüzyılın Doğu Bengal'inde pirinç üretiminin patlaması için çeşitli doğal, siyasi ve ekonomik faktörler vardır: Bengal nehirlerinin doğuya doğru hareketi ve dolayısıyla aktif bir delta (1), bölgenin Babür Hindistan'ıyla siyasi ve ticari entegrasyonu (2) ve yerelde üretilen tekstillere yapılan ödeme dolayısıyla

dışarıdan kaynaklı gümüş akını ile para arzındaki büyüme (3). Bu yazı bağlamında dikkat edilmesi gereken daha önemli husus ise; Bengal'deki pirinç patlamasının hem zaman (on altıncı yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyılın başları arasında) hem de mekân olarak (Doğu deltası) Müslüman köylü sınıfının yükselişi ile rastlaşmasıdır.¹³ Burada ekonomik değişim ile dini dönüşüm arasındaki karşılıklı etkileşimi görüyoruz.

Kırsal alanla ilgili olarak Eaton, Bengal'in herhangi bir yerinde, bir Müslüman köylü nüfusunun muteber delillerinin ancak on altıncı yüzyılın sonlarından; özellikle de Babürlülerin Bengal'i fethi (1574) sonrasında gözlemlenebileceğini savunuyor. Diğer bir deyişle, kırsal nüfus içinde İslamlaşma bu fetih sonrasına kadar görünür olmamıştır.¹⁴ Eaton için Bengal'in kırsal halkı içinde, en mühim ihtida vakasının Babür idaresinde gerçekleşmesi bir paradokstur. Çünkü muhafazakâr 'ulama'nın hükümdarların "ihtida" vazifesi üzerindeki ısrarlarına rağmen; Babürlüler; Bengallileri ihtida ettirme hususunda ilgi ya da alakalarının bulunmaması; bunun yerine "toprağın üretim fazlası varlığını imkanları nisbetinde çıkararak" zirai verimliliği artırma konusundaki politikalara ehemmiyet vermeleriyle tanınırlar.¹⁵ Bu gerçeğe kani olan Eaton, bahis konusu paradoksun cevabını bulmak için Bengal'deki Babür dönemi üzerine yaptığı araştırmaya odaklanmaktadır.

Bengal'deki İslam ile ilgili tüm tarihsel açıklamalar; on üçüncü yüzyılda İslam'ın, deltanın Türk fatihlerinin hükümdarlık ruhuyla bütünleşik olduğunu ve en azından şehirlerde böyle bir birlikteliğin; özellikle de on dördüncü yüzyılın başlarından itibaren, Hindistan'daki en baskın tarikat olan Çiştî tarikatî şeyhleri tarafından muhafaza edilmesi dolayısıyla birkaç yüzyıl boyunca devam ettiğini kaydediyor.¹⁶ Daha sonraki bir dönemde Babür fethi; seçkin eşraf Müslüman sınıfının (yani deltanın batısındaki Türk-İranî göçmenlerin) ya da bunların idareciler, askerler, sufiler, olarak nitelendirilen ve çoğu özellikle Babür emperyalizminin dünyevi görüşlerine tâbi nesillerinin

⁹ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 131.

¹⁰ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 131.

¹¹ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 194.

¹² Eaton, *The Rise of Islam*, s. 201.

¹³ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 207.

¹⁴ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 132-3.

¹⁵ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 134.

¹⁶ M. Eaton, "Who are Bengal Muslims? Conversion and Islamization in Bengal" içinde Rafiuddin Ahmed (ed.), *Understanding the Bengal*

Muslims: Interpretative Essays (New Delhi: Oxford University Press, 2001), s. 43 (bundan böyle şu şekilde zikredilecektir: "Who are Bengal Muslims"). Ayrıca bakınız; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, cilt. 1 (Yeni Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher, 1978), s. 256f. Güney Asya'daki Çiştîye tarikatî için örneğin, bakınız; Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (Albany: State University of New York Press, 1992).

ortaya çıkmasına zemin hazırladı. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, büyük ölçüde Doğu Bengal'deki zirai ve demografik büyümenin istisnai seviyeleri sayesinde, ağırlıklı olarak şehirli *eşraf* tarafından yürütülen deltadaki İslam medeniyetini geliştirme vazifesi, artık, doğu sınırının köylü çiftçilerine geçmiştir. Gözlemlenmesi ilginç olan vakıa, zikredilen sonraki zümrenin, İslam'ı zirai dünya görüşleri içinde özümsemeye oldukça başarılı olmalarıdır.¹⁷

Babür döneminde Bengal'in zirai ve siyasi sınırları yekvücut hale gelmesi dolayısıyla Eaton, bu sürecin mümkün olduğunu kaydeder.¹⁸ Sylhet'ten Chittagong'a kadar hükümet; arazide yerleşik bağımlı devletler arasındaki otoritesini güçlendirme siyasi hedefiyle; tarıma elverişli arazi alanlarını genişletme iktisadi hedeflerini birleştirdi. Bu genişleme, çoğunlukla makbul *mollalara*, Mekke'den dönen hacılara, tebliğcilere, karizmatik *pirlere* ve vergisiz toprak arayan yerel kabile reislerine yapılan tahsisatlarla ormanlık iç bölgelerin zirai gelişimini teşvik ederek mümkün oldu.¹⁹ Genellikle Müslüman evliyalara olarak anılan bu "karizmatik öncüler", sık sık ormanları temizlemek ve cami veya türbelerin inşaatlarıyla vazifeleniyorlar ve buralar da, "İslami ideallerin tarım sınırı boyunca yayılması" için merkezler haline geliyorlardı.²⁰ Bu evliyaların (*pirlerin*) en rağbet görenleri arasında: Şeyh Celale'd-din Tebrizî (v. 1244), Mehr 'Ali, Şah Seyyid Nasre'd-din, Hünkar Şah 'Ali (erken Babür döneminde), Şah Celal Mücerred (v. 1346), Han Cihan (v. 1459) ve Pir 'Ömer Şah (on sekizinci yüzyıl) vardı.

Eaton'ın tahlilinde; zirai büyümeye eşlik eden bu yerleşimler, büyük şehirler olmasa da yine de Müslümanların otoritesi etrafında yeni topluluklar oluşturan yerleşimlerdi. Zamanla yerel topluluk bu insanlara hürmet etmeye başladı ve "İslam, arazinin iskân edilmesi ve şenlendirilmesi ve bu süreçle uyumlu aşkın bir gerçeklik kurmasına ilişkin olarak medeniyet inşa edici bir ideoloji olarak ortaya çıktı."²¹ Kısaca Eaton, İslami ideallerin tarım toplumunun sistemleriyle yayılmasındaki ana unsurları aşağıdaki muamelelerle açıklamaktadır: Şeyh'in karizmatik otoritesi ve teşkilat yeteneği (1), cami kurulması (2),

devlet kurumun desteği (3), şeyhin ormanlık arazileri müesseseye dönüştürmedeki müteşebbisliği (4) ve eski ormanlık arazilerin camiye desteklemeye devam edecek zenginlik üreten tarım cemaatlerine dönüştürülmesi (5).²²

Bu nedenle, on altıncı yüzyıldan itibaren karizmatik tarikat şeyh veya *pirlerinin* Bengalliler'in kolektif hafızalarında sağlam bir şekilde yer edindiği anlaşılabilir. Bu *pirlerin* otoriteleri üç önemli esasa dayandığı için hatırlarda yer tutuyorlardı: vahşi ve tehlikeli bir arazi olan ormanı tarıma elverişli hale getirme yetenekleri (1); muhteşem, güçlü bir alem olan tabiatüstü dünyayla olan bağları ve bununla azımsanmayacak sürekli bir nüfuz kullanabildiklerine inanılması (2); inşa ettikleri camilerle (ya da daha sonra *hangah*, tekke) birliktelikleri (3), ki bu; dolayısıyla İslam'da inancın kurumsallaşması anlamına gelmektedir.²³ Eaton'ın sözleriyle ifade edersek, İslam bu nedenle aktif deltada "arazinin iskân edilmesi ve şenlendirilmesi ve bu süreçle uyumlu aşkın bir gerçeklik kurmasına ilişkin olarak medeniyet inşa edici bir ideoloji olarak" ortaya çıktı.²⁴

Daha da önemlisi, bu teşekküllerin ekonomik ve dini etkisi altına giren yerel topluluklar için İslam; bir bütün olarak kabul edilmesi veya reddedilmesi gereken; yabancı veya kapalı, münhasır bir sistem olarak algılanmamaktadır. Eaton'a göre, dünya dinlerinin, kendine yeten ve iyi tanımlanmış sınırları olan, eksiksiz sistemler olduğu varsayımı; Bengal'in modern öncesi sınırları dâhilinde doğru değildir. Daha ziyade, Bengal hudutlarında, tipik olarak yerel insanüstü failerle özdeşleşen İslami insanüstü failerin; yavaş yavaş kendilerini dinamik olan yerel kozmolojilere aşıladığı akışkan bir bağlam gibi görünüyordu. Bu kadar uzun bir süre içerisinde meydana gelen bu "sızma" nedeniyle Eaton; hiç kimsenin belirli bir "ihtida" anını veya "insanların kendilerini geçmişle dramatik bir ayrım yaptıklarını sezdiği" herhangi bir anı belirleyemeyeceğine inanıyor.²⁵ Gerçek şu ki, Bengal'deki İslam, çok fazla yerel kültüre sahip bir

¹⁷ M. Eaton, "Who are Bengal Muslims?" s. 43.

¹⁸ Eaton şemasında, bu dönemde Bengal'in coğrafi, politik ve dini tabiatının anlaşılması için, üç çeşit hudut önermektedir: ekilebilir arazi ve ormanlık alanı ayıran iktisadi hudut, Babür idaresini Babürlü olmayan idareden ayıran siyasi hudut ve İslam ve gayr-i İslam'ı ayıran dini hudut. Bakınız. Eaton, İslam'ın Yükselişi, s. 265.

¹⁹ Eaton, "Who are Bengal Muslim", p. 43.

²⁰ Eaton, "Who are Bengal Muslim", p. 43. Ayrıca bkz. Eaton, The Rise of Islam, p. 207'a.

²¹ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 226.

²² Eaton, *The Rise of Islam*, s. 218.

²³ Eaton, *The Rise of Islam*, p. 218. Ayrıca bakınız; Abdul Karim, *Social History of the Muslim in Bengal* (Dhaka: Jatiya Sahitta Prakash, 2007).

²⁴ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 226.

²⁵ Eaton, "Who are Bengal Muslims?" s. 44.

karışımı temsil etmekte ve deltanın uzun vadeli zirai genişleme süreci ile derinden özdeşleşmektedir.²⁶

Bengallilerin İhtidalarında Sosyo-kültürel Amiller

Şu soru hala cevaplandırılmayı bekliyor: Özellikle incelenmekte olan dönemin Doğu Bengal'indeki *pirler* hakkında yukarıda tartışılan gerçekler ile, yerli halk arasında İslam'ın dikkat çekici inkişafı arasındaki ilişki nedir? Eaton'ın daha önce değinilen çalışmalarında belirttiği bazı önemli noktaları derinleştirerek, yukarıda tasvir edildiği gibi; on üçüncü yüzyıldan bu yana Bengal halkı arasındaki "ihtida" sürecinin yavaş, fakat belirgin ve kalıcı olmasını takviye eden en az üç ana müessir olduğunu savunmaktayım. Birincisi, bu süreçte, mecburiyet bir yana, herhangi bir icbar belirtisi dahi mevcut değil gibi görünmektedir. Bu bölgede umumi ihtidanın, Bengallilerin; deltanın batı veya kuzeybatısındaki İranî-Türk Müslümanlarla, en erken dönemdeki fetih ve askeri sefer karşılaşmaları sırasında gerçekleşmediği ortaya çıkmıştır. Bunun yerine ihtidanın kaydadeğer ölçüde vuku bulması; aksine, Bengallileri ihtida ettirmek bahsinde herhangi bir alaka göstermeyen bölgedeki erken Babür hükümlerinin sırasında gözlemlendi.

İhtida hususunda Babür sultanları arasındaki bu ilgi eksikliği, birçoğunun yöneliminin ihtidadansa, ahlaki eğitimden yana olan tasavvufi öğretilerden çok etkilenmiş oldukları gerçeğiyle açıklanabilir.²⁷ Riyazul İslam'ın Hint mutasavvıflarının davetçi rolüne atıfta bulunarak belirttiği gibi, bir mutasavvıfın herhangi bir kişiyi ihtida ettirmiş bir sicile sahip olması, nadir bir durumdur. Daha da çarpıcısı Riyazul; Hindistan'daki Çiştî şeyhlerinin hiçbirinin "bir Hindu'yu ihtida ettirmediğini" belirtmektedir.²⁸ Bu gerçek kuşkusuz, Bengalli Sufiler veya Bengal'de Babür himayesi altındaki şeyhler için de kullanılabilir. Buna ek olarak; deltadaki Saltanatları süresince Babürlülerin hareket tarzı, bölgedeki tarım sisteminin geliştirilmesinden fayda ve bol miktarda ürün elde edilmesine yönündeydi.

Birincisi ile epey ilişkili olan ikinci amil, bu evliya veya *pirlerin* Bengal'e yerleştikleri zaman icra ettikleri ilk

rolün İslami veya dini davet değil, sosyo-kültürel rol olmasıdır. Doğrusu öncelikli olarak; özelde deltadaki zirai sistemin gelişmesine ve genelde sosyo-kültürel gelişmeye katkılarında; aslını söylemek gerekir ise, liderlik ve karizmalarından dolayı tanınıp hürmet gördüler. Bununla birlikte, tam olarak bu rolleri nedeniyle; daha sonra farklı dini gelenekten yerli Bengallilerin gönüllerini kazanabilecekleri ve ihtida veya *pirlerin* manevi öğretimine bağlanmanın yalnızca bir zaman meselesi olacak raddede yakın ilişki kurabilecekleri açıktır. Başka bir deyişle, Bengal ziraî toplumu içinde "köylülük ve İslamlaşma el ele ilerlemiştir".²⁹

Bu süreç Nehemia Levitzion'ın, İslamlaşmanın "büyük ölçüde İslami bir ortamın meydana getirilmesi ve Müslüman müesseselerin gelişmesi sonucunda; on yıllar ve yüzyıllar boyunca inkişaf ederek olgunlaşmıştır" ifadesiyle sıhatlice tarif edilebilir.³⁰ Benzer şekilde Richard Bulliet, "İslam'a girme ile İslami toplum olarak adlandırılacak şeyin gelişmesi arasında doğrudan ve temelli bir ilişki vardır." iddiasındadır.³¹

Levitzion'un yukarıdaki "Müslüman müessese"; ya da Bulliet'in "İslam toplumu" olarak adlandırdığı şey; Bengal'in İslamlaşma sürecinin üçüncü amili olan caminin kurumsallaşmasını iyi bir şekilde tasvir edebilir. Görüldüğü gibi, *pirler*, Bengal'in erken İslam tarihinde cami kurulmasında baskın bir rol oynamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, Bengal'deki birçok kırsal alanda, cami (*Cum'a-ghar*) Müslümanlar arasında çok etkili bir sosyal teşekkül birimi haline gelmişti. İslami değerlerin yayılmasının barışçıl ve gönüllü bir şekilde gerçekleşebileceği bir kurum olarak caminin etkinliğini anlamak zor olmasa gerektir. Ayrıca, herhangi bir yerdeki Müslüman cemaatin camii; yalnızca kelimenin tam anlamıyla bir ibadet yeri olarak değil; aynı zamanda Müslümanların sosyal, kültürel, sanatsal ve hatta siyasi meselelerini ifade edebilecekleri bir kurum olarak da işlev görmektedir. Eaton'dan uzunca bir alıntı yapılırsa:

²⁶ Eaton, "Who are Bengal Muslims?" s. 44.

²⁷ Buna ek olarak, tasavvufun İslam ve diğer dini gelenekler arasındaki ayrımı müphemleştirme meylinde olması bilinen bir gerçektir; tasavvufun Sünni 'ulema' dan çok fazla muhalefet ve ithamla karşılaşmasının nedenlerinden biri de budur. Bunun için bakınız; Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-800* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), s. 233.

²⁸ Riazul Islam, *Sufism in South Asia: Impact on Fourteen-Century Muslim Society* (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 448.

²⁹ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 252. Ayrıca bakınız, Muhammad Enamul Haq. *A History of Sufism in Bengal*. (Dhaka: Asiatic Society of Bengal, 1975).

³⁰ Bakınız; Levitzion (ed.), *Conversion to Islam*, s. 9.

³¹ Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), s. 1. Ayrıca bakınız; *idem*, "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran" içinde, Levitzion (ed.), *Conversion to Islam*, s. 30-51.

Günümüz kırsal Bengal halkında caminin devam eden toplumsal önemi, 'ulema ve pirlar dini eşrafının- ve onların kurumsallaşmış biçimleri olan cami ve türbelerinin- ilk önce etrafında yeni köylü topluluklarının bütünleştiği otorite çekirdekleri olarak ortaya çıktığı ve bu tür toplulukların bunlara "tabi" olarak bilinmeleridir.³²

Gözlemini sonuçlandırırken Eaton şöyle yazar: Modern öncesi Bengal bağlamında, "Hindu"nun "ihtida"sından bahsetmek uygun görünmüyor. Bunun yerine, kültürel mukabili Allah inancının gelişmesi olan ve genişlemekte olan bir ziraat medeniyeti bulunur. Bu büyük hareket iç içe geçmiş birkaç süreçten oluşuyordu: yerleşimcilerin batı noktalarından doğuya doğru hareketi ve yerleşmeleri (a), hudut aşiret halklarının genişleyen tarım medeniyetine dahil edilmesi (b) ve yayılma veya tahullarla birlikte doğal nüfus artışı (c).³³

Eaton ayrıca şu sonuca varmaktadır:

Bu inkişaf süreci doğal, siyasi, iktisadi ve kültürel tesirleri birleştirdiğinden, Doğu Bengal'de; çeltik üretimine yönelik sosyo-ekonomik sistem ile, tarım yaşamına özel anlam katan dini ideoloji arasında dikkate değer bir ahenk buluyoruz. Bu, İslam'ın canlılığına şahitlik etmekte ve dünya dini olarak başarısının ipuçlarından da biri olmaktadır ki; Bengal'deki bağluları, yerel sosyokültürel gerçekleri din kaidelerine intibak ettirmede çok türeticilerdi.³⁴

Eaton'ın mutasavvıfların on üç ve on dördüncü yüzyıllar erken dönem Bengal sultanlığındaki sosyokültürel; ya da aslında zirai yaşamdaki rolünün ehemmiyeti; erken İslam tarihindeki tasavvuf hareketi ve devlet arasındaki ilişki hususunda oldukça özgün bir vakıayı ortaya koymaktadır. Birçok yerde sufilerin tesirlerini büyük ölçüde; ruhani dindarlıkları veya karizmaları veya insanlara keramet göstermeleri yoluyla pekiştirdikleri yaygın bir şekilde yorumlanmaktadır. Siyasi açıdan bakıldığında bu etki daha da inandırıcı hale gelir; çünkü hükümdarlar da dolayısıyla sufiler üzerinden halklarını kontrol altına almak ve rejimlerini halkın gözünde meşrulaştırmak için himaye uğraşısına girmeye kani olacaklardır. Mutasavvıfların Bengal'in Müslüman hayatındaki bu derece mühim rolleri, daha sonraki dönemlerde tarikatlerin tesis edilmesi yoluyla halen uygulanmaya

devam etmektedir.³⁵ Sufilerin Bangladeş'teki muasır katkısı, Bangladeş halkı içindeki dini ahenk ve şümülü güçlendirmesini kapsamaktadır.³⁶

Nihai Tespitler

Daha sonra Bangladeş ülkesi olacak nüfusun toplu ihtidası on üçüncü yüzyılda başladı ve yüzlerce yıl boyunca devam etti. Kast dışında kalmış veya herhangi bir nedenle dışlanmış Hinduların umumiyetle ferdi olarak Müslüman olmalarına rağmen; ihtida, genellikle, bireysel olmaktan ziyade kolektifti. İslam eşitlikçiliği, özellikle müsavat, kardeşlik ve sosyal adalet idealleri; çok sayıda Budist ve daha düşük kast Hindularının ihtidalarını sağlayan bir müessir olabilir. Ancak bilhassa, Bengal'deki pek çok ihtidanın müsebbibi; köylerde ve kasabalarda seyrüsefer eden, insanların vahşi ormanı tarım arazisine dönüştürmelerine yardımcı olan ve daha sonra aziz veya *pir* veya tarikat şeyhleri olarak telakki edilen evliyaların sosyo-kültürel rolü olmuştur.

Tarikat şeyhlerinin (*pirlerin*) Bengal de dahil olmak üzere Güney Asya ihtidalarında en önemli vazifeyi icra ettikleri söylenebilir. Çoğu Bangalli Müslüman, bir dereceye kadar tasavvufun etkisi altına girmektedir; ancak bu etki, umumiyetle resmi mensubiyetten ziyade sadece, zaman zaman olan başvurma veya ayinleri kapsamaktadır. Hem *fakirler* hem de *pirler* köy sahnesinde tanıdık figürlerdir ve bazı bölgelerde azizlerin türbeleri neredeyse camilerden daha fazladır. Bazı bölgelerde *fakir* ve *pir* ifadeleri birbirinin yerine kullanılmakla beraber, genel olarak; ilki seyyar bir evliyaya, ikincisi ise yerleşik bir *mürşide*; yani *fakirden* daha yüksek manevi seviyeye ulaşmış ve daha fazla takipçiye sahip olan evliyaya delalet eder.

Tarikat şeyhlerinin farklı inanç ve dini geleneklere sahip diğer insanlara karşı kapsayıcı yaklaşımları, mütevazı ve düşük profilli yaşam tarzları ile beraber, Bengal tarım toplumunu özümsemeye olan gönüllükleri; Bengal halkını cezbetmelerine ve birçok vakada resmen Müslüman olmaları gerekmemeyle birlikte, öğretilerini takip etmelerine imkân vermiştir. Eaton'dan son bir kez alıntı yapılacak olursa, geniş bir bağlamda; "Bengal'de İslam'ı sadece tarihsel olarak başarılı kılmakla kalmayıp aynı zamanda canlı bir sosyal realite yapan şey, her ikisini de dönüştürürken; toprağa ve onun halkının kültürüne uyum sağlama

³² Eaton, *The Rise of Islam*, s. 234.

³³ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 44.

³⁴ Eaton, *The Rise of Islam*, s. 44.

³⁵ Mesela bakınız, P. J. Bertocci, "A Sufi movement in Bangladesh: The Majibhandari Tariqa and its Followers" içinde *Contributions to Indian Sociology*, 40 (1), (2006), s. 1-28.

³⁶ Abdullah Al Masud, Md. Faruk Abdullah ve Md. Ruhul Amin, "The Contributions of Sufism in Promoting Religious Harmony in Bangladesh". *Journal of Usuluddin*, vol. 45(2), (2017): 105-121.

kabiliyeti olmuştur.”³⁷ Diğer bir önemli unsur ise, öğretim ve öğrenim işlemlerinin devamlılığını temin eden caminin kurulmasındaki rolleridir.

Kaynakça

- [1] Al-Ahsan, Abdullah. “Spread of Islam in pre-Mughal Bengal”. *Intellectual Discourse*. 1994.
- [2] Al Masud, Abdullah, Md. Faruk Abdullah ve Md. Ruhul Amin. “The Contributions of Sufism in Promoting Religious Harmony in Bangladesh”. *Journal of Usuluddin*, cilt. 45(2), 2017: 105-121.
- [3] Arnold, T.W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Londra: Constable & Company Ltd., 1913.
- [4] Bennett, Clinton. “Introduction: South Asian Sufis – Continuity, Complexity and Change”. içinde, Clinton Bennett ve Charles M. Ramsey, (ed), *South Asian Sufis: Devotion, Deviation, and Destiny*. Londra: Bloomsbury, 2012.
- [5] Bertocci, Peter J. “A Sufi movement in Bangladesh: The Maijbhandari tariqa and its followers”. *Contributions to Indian Sociology*. 40 (1), 2006: 1–28.
- [6] Buliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, YL: Harvard University Press, 1979.
- [7] Eaton, Richard M. “Who are Bengal Muslims? Conversion and Islamization in Bengal” içinde, Rafiuddin Ahmed (ed.), *Understanding the Bengal Muslims: Interpretative Essays*. Yeni Delhi: Oxford University Press, 2001.
- [8] _____. *The Rise of Islam in Bengal Frontier 1204-1760*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- [9] Ernst, Carl W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- [10] Ezzati, A. *The Spread of Islam: the Contributing Factors* (Londra: Islamic College for Advanced Study Press, 2002.
- [11] Haq, Muhammad Enamul. *A History of Sufism in Bengal*. Dhaka: Asiatic Society of Bengal, 1975.
- [12] Karim, Abdul. *Social History of the Muslim in Bengal*. Dhaka: Jatiya Sahitta Prakash, 2007.
- [13] Levtzion, N. (ed.), *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meyer, 1979.
- [14] Ricklefs, M.C. “Six Centuries of Islamization in Java” içinde, N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meyer, 1979.
- [15] Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India*, cilt. 1. Yeni Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher, 1978.
- [16] Titus, Murray T. içinde, *Islam in India and Pakistan: A Religious History of Islam in India and Pakistan*. Kalküta: Y.M.C.A. Publishing House, 1959.

³⁷ Eaton, The Rise of Islam, s. 315.

Tuhfetü'l-Mürsele'deki Bireysel-Aşkın Tasavvufi Değerlerin Sosyo-Ampirik Değere Göre Yeniden Uyumlanması*

Ihsan Sa'dudin

Jenderal Soedirman University, Purwokerto, Endonezya

sadudiinisan@gmail.com

Çev. Suveyda Yıldız

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı YL, İstanbul, Türkiye

suveyda.yldz@gmail.com

Çeviri Makale

Geliş Tarihi: 20.03.2020

Kabul Tarihi: 01.04.2020

Öz

Geçmişin kaydı niteliğindeki *Tuhfetü'l-Mürsele* el yazması erdemlerle doludur. Erdem arayışı arınma süreciniz boyunca kendinizi hazırlamak demektir. Tasavvuf, Allah'a ulaşmak için bir tasfiye safhasıdır. Allah ile buluşma ve bir olmanın bir sonucu olarak *salik* tarafından kazanılan manevi tecrübe (bireysel aşkın değerler) başkaları tarafından da hissedilmelidir. Manevi deneyimin aktarımı ampirik yaşamda (sosyo-ampirik değerler) İslam sevgisini öğrenmenin ve uygulamanın bir tezahürü olarak uygulanır. Böylece *rahmeten lil alemin* mefhumu tüm yaratılmışlar tarafından hissedilebilir. Belli bir mertebeye ulaşmak amellerde samimiyetin yanı sıra; kalb-i selim, akl-ı selim, akıl ve ortam gerektirir. Kişinin kendi benliğinin varlığını inkâr etme (nâsüt alemi) ve ilahi varlığını (lâhut alemi) Halık'ın yüceliğini kabul etmeye bir hazırlanma şekli olarak arındırma bilincidir. Salik tarafından uygulanması gereken ve yeryüzünde iyiliği hâkim kılmak için tüm insanlık tarafından anlaşılan arınma ilkesi budur. Bahsi geçen iyilik ırka, dine ve devlete bakmaz. Evrensel iyilik rahmeten lil alemin olan İslam'ın esasıdır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, El Yazması, Bireysel, Aşkın Erdemler, Sosyo-Ampirik Değerler

Giriş

İslam'ın özü, mensuplarına hem iç hem dış dünyalarında takvayı öğretmektir. Tasavvuf ilmi Müslümanlara takvayı öğretirken, İslami bilgide uzmanlık dindar bir hayat sürdürmeyi öğretir. Her iki disipline de Kuran ve Hadis kaynaklık eder, fakat ikisi arasında temel bir fark vardır. Şer'i ilimler hukuki dayanak olarak Kuran ve Hadisi anlamada akli ve mantığı kullanarak fıkhi tercih etme eğilimindedirler. Tasavvuf ilmi ise Kuran ve Hadisi uygularken zevk almayı öncelerler. (Alwan Khorı 2014:13). Böylece algılanan takvanın etkisi manevi dindarlık ve sosyal dindarlıktır. Manevi dindarlık Allah'a ibadet etmenin zevkini herhangi bir yorgunluk ve külfet, ibadet zorunluluğu olmaksızın giderek daha fazla hissedebilme (zevk) ile nitelendirilir. **İleri düzey dindarlık ise sosyal dindarlıktır;** sosyal yaşam düzeyinde bir sufi Allah'a yaklaşmak için yaşamı bir araç olarak yorumlayabilecektir. Diğer yaratılmışlara

karşı şeriatı ve erdemli fiiliyatı uygulayarak Hakk'ın özüne ulaşır.

Bu durumda, sufinin yolculuğu, kendisini yadsımış ve Tanrı'nın varlığını kabul etmişse, ya ittihad (birlik), hulul (cisimleşme), vahdet'ül vücud (varlığın birliği) formu içinde yahut deneyimin bireysel kişiliğinin ötesine geçen, onu kuşatan ve bir an için aşan diğer mistik atmosferlerle, bireysel aşkın şeklinde mükemmel olarak sınıflandırılır (M. Saeed Sheikh 2016:20). Böylece salikin durumu kendisinin Tanrı'da ölümünü fark ettiği zaman daha mükemmel bir şekilde vasıflandırılır. Ve bu şekilde bir salikin yolculuğu bu dünyadaki (gerçeklik) tüm (sosyo-ampirik) dünyada edindiği deneyimleri idrak ettiğinde tam/ikmal edilmiş olarak vasıflandırılır. Bu uygulama, bireysel ve sosyal esenliği muhafaza etmek amacıyla; bedensel, ruhi, ahlaki ve kültürel inşa gayreti olarak dikeyden yatay ilişkilere sosyal bir mücadeledir.

İnsanın iç alemi veya maneviyatı gözle görülmez, bu yüzden onu inceleyen bilimi (bkz: Tasavvuf)

* İhsan Sa'aduddin'in bu makalesi "Reorientation of Individual- Transcendental Sufism Values In At-Tuhfah Al-Mursalah Manuscript Toward Socio-Empirical Value", JICSA Volume 07- Number 01, June 2018'den tercüme edilmiştir.

tanımlamak zordur. Ancak bu manevi dindarlık, tasavvuf konuşmalarında, usullerde ve tutumlarda görülebilir. Tasavvufun bir tanımı doğrudan sufiler tarafından deneyimlenen seyr-i sülûke dayanır, bu nedenle tasavvufun tanımı çeşitlenir ve kimi zaman bir sufiden diğerine farklılaşır. Tasavvufun anlamı deneyimden kaynaklanan bir anlamadır. Tıpkı İbni Arabî'nin tasavvufu, içimizdeki (ferd veya halk) tanrısal ahlaki (el-Hak) gerçekleştirme ve onunla ahlaklanma ya da *tahallakû bi ahlâkullâh* süreci olarak tanımladığı gibi (Muhammed Yunus Masrukhin 2015: xxi).

Sufi kelimesi etimolojik olarak çeşitlidir. Sufi kelimesinin kaba yün kumaş anlamına geldiğini söyleyen bir nazariye vardır, zira yünlü kumaş sahabe arasında zühd sahibi dindarlar tarafından tercih ediliyordu ve sadeliğin sembolüydü. Cüneyd el-Bağdâdî, tasavvufu sûfi tarafından izlenmesi gereken bir yol olarak tanımlar: insan doğasını saf dışı bırakmayacak şekilde kalbin her türlü şehvet eğiliminden arındırılması olarak (Ris'an Rusli 2013:7). Ruh terbiyesinin bir formu olarak tasavvuf (*mücahede*) kulun samimi bir gayretle Tanrı'ya yaklaşmak sâikiyle dünya hayatının tesirinden kendisini uzak tutması, ruhunu temizlemesi, yaşamı boyunca asil olması ve manevi mutluluğa erişmesidir.

Asil tabiat kaynağını kalbin güçlü mutmainliğinden (iç görü) alır. Tıpkı Allah'ın elçisinde olduğu gibi, zira O aklına öyle iyi hükmederdi ki ruhu, düşmanlarının zorlukları ve eziyetleri karşısında, yoklukta, fiiliyatında ve konuşmasında en mükemmel olabilmek için kendisini denetlerken ve birçok yönden güçlü bir hal alır. Rasulullah ruhi hayatını manevi gücüyle bir kılarak üsve-i hasene olmuştur (Mustafa Zahri 1995:33). Sahabe, tabiin zamanında var olan ve bu zamana kadar mutasavvıf âlimlerle devam eden bu yaşam şekli Allah'ın elçisinde peygamberlik verilmeden öncede vardı. Bir manevi güç olarak ruhun arınması ve kalbin temizlenmesi üzerine kurulu bir yaşamdı onunkisi.

Yukarıdaki izah, Keraton Surakarta Ulu Camii Kütüphanesinde bulunan *Tuhfetü'l-Mürsele*'deki el yazmasında (yazmanın codu MAA.021) geçen bahsin bir açıklamasıdır. Bu el yazması Arapçadır ve Arapça Javaca Pegon bölümü ise onun açıklamalarıdır. Bu incelemenin konusu el yazmasıdır, bu sebeple

araştırmacı el yazısını incelemek için filoloji yaklaşımını kullanır.

Bu noktada araştırmacıların *Tuhfetü'l-Mürsele*'yi bu incelemeye konu almasında birkaç sebep var, şöyle ki (1) bu metnin teması tasavvuftur. Bu tema inancın ve her bir Müslüman ferdin sahip olduğu İslamın ana fikridir, (2) *Tuhfetü'l-Mürsele* yazması, benliğin doğası hakkında herkese faydalı bir muhteviyata sahiptir. Bugün modern insanın karşılaştığı en büyük problem kendi fitratını ihmal etmesidir, ki bazen toplumsal sorunların kaynağı küçük şeylerdir. (3) Bu el yazması bir milletin çok önemli ve değerli manevi mirasıdır. Bilinen çoğu el yazmasının içeriği hem bilgisel hem de manevi olarak ümmete değer katar, bu sebeple muhafaza edilmeleri gerekir. Ne var ki *Tuhfetü'l-Mürsele* el yazmasını çalışan kimse bulunmamaktadır. Bu araştırma yok olma ihtimaline karşı bir kurtarma girişimi olarak düşünülebilir, sonuçları da halka sunulacaktır. Diğer bir husus ise günümüzde tasavvufi çalışmaların yeniden yönlendirilmesi gerekmektedir. Tasavvuf sadece bireysel ve ahlaki dönüşümde değil aynı zamanda ruhtan bedene; bedenden ruha; tefekkürden amele; pasif değerden aktif değere toplumsal aşkınlıkla sorumlu olmalıdır.

Yöntemler

Bu inceleme bir kütüphane incelemesidir ve nitel bir araştırmadır. Bu tür araştırmalar literatürdeki el yazmaları ve risaleler şeklindeki kaynakları hem de aynı konudaki benzeri araştırma mahiyetindeki çalışmalardan gelen verileri ele alır (Dadang Abdurrahman 2003:7).

Bu çalışmada, veri toplamak için dökümantasyon yöntemini kullanan araştırmacılar ulaşılabılır raporları gözden geçirerek verileri elde ederler. Araştırmacılar, bu çalışmada birincil veri kaynağı halindeki *Tuhfetü'l-Mürsele* yazmasını inceledikten sonra tasavvuf hakkındaki önceki araştırmaları okudular. Akabinde her iki taraftaki veriler, araştırmanın hedefi bir sonuç almak için analiz edilir.

Tuhfetü'l-Mürsele El Yazması

Tuhfetü'l-Mürsele İbni Arabî'den etkilenen Hindistanlı bir mutasavvıf olan Şeyh Muhammed ibn Şeyh Fazlullah el Hindi el Burhanfuri'nin (ö. 1020 hicri / 1620 miladi), fikirlerine yer veren bir metindir. Bu sebeple İbn Arabî'nin düşünceleri Buhanfuri'nin ortaya koyduğu, *varlığın yedi mertebesi* ve *kamiller* (meratibü'l-vücut) gibi tasavvuf kavramlarının üzerinde etkilidir.¹

¹ Cemâleddin Muhammed b. Fazlullah el-Hindî el-Burhânî (ö. 1029/1620) Rifâiyye tarikatında Fazliyye ismiyle bir kol kurduğu, İmam Rabbânî'nin derslerine katıldığı rivayet edilmektedir.

Burhanpurî'nin bu eseri Mehmet Elif Efendi tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Kurt, Hüseyin Mehmed Elif Efendi (ö. 1345/1927)'nin "el-Kelimâtü'l-Mücmelle fi Şerhi't-Tuhfeti'l-Mürsele"

Vücûd

Mümkün olduğunca Allah'a yakın ve onunla bir olmak isteyen bir sufi, tasfiye makamı yahut manevi makamlar olarak adlandırılan uzun bir yol katetmelidir. Makamât, bir sâlikin *şeriat, tarikat, hakikat* ve *marifet* yolu olarak benimsediği usulden oluşur. Bu dört safha birbirinden ayrı düşünülemeyen bir bütündür. Hamza Fansuri'nin bu dört safha için verdiği örneğe bakılırsa, bu dördü bir gemiye benzer; Şeriat bir geminin genişliği, tarikat güvertesi, hakikat geminin içindekiler, marifet ise geminin işlevini destekleyen birtakım üstünlükleridir (Sangidu 2003:48).

Allah var olandır, öyle bir var ki mutlak, herhangi bir sınırı yoktur, varlığı mutlak açık, herhangi bir koşula bağlı değildir, vasıtalara ihtiyaç duymayan, kendisini sınırlayan kesin bir tanıma sahip olmayan, kendisini bağlayıcı hiçbir hüküm bulunmayandır. Sözü geçen şeylerle sınırlandırıldığında o mutlak olmaz, -ki o mutlak- ve onun mutlak varlığı tüm yarattıklarına *tecelli* eden varlığını doğrular (Oman Fathurrahman. 2012:132).

Yukardaki anlayış Hakk'ın; bağlayıcı şekiller, tanımlar ve hükümlerle sınırlandırılmayacağını, yine de kendisini birtakım kavram ve tanımlamalarla gösterebileceğini, fakat benzetmelerin ve tanımların O'nun esas varlığını değiştiremeyeceğini açıklar. Zâtının asli mahiyeti gereği, yegâne, tanımlanmamış ve belirli bir tarife sahip olmayan varlığın tanımı mevcut şartlarda bile önceki gibi kalır (el yazmasına göre, 97). Bu anlayış *tecelli* (zuhûr) kavramına benzerdir; Mutlak Varlık'ın tezahürü çeşitliken, özü tektir.



Adlı Eserine Göre Vahdet-i Vücut Anlayışı, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2003, cilt: IV, sayı: 11, s. 323-350

Resim 1. Allah'ın ebediyeti hakkında açıklama (İhsan Sadudin tarafından çekilmiş, 2015)

Bu varlık hakikattir, tüm varoluş onun saklı bir cüzünü takip eder. Tüm varoluşun hakikati olarak düşünüldüğünde, -şayet hakikatten kasıt tüm mevcudâtın gizli parçası ise-, o halde *ve* iç yüzünü (*batınuha*) açıklayıcı bir ifadedir. Tüm gerçeklik yahut varlık (hem görünen hem görünmeyen) Mutlak Varlık'tan, -çok küçük bir tohum bile-saklanamayacaktır. Bunun sebebi, tüm var olan gerçekliğin Mutlak Varlık'ın yansımalarından kaynaklanan hakikatin bir resmi olmasıdır ve bu Varlık'la birlikte tüm hakikatin var olmasıdır. Böylece, gerçekliğin (zahirin) O'nsuz var olabilmesi imkansızdır, zira esas olarak tüm gerçeklik O'nun cisimleşmiş halidir.

Her birinin iki *vücudu* vardır; dışarıda arzda olan ve yaratma sıfatını barındıran *halk*. Firar ve hakda olan Varlık (*Vücut*), ilahiliğe sahiptir.

Diğer bir ifadeyle her vücut geçici ve ilahidir. Bu iki özellikten ilahilik (*cevher* ve *hak*) en önemlileridir (Aksin Wijaya, Ebu Bekir Yamani 2012:40). Bunun sebebi *vücudun* temel bir görüntüsü olmasındandır. Bu mefhum Allah'ın varlığından başka bir varlık yoktur ifadesini temsil eden *vahdetül vücud* kavramına temel oluşturur.

Yedi Mertebe (Tenezzülât-ı Seb'a)

Yedi *mertebe* (Hadarât-ı seb'a) 1620 yılında vefat eden Hindistanlı alim Buhanfuri tarafından geliştirilen bir fikirdir. Yedi *mertebe* fikrinin anlaşılabilmesi için sudur nazariyesi (tecelliyat) gerekir. Bu noktada mesele Allah Teala'nın kendi varlığını izhâr etmesinin biçimidir. O kendisini sâlike gösterir. Bu *tecelliyat* yahut izhar etme hiçbir zaman aynı tarzda tekrarlanmayacak ve son bulmayacaktır da. Allah'ın gösterdiği vahyin şekli kullarının kalbine nüfus eden manevi bir nur şeklindedir. Bu durum Allah'ın, kuluna O'na şahit olması için bahsettiği bir işarettir. Bununla birlikte Allah kuluna *tecelli* ettiğinde, kul O'nun ebediliğine dalmış olacaktır.

Herkes farklı *tecelli* şekilleri deneyimleyecek, böylece aynı *tecelli* formunu deneyimleyen iki ya da daha fazla insan olmayacaktır. Hiçbir zaman *tecelliyi* hissetmeyen bunu bilemeyecekken, sadece *tecelliyi* bilenler onu hissedebilirler. Sangidu'ya göre *tecelli* akılla ispatlanamaz, zira kelimelerin ifade ettiği anlamların ötesindedir. Ve *tecelli* bir hayret biçimidir ve yalnızca

zevk yahut en derin hissiyatlarla elde edilebilir (Amatullah A 1996:280).

Vücut-i Allah tektir ve tüm yaratılmışların özüdür. Varlığın tüm varoluşu O'nun sebebiyledir, bütün varlığın tezahürü O'nun aracılığıyla ve kendisinden başkası kabul edilemez. Tanrı'nın Mutlak Varlık'ı O'nun künhü açısından kimse tarafından açığa çıkarılamayacaktır; ne akıl yürütmeye ne rüyalarla ne de hislerle. Böylece her şey yaratılma halinde (*muhdes*) olduğu için O'nun Mutlak Varlık'ı akıl, hayal ve hisle kıyaslanamayacaktır. Bunun nedeni tüm yeni olanların varlık ve O'nun mahiyeti dışında özüne ait bilgiye sahip olamamasıdır. Bu sebeple, şayet herhangi birinin *vücutu* bilme arzusu varsa beyhude bir çaba içerisindedir. Halık'a manevi yaklaşma sürecindeki her salık *La Ta'ayyün mertebesi*, *Ta'ayyün evvel mertebesi*, *Ta'ayyün-i sani mertebesi*, *'Alem-i ervah*, *'Alem-i misal*, *'Alem-i ecsam ve 'Alem-i İnsan* olarak adlandırılan yedi mertebeyi geçmelidir.

Şeyh Hizboel Wathony yedinci mertebenin, bekabillah makâmına ulaşmış olan evliyâ-ı kâmilin makamı ve mertebesi olduğunu söyler (Ali M. Abdillah 2011:134). Bu dereceye ulaşan insanların ahlakı Allah'ın ahlakıyla ahlaklanacaktır. Kemâl sahibi bir insan olacak, sahip olduğu *marifet* ve tekâmül onu yeryüzünün halifesi kılacaktır. Buhanfuri'nin görüşü insan-ı kâmil derecesinin Hz. Muhammed (sav.)'de bulunduğunu (bkz. El yazması, 106) ifade eder. Bunun sebebi bu mertebede, bu dünyadaki tecellinin (Allah) kemale erişmiş insanda mükemmellik kazanmasıdır.



Resim 2. İnsan-ı Kâmil olarak Hz. Muhammed (sav) hakkındaki açıklama (İhsan Sadudin tarafından çekilmiştir, 2015)

İnsan-ı Kâmil

İnsan-ı Kâmil sufiler tarafından en yüksek makama, yani fenafillah makamına erişmiş birinin sahip olduğu seviyeye, ulaşmış bir Müslümanı adlandırmak için kullanılan isimdir. Yedi mertebe hakkındaki görüşlerine son veren Buhanfuri şu sonuca varır:

فَهَذِهِ سُنْعُ مَرَاتِبِ الْأَوَّلِ مِنْهَا هِيَ مَرْتَبَةُ لَا الظُّهُورِ وَالسَّنَةُ الْبَاقِيَةُ مِنْهَا هِيَ مَرْتَبَةُ الظُّهُورِ الْكَلْبِيَّةِ. وَالْآخِرَةُ مِنْهَا أَغْنَى الْإِنْسَانَ إِذَا عَرَجَ وَظَهَرَ فِيهِ جَمِيعُ الْمَذْكُورَةِ مَعَ انْبِسَاطِ يَفَالُ لَهُ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ وَالْعُرُوجُ وَالْانْبِسَاطُ عَلَى وَجْهِ الْأَكْمَالِ كَانَ فِي نَبِينَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Anlamı: "O halde burada yedi makam vardır. İlk mertebe *la zuhur* (mutlak görünmeyen) mertebedir. Diğer altı mertebe, tamamen *zuhur* (görünen) mertebe ve sonuncusu da *el-İnsan'dır*. O *zuhur* ettiğinde ve tüm mertebelerde kendini izhar ettiğinde, şayet bu mertebeleri aşabilirse insan-ı kâmil (mükemmel insan) olarak adlandırılır, bu Hz. Muhammed (sav.)'e bahşedilen bir mükemmellik."

İbni Arabî'ye göre, beşeriyette Tanrı'nın bir formasyonu ve kâinatın *zuhûru* vardır. O, Allah'ın bütün sıfatları ve isimleri ile saf olan varlığının tecessüm etmiş halidir. O Allah'ın kendisini tezahür ettirdiği bir aynadır ve bundan dolayı insan O'nun yaratmasındaki son sebeptir (Asmaran 1994:344). Diğer bir ifadeyle, insan Tanrı'nın varlığının bir görüntüsü ve O'nun yaratıcı gücünün mükemmel bir göstergesidir. İnsanın mevcudiyeti kâinatta Allah'ın mükemmelliğini göstermekte ve büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insan Allah'ın varlığının tezahürüdür.

İnsan-ı kâmil, İbn Arabî'nin *Fusus* kitabında anlatılmıştır. Oradaki Enel Hak ifadesi insanın, O'nun bütün birliği ile kendi formunda tezahürü olduğu anlamına gelir. Diğer her şeyin aksine, Hakk'ın (Tanrı'nın) ene'si anlayışı, herşeydir. Fakat herşey onun enesi (cevheri, tözü) değildir. Zira O'nun esmalarından bazıları yalnızca O'na hasır. Bu, onun varlığından meydana gelen eşyalarda gözlemlenen tanrının gözlemlenmesi değildir. Ve insanı kamilden kasit insanlığında kâmil olmasıdır, bu Allah'ın kendi mahiyetindeki tecellisidir, ki bu da onun olarak adlandırılır.

İnsan-ı kâmil Nur-i Muhammedi kavramından ayrı değildir. Bazı detaylarda insan-ı kâmil kavramının ilk yaratılmış olan Nur-i Muhammedi'den kaynaklandığı ifade edilir. Nur-i Muhammedi kainattaki, insanlardaki, hayvanlardaki, hareketsiz nesnelere, gezegenler ve diğer varlıklardaki tüm mevcudata yayılır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber (sav.) insanlığın arasında daha mükemmeldir. Nur-i

Muhammedi'nin Peygamberin şahsında ve öncülüğünde diğer insanlardan daha kâmil olduğu hususunda bir fikir birliği vardır. Allah'ın yeryüzüne gönderdiği, Hz. Muhammed'in (sav) 25 peygamber ve öncü arasında onlardan daha mükemmel vasıflarla gönderildiği bilinmelidir. Her bir peygamberin ve velinin verdiği mücadeleler ve çektikleri sıkıntılar birbirinden farklıdır. Bilinen 25 peygamber ve veliden *ulul azim* olarak bilinen beşinin (Hz. Muhammed sav., Hz. İbrahim as., Hz. Musa as., Hz. İsa as., Hz. Nuh as.) mücadelesi diğerlerinden daha çetin, lakin sabır ve takvaları da diğerlerinden daha ileridir. Bu beş peygamber diğer 25 peygamber ve öndere nazaran daha kâmil bir Nur-i Muhammedi'ye sahiplerdir. Allah'ın yarattığı tüm yaratılmışlar, peygamberler ve önderler arasından dünyada yalnızca bir tanesi en kâmil Muhammediye sahiptir: Hz. Muhammed (sav.). Allahu Teala Kalem Suresi 4. ayet-i kerimede bu durumu şöyle dile getirir:

...وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ.

Anlamı: "Ve şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin." Karakteri ve ahlakı ile birlikte Muhammed (sav.) Kur'an'ın "onun ahlakı Kur'andı" manasını resmediyor. Böylece, Hz. Peygamber (sav.) diğer tüm yaratılmışlar arasında üstün bir insan olma vasfını taşıyor.

Mükemmel bir insan kavramı daha ziyade kendine özgü insan tezahürü şeklinde ifade edilir. Kâmil insan, kendi özünde tezahür eden ve varlığın tüm mutlak çeşitliliğinin altında yatan Varlığın Birliği tecrübesinde tezahür eden manevi potansiyelini bihakkın bünyesinde barındıran kişidir. Bu kâmil insanla ilgili olarak Celaleddin Rumi mükemmel bir insan olmak için iki kriter sunar: ilki, kişinin kendi ayakları üzerinde durmasıdır. Şöyle ki, kişi olgun bir ruha, açık bir zihne ve yüce bir iyimserliğe sahip olmalıdır. Başkalarına yardımı dokunan biri olmayı dilese bile onlara zahmet vermeye ve bağımlı yaşamaya dair içinde hiçbir arzu kalmayana dek. İkincisi, hayatta net bir amacı olmalı. Nasıl bir hayatı yaşayacağını planlamalı, bilmeli ve anlamalı. Geleceğe dair net bir vizyonu ve misyonu vardır, ki bu da aşkın bir şeyi aramak için nihai hedefe dayanır (Mukti Ali el- Qum 2011, 144-145).

Tasavvuf: bireysel ve sosyal dindarlık

Tasavvuf daha ziyade manevi meseleler, ruhsal durumlar ve diğer batni mevzular hakkında konuşan bir disiplindir. Tasavvufi öğretilerin uygulanması sürecinde oluşan deneyimler mistik ve hemen hemen kişisel ve başkalarına aktarılması zor deneyimlerdir.

Böylece daima neredeyse hususi bir nitelik haline gelir. Gelişimi esnasında, birtakım tuhaf davranışlar ve bazen şer'i sınırlar dışında uygulamalar ortaya çıkar, fakat bu durum sufiler tarafından belli bir *makama* ulaşmanın bir şekli olarak anlaşılır.

İbni Teymiye Tasavvuf ontolojisinin, ictihad sonucu olarak, aslında metodolojisinde İslam dininin kendisi olduğuna inanır. Bu sebeple, Tasavvufi uygulamalara yalnızca kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten aldığımda itimat edilir (Maysharuddin 2007:268). Öncelikle, tasavvuf, dünyanın aldatmalarına kanmayan renkli bir haleti ruhiye olan *zühhd* davranışı ve yaklaşımıdır ve *zühhd* sahipleri de *zahid* olarak adlandırılır. İlim geliştikçe, tasavvuf kavramları; *makam*, *fena*, *ahval*, *beka*, *marifet*, *ittihad*, *hulul*, vb. mevzular gibi çalışma odaklarını da geliştirdi. Böylece mesul artık *zahid* değil *sufidir*. Tasavvuf ritüeli boyunca sufi, esas gaye olan Rabbini bilmek sâikiyle, kendini bilmeye çalışır. *Makamlar* aşılmıştır ve *ahval* Allah'ın mevcudiyetine kendisini yükseltmek için manevi bir arınma şekli olarak algılanmıştır. Böylece, kişi kendi farkındalığını kazandığında, varoluş dünyasında gördüğü her şey Allah'ın özüdür. Tasavvufun tüm tutum ve ritüelleri, ruhtan bedene olan yönelimden ziyade; *ruhaniden cismaniye*, tefekkürden amele, pasif değerden aktif değere değişimi uygular.

Ali Sami Nasisyar'a göre Masyharuddin'in görüşünde, doğan ve büyüyen bir fenomen olan tasavvuf zamana ait ve yerel özellikleri barındırır. Zira tasavvuf içinde bulunduğu toplumsal yapıda doğar ve din, gelenek, anane, ekonomik hareketlilik gibi diğer sosyal fenomenlere bağlı kalır. Sosyologlarca bile, tasavvufun farklı özellikleri, yapıları, dilleri ve sembolleri olduğu düşünülür. Bu durum göz önüne alındığında, Tasavvuf kişinin dini ya da manevi deneyiminden ayrılamaz. Dinsel fenomen iki şeyi muhtevasında barındırır: din ve diyanet (tedeyyün) uygulama. Bu ikisinin nesnesi farklıdır. Din, mensupları için hayat kılavuzu olması gereken vahiyler silsilesi iken, diyanet (tedeyyün); dini öğretileri görüş, kılavuz ilkeleri ve hayat referansı olarak görme, konumlandırmada dinin çabasıdır. Ve Tasavvuf dinsel ya da dinsel deneyim biçimi; düşünüşte, amelde ve cemiyetteki dindarlık biçimidir.

Giriş bölümünde belirtildiği gibi, Tasavvuf bireysel ve toplumsal dindarlığa ulaşmanın bir yoludur. Her ne kadar genel olarak tasavvuf uygulaması Allah'a yaklaşma ve O'nunla bir olma çabası olarak insanların maneviyatına vurgu yapsa da, daha yaygın olarak, dini bütün bir birey olabilmek için kendilerini ferdi olarak

arındırmanın bir yöntemidir. Böylece bireysel dindarlık uyum yaratmak ve sosyal problemleri çözmek için toplumsal yaşamda uygulanır. Bu, yeryüzüne güzel ahlakı tamamlamak için gönderilen Rasullullah'ın (insan-ı kâmil olarak) esas vazifesine benzer, zira o yüce karakter mübarek bir kulun özünden doğacak ve etrafında olumlu bir etkisi olacaktır. Bu, bireysel-aşkın değer tasavvufunun; ekonomik, politik, sosyal vb. problemlere çözüm üreten sosyo-ampirik değerlere yeniden yönelmesinin bir şeklidir.

Sonuç

İnsan kâinatın en şerefli cüzlerinden biridir. Zira kâinatta var olan tüm *mevcudat* kendi içinde bir küçük evren olarak varlığını sürdürmektedir. İnsan-ı Kâmil, daha ziyade kişisel aşkınlığa ya da dindarlığa odaklanan tasavvufi değerlerdir. Bunu da *makamlardan* ve *ahvallerden* geçerek manevi mertebesini yükseltmek için Allah'ın karşı konulamaz ve yegâne vahiylerine tutunarak yapar. Böylece sufi Allah'ın varlığını yaşayabilecektir. Tasavvufun bireysel-aşkın olan yönelimi (tasavvufun sosyal sorumluluğunun bir biçimi olarak toplumsal dönüşüm şekli üzerine yoğunlaşarak) sosyo-ampirik yönetime dönüştürülebilir. Bu sebeple bugünlerde tasavvufun, sadece kişisel dönüşümde değil, daha ziyade ruhtan bedene, maneviden bedensele, tefekkürden amele ve pasif değerden aktif değere bir değişim biçimi olarak sosyal dönüşümler üzerinde yeniden yönlendirmeye girişmesi ve sorumluluk alması gerekir.

Kaynakça

- [1] A Amatullah. 1996. *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Cet. I. Bandung: Mizan.
- [2] Ali el-Qum, Mukti. 2011. *Spirit Islam Sufistik Tasawf Sebagai Instrumen Pembacaan Terhadap Islam*. Bekasi: Pustaka Isfahan.
- [3] Asmaran. 1994. *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- [4] Baried, Siti Baroroh. 1985. *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi, Seksi Filologi, Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.
- [5] Basuni, Ibrahim. 1919. *Nasy'ah al- Tasawuf al-Islami*. Mesir: Dar al- Ma'arif,
- [6] Daulay, Saleh Partaonan. 2011. *Taj 'al-Salam Karya Bukhari Al- Jauhar Sebuah Kajian Filologi dan Refleksi Filosofis*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat.
- [7] Fathurahman, Oman. 2012. *Ithaf Al-Dhaki Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Bandung: Mizan.
- [8] Hajjaj, Muhammad Fauqi. 2011. *At-Tasawwuf Al-Islami wal akhlaq*. terj. Kamran As'at Irsyady dan Fakhri Ghazali. Jakarta: Amzah.
- [9] Khoiri, Alwan. 2014. *Integrasi Pengamalan Syari'ah dan Tasawuf*. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
- [10] Lubis, Nabilah. 1996. *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Forum Kajian Bahasa & Sastra Arab.
- [11] M. Abdillah, Ali. 2011. *Tasawuf Kontemporer Nusantara Integrasi Tasawuf Ibn Arabi dan Al-Ghazali: Ajaran Tasawuf Syekh Hizboel Wathony Mursyid Tarekat Khalwatiyah Akmaliyah*. Jakarta: Ina Publikatama.
- [12] Masrukhin, Muhammad Yunus. 2015. *Biografi Ibn Arabi Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan bersama Para Sufi*. Depok: Keira Publishing.
- [13] Masyharuddin. 2007. *Pemberontakan Tasawuf Kritik Ibn Taimiyah Atas Rancang Bangun Tasawuf*. P Books: Surabaya.
- [14] Partanto Pius A. dan M. Dahlan A.. Tanpa tahun. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola.
- [15] Rahman, Dadang Abdu. 2003. *Pengantar Metode Penelitian*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.
- [16] Ratna, Nyoman Kutha. 2004. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- [17] Rusli, Ris'an. 2013. *Tasawuf dan Tarekat Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*. Jakarta: Rajawali Press. Basuni, Ibrahim. 1919. *Nasy'ah al- Tasawuf al-Islami*. Mesir: Dar al- Ma'arif.

Akışkan Dünyada Akıntıya Kapılmak

Bauman, Z. (2019) Akışkan Modernite, Çev. S. Okan Çavuş, İstanbul: 2019, Can Yayınları, s. 310
ISBN: 978 975 07 3371 0

Fahriye Sena Eroğlu

Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye
fahriyesenaeroglu@gmail.com

Kitap Kritiği

Geliş Tarihi: 24.03.2020

Kabul Tarihi: 01.04.2020

“İnce bedenler, fitness, hafif giysiler ve spor ayakkabılar, cep telefonları, taşınabilir ve kullanıp atılabilir eşyalar ânındalık çağının önde gelen kültürel simgeleridir “
(Bauman, 2019, 192)

Bauman, Polonya asıllı Yahudi bir sosyologtur. Anthony Giddens’a göre o, postmodern teorinin önemli teorisyenlerindedir. Politik nedenlerden dolayı ülkesinden sürgün edilişi ve diaspora zihniyeti “yabancılaşma” temasıyla eserlerine yansımıştır. Bauman’ın eserleri genellikle toplumla ilgili sorunlar ve teşhisler etrafında döner. 1989’da yayınladığı Modernite ve Holocaust, onun en önemli eserlerindedir (Şan, 2012). Bu eserinde modern toplumların Nazi Almanyası gibi örgütlendiğini ancak, soykırımın masa başında, bürokratik yollarla gerçekleştiğini savunmuştur. Postmodernliği, modernitenin ısıltılı versiyonu olarak gören Bauman, Akışkan Modernite’de postmodernizmi eleştirmiştir. İlk olarak 1999’da yayınlanan eser; tüketim toplumu, kapitalizm, sanal dünya, alışveriş merkezleri ve mülteciler gibi konuları ele alır. Eskinin katı modernitesine de değinerek günümüzdeki akışkan modernitenin özelliklerini anlatır ve bu ikisini karşılaştırır.

Katı Moderniteden Akışkan Moderniteye

Yazar, eskinin modernitesini ağır, katı, yoğun olarak nitelendirirken günümüzdeki moderniteyi hafif, akışkan, ağ gibi yayılmış olarak tanımlar (Bauman, 2019, 54). Ağır modernitede büyük makineler, mekansal genişlemeler güçlü ve başarılı olmanın simgesiyken hafif modernitede taşınabilirlik, gelişmiş yazılımlar, anındalık, sürekli yenilik ve değişim

değerlidir. Yazarın akışkan modernite ile anlatmaya çalıştığı olgu, değişmeyen tek şeyin değişim; kesin olan tek şeyin ise belirsizlik olduğu gerçeğidir (Bauman, 2019, 12). Yüzyıl öncesinde modern olmak mükemmelliğe ulaşmak demekken günümüzde modernlik, sonu gelmeyen bir gelişme sürecini ifade etmektedir (Bauman, 2019, 18). 19. yüzyılda modernitenin amacı, uyum ve asimilasyonun yardımıyla huzurlu, tek tip, sınıfsız bir dünya oluşturmaktı (Bauman, 2019, 15). 20. yüzyılın modernitesi ise Bernstein’in “Hedef hiçbir şeydir, hareket ise her şey!” sözü ile özetlenebilir (Bauman, 2019, 16). Kalıcı olanın geçici olana üstünlüğü tersine dönmüş, kısa süreli olan, sürekli değişen ve kendini yenileyen şeyler değer kazanmıştır. Akışkan modernitenin dünyasında geçmiş ve gelecek ümitlerine yer yoktur (Bauman, 2019, 49). Katı modernitedeki “ihtiyaç” kavramının yerini akışkan modernitede “arzu” kavramı almıştır (Bauman, 2019, 121). Günümüzde tüketim üzerine kurulan hayata yön veren şey sürekli artan arzular ve hedefi belirsiz isteklerdir (Bauman, 2019, 122).

Tüketim Tapınakları

“Şehir, yabancıların yabancılarla karşılaştığı bir yerleşim birimidir” diyor Bauman. Bu karşılaşma geçmişini olmayan, geleceği de bulunmayan bir karşılaşmadır (Bauman, 2019, 147). Yabancıların ilişkisini ayakta tutan temel şeyler onların dış görünüşleri, sözleri ve beden hareketleridir. Bunlar ‘görgü’ kavramının altında toplanırlar. Görgünün özü maskedir, başkalarına karşı duyduğumuz kötü duygulardan veya kendimiz olma yükünden bizi kurtarır ve sosyalleşmemizi sağlar (Bauman, 2019, 148). Böylece kamusal maskeler ortaya çıkar, gerçek

benlikler gizlenir ve bunun sonucunda ilişkiler yüzeyselleşir. İnsanlar, sosyalleşme ihtiyaçlarını sergi, konser, turistik yerler, spor kompleksleri, kafeler ve alışveriş merkezleri gibi yerlerde karşılamaya çalışırlar. Oysa bu tür mekanlar karşılıklı etkileşimi içermez. Aynı şeyi yapan insanların bir araya gelmesi o eyleme değer katar. Bunun yanında çoğunluk tarafından onaylanma ihtiyacı da karşılanmış olur. Böylece yapılan eylemin anlamını veya amacını sorgulamaya gerek kalmaz (Bauman, 2019, 150). Hedef ise tüketimdir! Ritzer bu tür mekanları 'tüketim tapınaklarına' benzetir (Bauman, 2019, 151). Buradaki insanlar kendilerini güvende hisseder ve huzur verici bir aidiyet duygusu yaşarlar (Bauman, 2019, 153). Duvarların içinde özgürlük duygusunu hissederler ve benzer amaçlarla orada olan insanlarla 'cemaat ruhunu' yakaladıklarını düşünürler. Oysa ki bu ortak kimlik duygusu sahtedir ve usta dolandırıcılar tarafından tasarlanmıştır (Bauman, 2019, 154). Mekanları dolduran kalabalıklar ise bu duyguları pekiştirirler.

Esaret Altında Özgür Olmak!

Yazar, günümüzde moderniteye ayak uydurarak özgürleştiğini zanneden toplumsal düşünceden yakınmaktadır. Köle gibi yaşayan insanların kendilerini özgür hissettiklerini ve gerçek özgürlük fırsatını kaçırdıklarını savunur (Bauman, 2019, 43). Var olmanın yerini, sahip olmanın aldığı burjuvalaşmadan bahseder. Kitle kültürünün artık burjuvalaştığını ve kültür endüstrisinin kolektif beyin hasarına neden olduğunu belirtir (Bauman, 2019, 45). Özgür olmak için topluma ve onun normlarına teslim olmaktan başka bir yol olmadığını söyler (Bauman, 2019, 47). Onaylanmış, dayatılmış ya da gelenekselleşmiş kuralların insanları nasıl olacakları, nasıl davranacakları belirsizliğinden ve kaygısından kurtardığını savunur (Bauman, 2019, 47).

Kamusal Alanda Eriyen Mahremiyet

Yazar, insanın dedikodu ve merak duygusunun ürünü olan sohbet programlarına da değinmiştir. Normalde bahsetmekten çekineceğimiz mahrem konular bu programlarda açık seçik bir şekilde dile getirilir ayrıca bu durum kabul görür ve onaylanır (Bauman, 2019, 112). Böylece kişisel konuların kamusal alanda konuşulması meşrulaştırılır. Bunun sonucunda mahrem alanın kamusal alan tarafından ele geçirilip sömürülme tehlikesi ortaya çıkar. (Bauman, 2019, 113) Ayrıca gerekli ve önemli olan haberler kamu gündeminin dışına itilir (Bauman, 2019, 114). Meşhur

kişi, devlet adamlarından bile daha önemli hale gelebilir (Bauman, 2019, 115).

Aynada Sıkışmış Beden

Bedenlerimiz, sürekli hareket halindeki dünyada ortada kalmıştır. Ölümlü ve geçici olmasına rağmen modernitenin vitrinlere yaptığı yatırımlarla ölümsüzmüş gibi görünür (Bauman, 2019, 263). Tüketim toplumunda sağlık ve fitness kavramları yakın anlamda kullanılmaktadır. Bugün kendini nasıl hissediyorsun sorusuna bile "fit" cevabı verilebilmektedir (Bauman, 2019, 123). Oysa sağlık, fiziksel, ruhsal ve sosyal anlamda iyilik halini amaçlarken fitness yalnızca bedeni ve dış görünüşü hedefler. Ticari amaçlarla tasarlanan özel sağlıklı yiyecekler, yiyerek zayıfla sloganıyla yaygınlaştırılmıştır (Bauman, 2019, 127). Amerika'da yalnızca bir yıl içerisinde diyet yiyeceklerine, sağlık kulüplerine, vitaminlere ve egzersiz aletlerine harcanan miktarlar tüyler ürperticidir. Amerikalı oyuncu Jane Fonda, bedenimizin kendi eserimiz olduğunu, onun eksikliklerinin de kendi kusurumuz olduğunu belirtmiştir. Bu düşünce özellikle kadınları bedenlerine düşman etmiş, bedenlerini kısıtlamaya, hor görmeye, kontrol altına almaya yöneltmiştir. Bedeninden hoşnut olan kişi kendini huzurlu hissederken, bedenini sevmeyen kişi güvensizlik duygusu hissetmektedir.

Kimlik Alışverişi

Birtakım çalışmalar, postmodern dünyanın yeni değeri olarak, saplantılı alışveriş davranışını göstermektedir. İnsanlar, kararsızlık ve güvensizlik duygularından kurtulmak için günlük ibadet gibi alışveriş yaparlar (Bauman, 2019, 129). Hedeflerin belirsiz ve sonsuz olduğu postmodern dünyada en çok ihtiyaç duyulan insan, yorulmak bilmez bir müşteridir (Bauman, 2019, 119). "Başkalarının hayatı gözümüze sanat eseri gibi gözükür", der Bauman (Bauman, 2019, 130). O gözle baktığımızda biz de onlar gibi olmaya çalışırız. Herkes kendi hayatını sanat eserine dönüştürmeye çalışır. Yazar, burada sanat eseriyle kimliği ifade etmek ister. Sürekli bir başka kimliğe bürünmeye çalışmak kimliksiz olmakla eşdeğerdir. Bunun yanında uyum ve değişim, sabit, bütünlüğünü koruyan şeyler referans alındığında gerçekleşebilir. Fakat referanslar tüketimin değişken nesneleri olduğunda bu mümkün değildir. Özgürlük ve güven vadeden alışveriş çılgınlığı ise kimlikten taviz vermek demektir.

Düşünme, Yap!

Maffesoli, içinde bulunduğumuz dünyayı yüzen bir toprak parçasına benzetir (Bauman, 2019, 297). Bu

toprak parçasına sadece akışkan ve sürekli kendini aşan şeylerin ya da kişilerin uyum sağlayabileceğini belirtir. Bu bireyler, ince buz üzerinde kayıyor gibidirler, kayarkenki tek güvenceleri ise hızlarıdır. Düşünmek ise kişiyi yavaşlatır, bu yüzden hızlı olmak düşünmemeyi gerektirir. Ve düşünme olmazsa her eylem amaç haline dönüşebilir! Yazar kitabının sonunda sosyolojiye şimdiye kadarkinden daha çok ihtiyacımız olduğunu savunur (Bauman, 2019, 301). Akışkan modernitede sosyolojinin, hedefine, bireysel öz farkındalığı, kavrayışı ve sorumluluğu koyması gerektiğini belirtir (Bauman, 2019, 302). “Bu dünyada bir iş görmek için kişinin, dünyanın nasıl çalıştığını bilmesi gerekir” (Bauman, 2019, 301).

Akışkan Dünyada Akıntıya Kapılmak

Bauman, akışkan modernite analizini yaparken Adorno, Bourdieu, Beck, Zukin gibi postmodernite kuramcılarında alıntılar yaparak eserini zenginleştirmiştir. Akışkan Modernite Kuramı, günümüzde her şeyin değiştiği, sürekli geliştiği ve geleceğin belirsizleştiği dünyayı anlatan oldukça önemli bir kuramdır. Eserinde, Tanrının bu dünyayı yarattığını ancak insanların idame ettirdiğini savunmuş, deizme vurgu yapmıştır (Bauman, 2019, 94). Nesnelere kadar uzanan akışkanlığı derinlemesine açıklamış ancak bunun çaresine değinmemiştir. Bu anlamda okuyucuda çaresizlik, ümitsizlik duygusu bunun da getirisi olarak teslim olma, boş verme durumu oluşabilir. Akışkan Modernite’de yaşayan insanı, onun akıntısına kapılmış insanlar olarak değerlendirir. Akıntıya kapılmış kişi, ilişkileri yüzeysel, toplumsal ve sanal ortamda imajına düşkün, rekabet ve hırstan başı dönmüş, sahip olduklarından sıkılan ve sürekli yeninin peşinde koşan bir kişidir. Başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlere ilgi duyan tüm bireyler bu kitabı okuyabilirler. Bunun yanında bazı olgular, alanda yetkin kişiler tarafından daha kolay anlaşılacaktır.

Kaynakça

- [1] Şan, M. Kemal (2012) Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Bir Sosyolog, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3/11, 64
- [2] Kaya, M. (2019) Zygmunt Bauman Ve Akışkan Modernite Kuramına Genel Bakış, *Journal of International Social Research*, 12, 62
- [3] <https://www.ayrintiyayinlari.com.tr/kisi/zygmunt-bauman/19>
- [4] <https://www.kitapyurdu.com/kitap/modernite-ve-holocaust/92103.html>

Zafer mi, İlerleme mi?

Celeleddin Vatandaş, *Modern Çöküş- İnsanın Modern Halleri*, Açılım Kitap Yay., 2019

Sümeyye Doğan

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Sakarya, Türkiye

sumeyyedgn@gmail.com

Kitap Kritiği

Geliş Tarihi: 26.03.2020

Kabul Tarihi: 03.04.2020

Hristiyanlığın tanrısına duyulan inancın yitirilmesiyle artık dünyanın sonuna kadar hâkim olacak yeni bir döneme geçildi. Bir yandan ad anımları tarafından Rönesans'la birlikte hızla büyütüldüğü, diğer yandan karşıtları tarafından ipinin pazara çıkarılmaya çalışıldığı bu dönem: Modernizm.

Bu yeni dönemin gidişatının sonu hakkında geçmişteki bazı entel devlerin fikir öngördüğü, dünyanın son karanlık çağının semptomlarını yaşıyoruz artık. Varlığını borçlu olduğu kilise karşıtlığıyla doğan modernizmin nereden ve nasıl geldiği unutulmuş, genel olarak fiziki gelişim ve değişim olarak görülmesiyle birlikte modern düşünce, modern görünüm, modern yaşam vb. diye yayılarak insanın toplum, evren ve Allah ile arasındaki ilişkisini dönüştürmüştür. Bu durum modernizmin genel bir tanımını yapmayı, sebep olduklarından ve sınırlarından bahsetmeyi gittikçe zorlaştırdığı gibi çağımızın acil sorununa dönmüş durumda. Çünkü toplumu modernleştirme görevi devletlerden çıkıp sosyal medyanın ve iletişim araçlarının eline geçerek hız kazanmıştır. Bu konuya dikkat çekmek isteyen birçok kişi gibi Celeleddin Vatandaş da bunu hafife almayanlardan. 1962 doğumlu Sosyoloji profesörü Vatandaş, yüksek lisans ve doktora tezlerini Türk Modernleşmesinin Osmanlı Dönemi ve Türk Modernleşmesinin Cumhuriyet Dönemi üzerine yapmıştır. Kanada'da bir toplumsal uyum politikası olarak çok kültürlülük üzerine, Almanya'da da Türklerin aile yapıları üzerine araştırmalarını yürütmüştür. Bu denli kapsamlı ve hazırlıklı olduğu Modernizmi anlatmak için belli başlı konular seçmiş. Bu konuların ilkel zamanlardan günümüze kadar olan sürecinin modernizme uğramasıyla aldığı yolu, değişimi, gelişimi ve hızını detaylarıyla sunduğu ve

birçok kişinin sosyolojik baş yapıt saydığı bu kitabın adı *Modern Çöküş*. Yazarın bu çalışması dışında 15 kitabı daha bulunmaktadır. Uzun araştırmalara ve ciddi bilgi birikimine dayandığı belli olan kitaptaki konular: Kölelik, Cinsellik, Modern Dünyada Kadın Olmak, Şiddet, Modern İnançlar, Modern Dünyada Çocuk Olmak, Ayrımcılık-İrkçilik ve Yabancı Düşmanlığı. Bu konular hakkında herkesin ileri geri öznel duyularını savurmasının aksine Vatandaş, kişisel tecrübelerini veya olayların 'bence'sini değil, bu konuların geçmişten günümüze dönüşüm hikâyelerini olabildiğince evrensel gerçeklerle ele alıp yine evrensel bir şuur katarak vermeye çalışmış. Türklerden böyle detaylı örneklerini görmeye pek alışık olmadığımız bu zor konuya değinen bir diğer isim, Modernizmin sebep olduklarına birçok düşünülmeyen taraflardan yaklaşan Abdurrahman Arslan, *Nehri Geçerken* kitabı. Bir diğer (iki) örnek, Batıyı çok iyi bilme avantajı içinde olan ve sonradan Müslüman olmalarıyla da sorunun Müslümancasını anlayabilen iki yazar. Halen Cambridge Üniversitesinde İslam çalışmaları alanında okutmanlık yapan İngiliz yazar T. J. Winter (Abdülhâkim Murad) ve *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak* kitabı. Diğer, Fransız burjuvazisinden gelen, 1912'de Müslüman olup 1930'dan sonra Mısır'a yerleşmesiyle doğuyu daha iyi tanıyan: Fransız mutasavvıf René Guénon (Abdülvahid Yahya). Onun kitapları hakkında: "Guénon haklıysa, benim bütün eserlerim tepetaklak olur" diyen André Gide gibi gelecekteki birçok kişinin Guénon'a olan hayranlığının sebebi: Kendi çağı henüz tüketim toplumu bile değilken bizim çağımızda olacakları görmesindeki ileri görüşlülük ve fikri donanımından. Modern dünya eleştirisini yaptığı kitapları, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*; *Doğu-Batı* ve en meşhuru olan *Modern*

Dünyanın Bunalımı (The Crisis of the Modern World) kitapları bize yol gösterici diğer örnekler.

Bu tahlil yazısında insanların tıpkı çevresini örerken kendi sonunu hazırlayan ipek böceği gibi, kendilerini modern toplum olmaya kaptırarak kendi özünü, ruh ve kalp dünyalarını nasıl ihmal etmeye başladıkları açısından önemli örnekler olduğu gibi sonuç kısmında kitapta yer yer eksik veya yanlış gelen düşünceler(im) de yer alacak.

Rotası Sapmış Dümen

Bu dünyada cenneti kurma vaadinde olan modernite, dinlere, manevi değerlere, geleneklere, radikal inanç ve tavırlara karşı çıkarak kendi inançlarını benimsetmede radikalleşmeye doğru gidiyor. Bu süreçle birlikte kendisinin en iyi versiyonunu bulma peşindeki insanın başka şeylere hevesi, ilgisi, merakı azalarak hayatın yoruculuğuna dair kasvetli fikirleri artıyor ve varoluşlarını tüketimle gerçekleştirmeye yöneliyor.

Eğer kilise olmasaydı modern zihniyet ve hayat tarzı da olmazdı diyor Vatandaş. Kilise karşısında konumlanarak inşa olan ve başlayan modernite, tüm din, tanrı tasavvur ve inançlara da itiraz etmiştir. Bunun yayılım göstermesini sağlayan kişiler ise 'aydınlanma filozofları' olmuştur. Bu filozoflar kilisenin baskıcı engizisyon anlayışını katı bir biçimde eleştirirken, diğer yandan ortak bir amaçta toplandılar: "Alçağı eziniz." Voltaire'nin alçak diye nitelendirdiği, bin yıllık bir geleneğe sahip olan dindi; yani Hristiyanlık, daha doğru bir ifadeyle Katoliklik. Fakat topyeküncü tavırlı bu filozoflar herhangi bir ayrıma gitmeden tüm dinleri, kilise ve Katoliklik başlığı altında hedef seçtiler. O zamanın gelenekleri, dogmaları ve boş inançları Avrupa insanının kafasını tutsak etmiş, kilisenin bağnazlığından, akılsızlığından ve baskılarından kurtarmak için yapılan her atılım din adamlarının güçlü ve katı karşı duruşuyla engellenmişti. Fakat hümanizmle birlikte işler değişmeye başlayınca zaman kilisenin aleyhine, kilise karşıtlarının ise lehine işlemiştir. İnsanlar 'dünya güneşin etrafında dönüyor' bile diyemezken artık kilise karşıtlarının zafer çığlıkları her yanda duyulmaya başlamıştır. Bu çığlığın sahiplerinden birisi Voltaire iken 'gelenek, din ve kilise karşısında aklını kullanma cesaretini göster' diye bağırın ise Kant'tı.

Bütün inançları etkisi altına alan Modernizm, Paganizmi de etkilemiştir. Çok tanrıcılık olarak karşılığını bulan bu inanç yazara göre günümüzde modernite tarafından yeni formlara

dönüştürülmüştür. Bunlardan biri de Paganist karakterli uğur ve uğursuzluk inancıdır. Kendisini sürekli yenileyen ve yaygınlaşan bu inancın belki de en meşhuru, bazı yüksek binalarda katı numarası bile bulunmayan 13 rakamına duyulan uğursuzluk inancıdır.

Yazara göre, insanlığı kurtarmayı vadettiği bağnazlık, saçmalık, tutarsızlık ve akılsızlık çukurunu tarihte eşine rastlanmayacak boyut ve derinlikte modernitenin kendisi oluşturmuştur. İlkel zamanlarda kendinden başkasına köle gözüyle bakan Yunanların, Yunan olmayan herkesi köle yapmasıyla başlayan kölelik bugün görünmüyor olsa da artık bilgisi ile her şeye egemen olmaya çalışan modern insan modeli gelmiştir. "Modern dönemin egemenleri, dün olduğu gibi bugün de birilerini mağdurlaştırdıkları ve o birilerinin bu mağduriyetini sürekli hale getirdikleri sürece daha fazla güç ve imkân elde etmenin araçlarını hiç terk etmediler."¹ Güçlü olanın haklı, zayıf olanın haksız bulunduğu bu zihniyette, mağdurlarının bile kabul ettiği bir anlayışa dönüştürmeyi ustalıklıca başarmış durumdadır.

Kitabı okuyacaklara bir öneri olarak: Yazar kitaba kölelik konusu ile başlamış ama yukarıda bahsedilen modernitenin ortaya çıkma sebebi, süreci ve gelişimi kitabın ortasındaki "modern inançlar" bölümünde yer alıyor. Modernitenin yayılımı hakkında bilgisi olmayanlar, bu kısmı başta okuyarak, modernitenin neye, nasıl sebep olduğunu, konunun bütüncül olarak kendimize, maddi manevi yaşantımıza ve çevremize karşı farkına vardırıran bakış ve anlayışı oturtması açısından önemli.

Çokluk Dünyasının Nesnesi

Modernitenin inşa ettiği dünya nüfusunun %20'sinin ortak özellikleri şunlar: Sebepsiz ve kontrolsüz üzüntü ve keder; hayattan zevk alma duygusunun kaybolması; birçok etkinliğin boş ve anlamsız olması; hobiler ve aile etkinliklerine duyulan ilginin azalması; başka insanlara karşı duyulan ilgi ve sevginin kaybolması; olumsuz düşüncelere sahip olmak; yetersizlik duygusu; başarısızlıklarda kendini suçlama; pasifleşme ve yeni etkinliklere başlamada zorluk çekmek... Bütün bunları, insan hayatının her an her ortamında şiddetin egemen olmasına nasıl sebep olduğunu örnek ve belgelerle 'şiddet' bölümünde açıklıyor Vatandaş. Bu sürecin nelere yol açtığı, şiddet türlerinin ve mağdurlarının anlatıldığı bu bölümden küçük bir örnek verecek olursak, etrafımızda görmeye alışkın olduğumuz ama

¹ Modern Çöküş- İnsanın Modern Halleri, s.23

birçoğumuzun bunların bir "tür" olduğundan habersiz olduğu, hatta bu türün kendisinin bile farkında olmadığı bir kesim de yer alıyor: Vandallar. Kısaca halka ait mala zarar verici tutum ve davranışları ifade ediyor Vandalizm. Kişisel mallara veya kamu mallarına zarar verirken bir amaç taşımayan Vandal, bunu bilgisizlikten veya zevk uğruna yapıyor. Ve çoğunlukla intikam duygusunun ve hırsın açığa vurulduğu bu eylemlerin altında yatan ideolojik ayrılıkların sonu maalesef teröre kadar gidiyor.

Günümüzün gittikçe artan kaygı ve depresyonun nedenlerini düşününce, büyük bir suçluyu gözden kaçırıyoruz, reklamcılık. "Bireyler günümüzde tüketerek var oluşlarını ortaya koymaktadır. Sistemde var olabilmenin yolu, ancak bu sistemin üretmiş olduklarını tüketmekten geçmektedir."² Modern olmayan zamanların insanları için ihtiyaç ve tüketmek, hayatta kalmakla ilgili modern dönemle birlikte ihtiyaçlar sınırsız hale gelmiştir. Bu aşamada kitle iletişim araçları önemli işleve sahip olmuştur. Amaçlarına ulaşmada reklam en önemli araçlardan birisi olmuştur.

Özgürlük Maskesi

"Eğer bir sapma normal kabul edilirse, bu sapmayı durduracak bir çizgi hiçbir zaman olmayacaktır. Çünkü her sınırın biraz öncesi biraz sonrasını meşrulaştıracaktır."³ Bu dönemle birlikte sanat, kişisel tercih veya yaşam tarzı altında pornografiyi de aşan sapkınlıklar kabul görmeye başlanmıştır. Cinselliğin kontrolsüzlüğüyle insanın doğal bir ihtiyacı olan toplumsallığı sürdürme ve toplumun sürekliliği, aile kurumunun tahribi ile tehdit altındadır. Dini ve ahlaki kuralları reddetmeyi kendisine ölçü kabul eden modern kültür, cinsel sapmalara giden yolun önünü her geçen gün daha da açtığı gibi artık nikahın bile gerekli olup olmadığı tartışılmaya açık hale gelmiştir. Yine, eşcinselliğin hastalık olduğunun veya olmadığına bilimsel tespiti mümkün değilken birçok kişi, 'hastalık olmadığı bilimsel olarak kabul edilmiştir' diye makalelerde yer edindirmeye başlamıştır. Eşcinselliğe yönelik olumsuz tavır sergileyenlerin de psikolojik hasta olduğu düşüncesi yaygın hale gelmeye başlamıştır. Oysa git gide normal ve kabul görülen eşcinsel yaşam tercihleri, mevcut kültürel sistemi ve ahlak anlayışını tepetaklak etmektedir.

Masumiyetin Gelişimi

"Modernite yapısı itibarıyla ihmal ve istismara açıktır. Başta aile ve akraba olmak üzere bireyi kuşatan,

kollayan, güvenilir bir sığınak sağlayan tüm cemaat yapılarını parçalayıp bireyselleşmeyi egemen kılması ile sadece çocuklar için değil, herkes için ihmal ve istismara açık bir dünyanın inşasına imkân sağlamıştır"⁴

Çocuğun kişiliğinin ve fizyolojik yapısının sağlıklı gelişip gelişmemesinde belirleyici faktörlerden en önemlisi ihmal ve istismarın varlığı ve düzeyidir. Sıklıkla birbiriyle karıştırılabilecek ihmal ve istismarın kesin sınırlarını ayırmak zor olsa da temel ayrık özelliği istismarın aktif, ihmalin ise pasif bir olgu olduğudur. Çocuğa yönelik ihmal ve istismarlar: Fiziksel ihmal ve istismar, cinsel ihmal ve istismar, duygusal ihmal ve istismar, ekonomik ihmal ve istismardır. Bu bölümleri kendi içerisinde de detaylı bölümlere ayırmış Vatandaş. Mesela, fiziksel, duygusal, sosyal ve bilişsel gelişimleri risk altında olan çocukların, sağlıklı bir yetişkinle olumlu bir ilişkinin yitilmesi veya hiç olamaması çok büyük bir duygusal risktir. Anne babası tarafından sürekli eleştirilip aşağılanan, sevgi ve ilgi ihtiyacı yeterince karşılanamayan çocuklar, pasif kişilik özelliklerine sahip, kendine güveni olmayan ve anti sosyal davranışlar gösteren kişiler olarak tanımlanmaktadır. Okula gitmeyen veya terk etmek zorunda kalan, toplumsallaşma sürecinin doğal basamaklarını atlayarak yetişkin rolünü üstlenmek zorunda kalan çocukların bir kısmı ise her açıdan sağlıksız, korumasız ve olumsuz şartların boy attığı bir çevrenin; sokağın mensupları haline geldiler. Şiddetin analitiğinden psikolojisine birçok sebebi sıralanırken, ağırlıklı görüş öğrenildiği şeklindedir. Çocukluk döneminin görülen her çeşit kötü davranışın çocuklarda saldırgan davranışları arttırdığı ve dış dünyaya olumsuz bakmaya ve yaklaşmaya yol açtığıdır.

Hassas Denge

Kitapta her konu, başından sonuna kadar kendi gidişatının vahametini gösteriyor. İlk zamandan bu yana şeytanla aynı ligde yarıştıran kadının kitaptaki son hali ise, modernitenin oyuncağı olması, yani geçmişte olduğu gibi şimdi de kadın, düşünemeyen kurban? Bu zamana kadar bilenerек gelmiş kadın için bu sefer de modernite kurbanı demek, onu (haklı) bir isyana itecektir. Adaletsizlikleri saptayıp ve bunda gerçekten hem fikir olmadıkça modernitenin işlerini kolaylaştıracak, gözümüzün önünde sıcak ve samimi bir şekilde ilerleyen ve tüm insanları vasat bir seviyeye getirecek olan eşitlik davasına bile geçemeyeceğimizi

² Modern Çöküş- İnsanın Modern Halleri, s.42

³ Modern Çöküş- İnsanın Modern Halleri, s.94

⁴ Modern Çöküş- İnsanın Modern Halleri, s. 282

düşünüyorum. Bu sebepten, (bence) kitapta yer alan kadın, çocuk ve şiddet konularında ya çift taraflı eleştiriye ihtiyaç var ya da erkek konusu da eklenmeli. Konular içinde yer yer bahsedilse de modernite sanki ona dokunamamış veya ondan bir şekilde paçasını sıyrabilmiş görünüyor erkekler. Ama kitapta da gördüğümüz gibi tüm dünyada olup biten çoğu kötülüğün hatta modernitenin bile sebebi erkekler olduğu halde onlardan insanlık diye, ama kadına gelince ayrı bir "tür" gibi, belirtilme gereği duyuluyor. (Sanki erkek bir tür değilmiş gibi) Bu da çoğu erkeğin, üzerlerine düşen bir şey yokmuş gibi devam etmelerine kolaylık sağlıyor. Bugün (bazı) kadınların bakımlı olmakta takıntılı hale gelmesi gibi, her şey modernitenin suçu mu? Oysa görmeye meyilli yapıdaki erkek, güzelliği dillere destan edip göstermeye meyilli yapıdaki kadını buna hiç mi telkin etmiyor? Günümüzde erkeklerin ısrarla akıllı kadından kaçındığını açıkça ve çekinmeden ifade etmesinden kimse rahatsızlık duymadığı gibi komik bulunuyor. Bilgiye, edebe önem verdikçe kadın da buna yönelmez miydi? Erkeklerin kitaptan, bilgiden, okuma zahmetinden hızla uzaklaşıp tembelleşmeleri, boş kafe gençliğine dönüşmeleri, para hırsları, şiddet ve öfkelerinin neden bu kadar açığa çıkma sebepleriyle modernitenin onlara dokunamadığını söyleyemeyiz.

Zafer mi, İlerleme mi?

Ama elbette ki, kitapta çok daha fazlasının yer aldığı konuları, aklımıza gelebilecek tüm ayrıntılarla sunup gözden kaçırmamama çabası için Vatandaş'a teşekkür ederiz. Geçmişten günümüze gerçekleşen olayların derin anlamıyla ilgilenen herkes tarafından okunmalıdır. Bu kitap sayesinde, dine olan antipatisi yüzünden sarsılan manevi hayatların sebebi Modernizmi detaylıca tanıyabiliyoruz. Ama bu kitap hakkındaki araştırmalarıma göre birçok kişi tüm bu okuduklarını 'modernitenin oyunu' deyip geçme kolaylığına girmiş görünüyor. Oysa bu kitaptan moderniteyi ve sebep olduklarını öğrenip, eleştirel düşünmeyle de bizdeki hataları ayırt edip görev ve hedeflerimizi belirlemek bizi kör kütük nostalji savunuculuğundan kurtaracaktır. Bu noktada değinmek istediğim son örnek olarak: Hem kişiye hem de topluma düşen görevi tanımlayıp hedefi odaklamada yardımcı olan Cemil Meriç ve Nurettin Topçu'yu verebiliriz. Bu iki isim kendi zamanlarında tehlikeli rotaya sapmış bu dümene kaptanlık etmekten çekinmemiştir. Cumhuriyet döneminde özellikle dini liderlere duyulan olumsuz kanaatlerin nasıl şuursuz bir tahribata yol açtıklarının aynı zamanda bu dini

kullanan ruhu çürümüşlerin sebep olduklarının eleştirisini de açıkça ve çekinmeden yapmaları, tam bir görev ve hedef konusu saptama örneği. Çünkü tek taraflı bir şekilde sadece bize yapılan saldırıya odaklanmak kendi hatalarımızı örtbas ettirip, sorunları görmemize ve ilerlememize engel oluyor. Tüm bu olanları sadece moderniteye yıkmak, zaten bu bakış açısına baş kaldıran modern insanın modernizme kaçış sebebi. Hiçbir din, gelenek veya kültür insanlarına kötü yaklaşmazken, bunları benimseyen kötü insanlar bize o dini, geleneği veya kültürü kötü gösteriyor. Yani dinler ve gelenekler insanları etkilediği gibi insanlar da dinleri ve gelenekleri etkiliyor. Bu da Modernitenin büyüme sebebi.

Modernite ne kadar baskın olursa olsun dinin ve kültürün mensupları düzeldikçe genel düzelme de artacaktır, en azından taraftar bulacaktır. Bu sebeple, gelenek ve maneviyat taraftarı birçok kişinin modernizm ile savaşındaki hedefi (bence) zafer değil ilerlemek olmalı.



Gizli Şirk Kültürü

Abdurrahman Arslan, Nehri Geçerken, Beyan Yay. 2015, 416 sy.

ISBN: 9789754734997

Suveyda Yıldız

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı, İstanbul, Türkiye

suveyda.yldz@gmail.com

Kitap Kritiği

Geliş Tarihi: 21.03.2020

Kabul Tarihi: 31.03.2020

Abdurrahman Arslan 1947 yılında Van'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini aynı şehirde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Yazıları *Düşünce*, *Bilgi Hikmet*, *Gelecek*, *Umran*, *İlim ve Sanat*, *Köprü* ve *Birikim* vb. dergilerde yayımlandı. Serbest çalışan yazarın, benzer konularda kaleme aldığı *Modern Dünyada Müslümanlar* (2000), *Yeni Bir Anlam Arayışı* (2004) ve *Sabra Davet Eden Hakikat* (2009) adlı üç kitabı daha bulunmaktadır.

İlk baskısı 2010 yılında Beyan Yayıncılık'tan çıkan *Nehri Geçerken*, Asım Öz tarafından yayına hazırlanmış. İslam, modernlik, sekülerlik, postmodernite, iktidar ve akıl konuları üzerine yaptığı çalışmalarla öne çıkan Abdurrahman Arslan, yayımlanan kitapları, söyleşileri ve soruşturmalar kapsamından verdiği cevaplarda bu konuları teorik ve düşünsel bir altyapıdan hareketle okuyucusuna sunmaktadır. Bu bağlamda *Nehri Geçerken* kitabının muhtevasına kaynaklık eden söyleşi ve soruşturmaların salt bir fikir beyanının ötesinde düşünsel sancıların eşlik ettiği kuramsal bir nitelik kazandığı görülecektir. Zira konuşmaların çoğu kavramlara ve bu kavramların ortaya çıkardığı problemlere kuramsal bir bakış açısı getirmek saikiyle dönemin belirleyici tartışmaları içerisinden oluşturulmuştur. Marksist açıdan İslâm tarihini, Batılı düşünürlerin bu dinle ilgili yaklaşımlarını ve solun kurduğu ilişki biçimlerini tartışan Muhammed Rıza Şalguni'nin *İslam ve Modernizm* kitabının aksine daha genel ve çok yönlü bir yaklaşım biçimi geliştirir Abdurrahman Arslan. Bu bağlamda İslam dünyasının modernleşmesini derinlemesine inceleyen Bedri Gencer'in *İslam'da Modernleşme* eserine benzer. *Nehri Geçerken*'deki sorgulamalar, söyleşi-kitap olmasından kaynaklanan konu sınıflandırmasından mahrum olsa

da Gencer'in eserinde olduğu gibi temel kaynaklarına inerek sunulmaya çalışılıyor. Nehri Geçerken; İslamcı muhayyilenin modern paradigma ile olan sorunlu ve bir o kadar da karmaşık ilişkisini ince bir duyarlılıkla tahlil eden, özgün yaklaşımı ve sadece sorunsal ortaya koymakla kalmayıp bu problemlere sunduğu öznlü çarelerle de alanında kaleme alınmış nitelikli bir eser olarak karşımızdadır.

Kendi İçinde Helak Taşıyan Bir Süreç Olarak Sekülerizm

Tarihsel tecrübemizin sonucunda ortaya çıkmayan ve ithal ettiğimiz laiklik ve sekülerizm kavramları üzerine eğilen Arslan, bu kavramların bir din olarak Hristiyanlıktan ayrı düşünülemeyeceği gerçeğine vurgu yapar. Hristiyanlığın hem teolojik düzlemde hem toplumsal düzlemde uygulanışı modernitenin bizatihi rahmidir. Bu bağlamda laiklik aslında Hristiyanlığın Batı'daki kurumsallaşma sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkan; kilisede görev almayan ve ruhban sınıfından olmayan diğerlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bizde ise bu kavram dinsizlik olarak algılanır ve sadece siyasi bir aygıt, yani devletin yapısına ilişkin bir tanımdır. Sekülerlik laiklikle bağlantılıdır lakin bir o kadar da farklıdır; kutsal kitabın öğretilerinin hayatın her alanından uzaklaşması ve referans kaynağı olmaktan çıkması, böylece dünyevileşmenin yaratılmasıdır. Önemli olan dini muhtevasında hali hazırda barındıran laiklikten ziyade, hayatın kendisine direkt müdahale eden sekülerliğin yansımalarıdır. "Maddi-manevi" düalizmini yaratan sekülerlik bizi, yaratıcısı olan Batının tanımladığı gibi bir ayrıma iter ve hayata dair olan ekonomik, siyasi vb. oluşumları maddi kefeye koymamıza ve manevi olarak algıladığımız ibadet, ahlak, iman gibi unsurları bu maddi unsurlardan ayrı

düşünmemize sebep olur. Hristiyanlığın Roma'dan Roma'nın da Eski Grek düşüncesinden miras aldığı bu düalist yaklaşım zamanla modern kavramlaştırmaların temelini almaya başlar. İslam'ın özlü bir birliktelik ve denge ile ele aldığı kavramlar modern dünyada kendisini Doğu-Batı, özel alan-kamusal alan, sivil toplum-politik toplum, idare edilen, ruhban-laik vb. sınıflandırmalarla şekillendirir. Bu noktada teolojiye indirgenmiş bir din anlayışına maruz kalırız.

Demokrasi ile özgürlüğü aynileştirmenin yanlışlığına dikkat çeken Arslan, demokrasinin ulus devlet ve bu devletin bireylerinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere ortaya çıkan bir unsur olduğunu ve bu unsurların laiklik ve sekülerizmden ayrı düşünülmemeyeceğini ifade eder. Zira demokratik bir toplumda hakikatin tanımı sekülerizme göre yapılır. Dolayısıyla sekülerizmin parçaladığı hakikatin neticesi olarak ortaya çıkan demokrasiler, araçları farklı olsa da modern devlete hizmet etme noktasında ortak bir alanda birleşirler. Yani ister sosyalist ister sosyal demokrat ister liberal ister faşist olsunlar tüm bu disiplinlerin hedefi modernizmi beslemektir. Öte yandan Leszek Kolakowski'nin de ifade ettiği gibi laiklik (daha doğru bir ifadeyle uzantısı sekülerizm) yeni dinsel arayışlara yol açar ve Giles Kepel'in ifadesiyle *Tanrının rövanş aldığı bir döneme* girilir. Bunlar aslında sekülerizmin ve yaşama alanı modernizmin getirdiği hayal kırıklıklarının bir meyvesi yazarımıza göre. Çünkü seküler süreç kendi içinde helak taşıyan bir süreç. Zira insan her şeye rağmen ilahi ve kutsal olana karşı hayatını sürdüremez.

Müslüman Fertten Dindar Bireye

Sekülerizm insanın ilahi ve kutsal olana rağmen varlığını sürdürme girişimidir. Modern projenin bu iddiayı ve misyonu taşıdığını ifade eden Arslan, sanılanın aksine modernizmin dini yok saymadığını, kendi varlığına tehlike arz etmeyecek şekilde onu kullanarak dönüştürdüğünü ve böylece yeri geldiğinde kendisinin tasvip ettiği ölçüde bir dindarlaşmayı önerdiğini söyler. Kendi sorunlarını, güvenliğini cemaatte arayan, bulan, yaşayan bir insan, hayatı içinde yaşadığı cemaatiyle tanımlayan Müslüman bir fert modern süreçte artık dindar bir bireye dönüşür böylece. O dindarlığından vazgeçmez ama dini yaşama biçimi ferdi olduğu cemaatten farklı bir özellik

taşımaya, bireyselleşmeye başlar. Bu yönüyle Müslümanlar dini belki de modernitenin uygun bulduğu bir form içinde yeniden yaşamaya talip olurlar.

Tecdidin Karşısında Protestanlaşma

Protestanlık dinin mevcut gerçekliğe göre yeniden yorumlanarak adapte edilmesidir. Nasıl ki Hristiyanlar 14 yüzyıllık bir tarih yaşadıkdan sonra kendi dinlerini yeniden yorumlayarak yeni bir dönem başlattılar, ki biz buna modern dönem diyoruz, Müslümanlar da bugün 14 yüzyıllık tarihlerini yaşadıkdan sonra yeni bir tarihsel tecrübeye geçiyorlar ve bu süreç Protestanlaşma olarak tezahür ediyor. Bu noktada Abdurrahman Arslan'ın İslami yenilenmeye (tecdid ve ihya) karşı olmadığını, İslam'ın öncülük ettiği yeniye olan ihtiyacımızın farkında olduğunu vurgulamakta yarar var. Ne var ki Vahdetin Işık'ın da ifade ettiği gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde Helen kültürü ve aklıyla karşılaşan İslam düşüncesi bu kültür karşısında düşünce potansiyelini yeniden üretmiş ve ortaya kelim gibi İslam'ın düşünsel boyutunu yansıtan bir alan çıkmıştır. Yine bu dönem ve sonraki dönemler İslam düşüncesinde Gazali gibi önemli yere sahip alimleri ortaya çıkarmıştır.¹ Demek ki her çağa ve zamana hitap eden Kur'an ve öğretileri kendi özü muhafaza edilerek o zamanda insana ve varlığa dair bütüncül cevapların tamamını içerisinde barındırır.

İki Uç: Batı'nın Aşkın, Doğu'nun İçkin Tanrısı

Modern dönem yeni bir idrak biçimiyle gerçeklik arasında yeniden ilişki kurmanın yollarını arar. Orta Çağ düzeninin çökmesiyle ortaya çıkan özel mülkiyet; coğrafi, tarihsel ya da seyahatlerle elde edilen bilgilerle mevcut Hristiyan kozmolojisinin yanlışlanması ve böylece dinin geri plana itilip yerine aklın ve tabiata hükmetme arzusunun alması kaçınılmazdı. Bu noktada sorgulanan gerçeklikle yeni bir ilişkinin nasıl kurulabileceği meselesi bilimsel bilinin ve salt aklın önünü açtı. Böylece modernizmin en temel iki unsuru ortaya çıkmaya başladı. Ne var ki gerçekliğe dair söylenenlerin sadece Batı'da değil Uzak Doğu'da da hikmet olmaktan uzak olduğunu ifade eden yazarımız, paganist Uzak Doğu kültürünün içinde varlığın mistifike edildiğini savunur. Bu noktada aslında çok da farklı şeyler söylemeyen iki dünya çıkıyor karşımıza. "Netice de Batı'da Tanrı dünyayı yaratmış, elini eteğini çekmiş, dünyanın dışında duruyor; yani Tanrı

¹ Vahdetin Işık, "Tanzimat ve Batılılaşma: Modern Türkiye'nin Doğuşunun Tarihsel Tahlilleri", Medeniyet Akademisi Seminerleri, FSM Üniversitesi-Atıkvalide, 2019.

aşkınlattırılıyor. Oysa Uzak Doğu dinlerinde ise Tanrı içkinleştirilmiştir. Bu anlamda çok büyük bir fark yoktur. Varlığın bizzat kendisinde (vahdet-i mevcut da deniyor çoğu zaman) tanrısal olanı bulmak. Ama bizde öyle değil. Neticede varlık bizzat ilahi olana işaret eden bir ayettir. Hepsi o kadar.”²

Modernizm: Gizli Şirk

Rönesans/Reformasyon ile başlayan, Aydınlanma ve Fransız Devrimi dönemlerini de içine alarak devam eden bu süreçte varlık yeniden üzerine düşünülen bir unsur haline gelmiştir. Modernizmle beraber merkezinde Tanrı'nın olduğu bir düzenden insanın merkeze alındığı dünyevi bir düzene geçiş sağlanır. Çabası dinle ve gelenekle bir ortaklığa girmek olan modernlik, kendi ilkelerine göre dini yeniden yoğurur. Bu yönüyle modernite epistemolojik olarak bilginin kaynağı anlamında gizli bir şirk özelliği taşır. Dine bakarak kendini tanımlayan ve zenginleştiren modernite dini kendi amaçları doğrultusunda yeniden yorumlar. Bu noktada modernizmin yarattığı üç temel unsura değinen yazarımız İslam'ın temel kaynakları olan “İnanıyorum o halde varım.” diyen ferdin ve içinde kendi ferdiyetini keşfedeceği ailenin “Düşünüyorum o halde varım.” diyen kendi aklını merkeze alan bireye dönüşür. Yine cemaat, bireylerin tek tek sözleşmeleriyle bir araya gelmeleriyle oluşan topluma; dinin özü etrafında birleşmiş ümmet ise ırksal temellerde kurgulanmış ulus devletlere dönüşmektedir.

Kent: Modernitenin Kurgusu ve Yaşam Alanı

Belki de modernite bu parçalama manevrasını kendi formu içinde oluşturduğu kent unsuruyla aktif bir şekilde icra eder. Zira kent yaşamı akılla ve beden in ihtiyaçlarına göre kurgulanan, fertten ve aileden ziyade bireyin; cemaatten ziyade toplumun ihtiyaçlarına göre dizayn edilmiş kurgudur. Ne var ki ailenin ve cemaatin kendi kimliklerine sadık kalarak içerisinde var olduğu ve dinin mekandaki tezahürü olan Medine'den çok farklı olarak varlığını sürdüren metropollerin içinde dini değerlerin üretilmesi oldukça güçtür. Kaldı ki modern insan da her şeye rağmen, fitri ihtiyaçlarının, birtakım arzularının yalnızlığın üretildiği bu kentte yani metropolde karşılanamadığını görmektedir. Bu noktada Müslümanla ve modern insanın şikayetleri arasında önemli farklar görmez yazarımız.

Müslümanın Güvenlik Çemberi Olarak Aile

Modernizm ile ilk savaşım vermemiz gereken yeri aile olarak tanımlar Arslan. Metropollerin aileyi giderek içine aldığını ve kendi modeli olan çekirdek aileyi Müslümanlara benimsetmek ve kadın erkek ilişkilerini yeniden ve kendi değerleri ile tanımlamak istediğini ifade eder. Kadının cinsiyetten bağımsız yeni rol taleplerinde bulunurken ailenin de tarih boyunca ifa etmeye çalıştığı rolün de değişmeye başladığına vurgu yapılması bugünkü hazin manzarayı yeniden düşündürüyor okura. Zira ailenin temel fertleri olan kadın ve erkeğin kendilerini ailenin dışında tanımlamaya başlamaları ve eşitlik talebinde bulunmuş olmaları İslam'ın adalet ilkesiyle çelişmekte ve yazarımızın Müslümanın üç güvenlik çemberi olarak adlandırdığı **aile, cemaat ve ümmet** birlikteliğini sarsmaktadır. Çocuklarını kreşe, yaşlılarını huzurevlerine gönderen bir aile modelinin İslami olduğu elbette söylenemez. “Aile bir topluluğun siyasal ve sosyal kültürünü kendi içinde üretmiyorsa, Müslümanlar bir iddiada bulunamazlar. Aile sadece yemeğin pişirildiği, yatakların olduğu bir yer değildir. Mahremiyetin, siyasal kültürün üretildiği bir yerdir. Onun için kadınlarımız da erkeklerimiz de evi sıcak bir ocağın ibaret görmekten vazgeçmelidir.”³

Arslan, İslam'ın hayatın bizzat kendisini şekillendirmek istediğini ve kendi normlarına göre onu tanımladığını belirtir. Mevcut düzende İslam'ın hayatı şekillendirici unsur olmaktan uzaklaştırılmış ve modernizmin yarattığı hayat düzenine uymaya mahkûm edilmiştir. Oysa Müslümanlar mevcut hayatın bizzat diyalektiğini ve dinamikliğini değiştirmek zorundadır. Müslümanlar artık bu çeşit palyatif, pansuman taleplerden vazgeçmelidir yazarımıza göre. Müslümanların kendine özgü değerler bağlamında düşünmesi ve hayatlarını nizam vermesi gerekir. Burada yapılması gereken, gerçek hayatın toplumsal diyalektiğini değiştirmeye dönük yeni toplumsal ilişki türleri üretebilmektir.

Bu noktada toplum, birey, medeniyet, entelektüel, ahlak, adalet, özgürlük, eşitlik vb. kavramları yeniden düşünmemiz gerektiğini vurgulayan yazarımız, daha da önemlisinin bu kavramları adalet/insaf çerçevesinde incelememiz gerektiğini savunur. Zira entelektüel düzeyde yapılacak bir sorgulama hayatlara temas edecek ve varoluş mücadelemiz tutarlı yaşar isek zafer yolunda ilerleyecektir. Bu bağlamda varlıkla kurulabilecek en sağlıklı ilişki verili bir bilginin yani vahyin imkanlarını kullanarak mümkün olur.

² Abdurrahman Arslan, *Nehri Geçerken*, haz. Asım Öz, Beyan Yay. İstanbul 2015, s. 56.

³ Arslan, a.g.e., s.117.

Modernizmin İslam'ı Evcilleştirme Çabası

Bugün Müslümanlarda artık "Batılılaşma eleştirisi" yerini, İslam'ın yaşanan hayata nasıl adapte edebileceği tartışmalarına bırakmıştır. "Değişim talep edilmekte, bilhassa mürekkep yalamış Müslümanlar durmadan anlamadıkları bir değişime vurgu yapmaktadır, fakat bu değişimi sağlayacak 'ahlaki araçlar'dan bahsedilmemektedir. Haram her gün hayatımıza biraz daha hâkim olmakta, bununla birlikte bereket ortadan kalkmakta, aramızdaki kardeşlik ilişkileri parçalanmakta; aile ve akraba ilişkilerimiz her gün biraz daha çözülmekte; cemaat olma asabiyetimiz giderek kaybolmaktadır. Hayatımızın tanzimi hususunda entelektüeller yol gösterici mevkiye yerleşirken, Peygamber varisleri olan fakihlerimiz çeşitli bahanelerle ya işlevsiz kalmakta ya da bu işe talip olmak istememektedirler. Modernleşmenin belki de en açık belirtisi olarak, bugün Müslümanın 'sünnet'le ilişkisi giderek azalmakta, onu her gün biraz daha hayatın dışına kovmaktayız."⁴

Bugün küreselleşmeyle beraber dünyaya hâkim sistem İslam'ı Protestanlaştırarak mevcut duruma uyum sağlamasına çalışmakta, gizli ya da açık faaliyetini bu yönde sürdürmektedir. Trajik olansa İslam'ı evcilleştirme çabalarından Müslümanların farkında olmamasıdır.

Demokrasi Üzerine

Demokrasi, teorik olarak toplumun temsilcileri vasıtasıyla kendi kendisini yönetmesi olarak tanımlanır. Arslan, demokrasi kavramının hiçbir zaman taşıdığı Batılı dünya görüşünden bağımsız ele alınamayacağını vurgulamaktadır. Demokratik toplumlarda alınan kararların kendi yaratıcısı olan seküler ve rasyonel değerler tarafından tanımlanmış kurulu düzene ters düşmesi mümkün değildir. Sorun çözücü unsur olarak ferdi değil vahyi ferdin ve cemaatin yararına benimseyen İslam nizamı demokrasinin arzuladığı tarzda özgürlük biçimlerine çoğu kez karşıdır. Bu bağlamda demokrasinin ontolojik kabulleriyle İslam'ın ontolojik kabullerinin farklı olduğunu görürüz. Buna rağmen bilhassa 28 Şubat'la gelen baskıyı bahane ederek, özgürlüğün insanoğlu için tek imkanmış gibi liberal demokrasiye yapılan aşırı vurguyu Müslümanlar adına yadırgar yazarımız. Zira demokrasinin imkanlarıyla bugün Müslüman toplumlar şeffaf hale getirilmek istenmekte, demokrasi adına kurulacak olan bütün kurum ve kuruluşlarla- ki sivil toplum kuruluşlarının çoğaltılmasını buna matuf görür Arslan- Müslüman

toplumların çözülmeye uğratarak kontrol altına alınması istenmektedir. Böylece sahip olduğu değerler sistemiyle küreselleşmenin karşısında ve muhalif duran İslam onun karşısında bir tehlike olmaktan çıkacaktır.

Kendi Kendini Meşrulaştıran İslami Konformizm

Kendi konforumuzu bozmadan yeni bir başlangıcı gerçekleştiremeyiz yazarımıza göre. Günümüz konformizminin kökenlerinin Batının eşitlikçi ideolojisine ve refah devleti kavramının bir tezahürü olduğunu savunur Arslan. Ona göre Müslümanlar adalet peşinde koşacaklarına uzun zamandan beri refah devleti projesi peşinde koşmaktadırlar. Bu koşunun şer'i temeli bulunmamaktadır. Arslan'ın savunduğu elbette sefalet içinde bir ekmek bir hırka anlayışı ile yaşamak değildir.

İçinde yaşadığımız popüler kültüre baktığımızda, temel özelliğinden birinin her şeyi anından bir eğlence unsuruna dönüştürmesi olduğunu görüyoruz. Ramazan ayının şenliklere dönüşmesi, nefsi terbiyeden ziyade açların halinden anlamaya yarayan bir zaman dilimine indirgenmesi, boş vakti olan tatil gününde sabah namazını Eyüp Sultan'da kılması bu kültürün önerileri arasında. Bunlar Müslüman muhayyilenin ürünlerinden çok, bu kültürün düşündüğü şeylerdir. Yaşadıklarımız kendi kendini meşrulaştıran bir İslami konformizmdir Arslan'a göre. Fakat biz her şeye rağmen ümmet olma arzusundayız. Peki nasıl bir dünyada ümmet olacağız? Modernitenin öncülük ettiği bu dünyada mı yoksa bu dünyaya rağmen mi? İçinde yaşadığımız ve karşı olduğunu söylediğimiz dünyanın kavramsal ya da maddi araçlarıyla yeniden ümmet olamayacağımız aşikâr.

Nasıl Ümmet Oluruz?

Ümmet olma isteğimiz dinamizmini içerden yani İslami özden mi alıyor yoksa dışarıya karşı bir cevap olarak mı ortaya çıkmakta? İlk olarak bu sorunun cevaplandırılması gerekir Arslan'a göre. Ümmet olma arzusu bizim inandığımız dinin temsil ettiği bilgi türünün doğal ya da zorunlu sonucu olarak ortaya çıkıyor. Ümmet olmaklığı ödünç kavramlarla veya kurumlarla başaramayız, kendi özgün İslami kodlarımızı kullanarak kendimizi yeniden inşa etmeliyiz. Zira sorunlarımızı modernleşerek çözebileceğimize inandığımızdan, her defasında daha çok modernleşme arzusu içinde olduk ve bu da ümmet bilincimizin kaybı ile sonuçlandı. Bu karanlık tabloya rağmen tümüyle ümitsiz de değildir yazarımız. Tüm bu parçalanmışlığa rağmen İslam dünyasında ümmet olmanın imkanları vardır. Kuşkusuz bu imkanlar

⁴ Arslan, a.g.e., s. 76.

birtakım sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. “Ümmet olmak büyük coğrafyalarda beraber yaşamak meselesi değildir. Bizi ümmet olmaya zorlayan her şeyden önce bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi ihmal etmeden İslam’a ait bilginin kendisidir. İslam sadece bir inanç sitemi değil imana dönüşmesi gereken bir bilgi biçimidir. 21.yy’ın postmodern dünyasında Müslümanlara karşı yürütülen düşmanlığın kaynağında da bu bilginin taşıdığı alt edilmesi mümkün olmayan o potansiyel güç vardır.”⁵ Bize düşen vazife ise Arslan’ın deyişiyle bu potansiyel gücü görünür bir güce dönüştürmektir. Bunun içinde 21.yy.’ın şartlarını öğrenmek zorundayız. “Aksi halde dikkat etmezsek, 21.yy’ın kendi karakteristik özelliği bizim bu İslami çabamıza, ümmet olma çabamıza kendi karakteristiğini katabilir. Bu katış ise hep karşı çıktığımız ötekine büyük nispette benzetebilir. Yani erkeklerimiz sarıklı şalvarlı halleriyle, kadınlarımız tesettürlü halleriyle hayatlarımızı sürdürürken; bedenlerimizin karşı çıktığımız ötekinin rollerini yerine getirmesi gibi.”⁶

Müslümana Giydirilen Kimlik Gömlekleri

İslami düşünceye sahip insanların kendi dışındaki o öteki diye tanımladığı dünyanın kavramlarını benzetmeler kurarak kendi dünyasına kabaca aktardığından yakınan yazarımız, öz anlamlarından uzaklaştırarak Batının arzuladığı şekilde içini doldurduğumuz vatan, millet, medeniyet, kültür kavramlarının kimlik buhranına sebebiyet veren unsurlardan olmasına dikkat çeker. Zira kimlik sorunu ulus devlet ile ortaya çıkmış bir sorundur ve ulus devletin vatandaşına tanılacağı kimlik irki düzeydedir. Arslan’a göre ümmet bilincine sahip Müslümanlar olabilmek için, ulus devletin dayattığı irki kimlik gömleklerinden sıyrılmak gerekir. Yazarımız dayatılan bu kimliklerden kurtulmanın yolunu entelektüel düzeyde Batılı kavram ve kalıplarla yeniden ciddi şekilde hesaplaşmakla olacağını vurguluyor. Bu süreci 11.-13.yüzyıllar arasında İslam dünyasının Grek dünyasına karşı yürüttüğü mücadelenin ikinci aşaması olarak tanımlıyor. Zira o gün olduğu gibi bugün de Grek dünyasından mayalanmış modernist düşünceyle hesaplaşma içerisindeyiz. Söyleşilerin 90’lı yılların sonları ve 2 binli yılların başlarında kaleme alındığı düşünülürse bu hesaplaşmanın özellikle son birkaç yıldır hız kazandığı düşünülebilir. Zira İsmail Kara bilhassa bu sorgulamaların darbelerden sonraki

süreçte hız kazandığını ve son olarak da 15 Temmuz darbe girişimi akabinde modernizmin ve İslami düşüncenin temsil ettiği değerler arasındaki hesaplaşmanın yeni bir form kazandığını kaydeder.⁷

Bir Meta Söylem Olarak Modernite

Tarihsel olarak 1600-1650 yılları arasında, Batı’da yaşananlar hem bir kaos hem de Batı’nın kendini inşa edeceği önemli hadiselerle dolu bir dönem sayılır. Hristiyanlığın tanımladığı hakikat anlayışında hem kozmolojik hem de sosyolojik düzlemde çözülüşün doğurduğu hadiselerin derin ve önemlidir. Kilise kozmolojisinin çözülüşü beraberinde kiliseye bağlılık ve sadakatin çöküşü ile cemaat anlayışının da çözülmesini getirmiştir. Bu dönemde astronomi alanındaki yeni keşifler, artan coğrafi farkındalık, aile ilişkilerinin çözülüşü ve devamında gelen kavmiyetçilik fikriyle beraber; Avrupalı halklar hem zihniyet hem de sosyal olarak kendilerini yeniden inşa etme ihtiyacı içinde olmuşlardır. Bu dönemin temel ürünlerinden olan Aydınlanma düşüncesi, karanlık olarak nitelendirdiği bir dinin iddialarına olduğu kadar bütün tarihsel verilerine karşı da bir muhalefeti ifade eder. Bu nedenle modernite bir “meta söylem”dir. Her şeyi açıklama ve anlamlandırma iddiası taşıyan bu zihniyet hali, tanrı fikri de dahil olmak üzere her şeyi kendi bağlamı içine yerleştirerek tanımladıktan ve yeniden şekillendirip anlamlandırdıktan sonra kendisini kabul edilebilir hale getirir. Her şeyin yeniden kategorize edildiği ve özerk hale getirildiği bu dünya görüşünde; din, kültür, sanat, felsefe, bilim, hukuk, ahlak bu yorum kaosunun içine sokulmuş; kendilerini özerk olarak ürettikleri yasalar yardımı ile geliştirebilecekleri alanlar tasarlamıştır. Batılı insanın bu derin zihni dönüşümünün şekillendirdiği içinde yaşadığımız postmodernite olarak ifade edilen süreci de moderniteden pek de farklı görmeyen Arslan, her iki zihin biçiminin de hakikatin kendisi ve “ne”liği üzerine muazzam bir tartışma ortamı oluşturduğunu ifade eder.

Politik Kültür ve Konformizm

Batı dışındaki bütün modernleşme çabaları ve süreçleri, kendilerine ait bir özgünlüğü değil, aslında Batı’nın sahip olduklarını Batı dışı ‘mekanlarda’ yeniden tekrarlama çabası olarak tanımlar Arslan. Bu yüzden bütün dünya ve bu dünya içindeki insanlar birbirlerine benzer ve homojen hale gelmişlerdir. Batı

⁵ Arslan, a.g.e., s.106.

⁶ Arslan, a.g.e., s.107.

⁷ İsmail Kara, “Cumhuriyet Döneminde Din-Siyaset İlişkileri”, Medeniyet Akademisi Seminerleri, FSM Üniversitesi-Atıkvalide, 2019.

dışı toplumlarda modernleşme, bir taklit ve tüketim ilişkisi olmanın ötesinde başka bir anlam ifade etmez. Modernleşmeyle beraber arz-ı endam eden politik kültürün Müslümanlar için bir tehdit olduğunu kaydeden Arslan, bu yeni kültürün onlara getirdiği hareket etme serbestisinin sarhoşluğu içinde olduklarını vurgular. Zira bu politik kültürün korkunç bir konformizm içine çeken toplumu çürütücü bir boyutu vardır. İslam'da ayrıştırılmaz bir ikili olan ahlak ve hukuku ayırıştırın Hristiyanlığın beslediği modernitenin kurguladığı politik kültüre bir özne olarak katılan günümüz Müslümanları, siyaset adına aslında kendi paradigmalarından çok farklı bir paradigmanın öngördüğü faaliyetleri görev ediniyorlar. Daha özgürlükçü bir ortam olması için çaba sarf eden Müslümanlar o özgürlükçü ortam dedikleri bu politik kültürün tanımladığı özgürlüğü yaşamak zorunda oldukları gerçeğini gözden kaçırıyorlar. Dolayısıyla öteki diye tanımladıklarından hareketle hem politik tavırlarını hem gündelik sosyal tavırlarını düzenleyen Müslümanlar bu çıkmazın ve helakin içinde farkında olarak yahut olmayarak bulunuyorlar. Bu politik kültürle dünyaya yayılan şeyin müşriklik yani paganizm olduğunu ifade eder Arslan. "Bu kültür artı ile eksi, güzel ile çirkin arasındaki bütün o ayırıcı sınırları eritiyor... Bütün din farklarını, sınıf farklarını, coğrafi ya da kültür farklılıklarını ortadan kaldırıyor ve her kesimin insanına zevk veriyor."⁸

Geleceğin dünyasında mücadelenin hayat biçimleri üzerine kurulu olacağını ifade eden Arslan, politik kültürün de hayat biçimi üzerine kurulduğunu ve meşruyetini oradan aldığını ifade eder. Bu bağlamda politik kültüre karşı çıkmak hayat biçimine karşı çıkmakla özdeştir. Bu durumda herkes inandığı gibi yaşamak zorunda kalacaktır. İslam'ın politik kültürünün ise ailede yeşerdiğini kaydeden Arslan, o cemaatsel yapının içinde kalarak bir politik kültür üretebileceğimizi söyler. Böyle olduğunda ahlakın ve hukukun bir olacağını vurgular. Anlamın bütün imkanlarını elinde barındıran bir dinin mensupları olarak yapılması gereken dünyanın aldatıcı ve oyalayıcı süslerine kapılmadan yol alabilmektir.

Modernizmden Kurtarıcı Postmodernizmin Evrenselliğine

Modernist insan tanrı ve tabiata karşı taşıdığı özgürleşme arzusunu gerçekleştirme imkanını akla tutunarak bulur. Modernist akıl dinin elindeki hakikat algısını almış ve yerine yeni bir hakikat algısı

sunmuştur insanlığa. Tarihte ilk defa bir düşünce kendini akıl üzerinden kurgulamış, esas önemlisi bu kurgunun siyasi, sosyal ve iktisadi düzeyde bütün dünyadaki toplumlar için evrensellik adına uygulanabilirliğini savunmuştur. Yazarımıza göre 19.yy'da kendini ete kemiğe bürümeye başlayan aydınlanma projesi postmodernizmin ortaya çıkışına kadar bu "kurtarıcı" evrensellik iddiasını taşımıştır.

Bilim ya da pozitivism dediğimiz ideoloji üzerine kurulu olan modernizm kendini bu temelde meşrulaştırır. Fakat birinci ve ikinci dünya savaşları ile birlikte modern zihinde oluşan karabulutlar; insanlığı özgürleştireceğini iddia eden aydınlanma projesinin kendi karanlığını beraberinde getirdiğine işaret etti. Aklın ve bilimin insanlığa mutlak bir bilgi sunamayacağı, bilimin kesinlik iddiası taşıyamayacağı fikri giderek taraftar bulmaya başladı. Bu sorgulamalar nihayetinde izafilik ve nihilizme vardı. Felsefe hakikatin insanın dışında yani nesnel değil öznel olduğunu, gerçekliğin yoruma bağlı olduğunu, sürekli ve evrensel değil, geçici ve bağlamsal olduğunu söylemeye başladı. Yazarımız bu durumu epistemolojide dolayısıyla bilginin teorik yapısında ciddi bir alt üst oluş olarak görür. Bu her şeyi izafileştiren yeni bir düşünce tarzı olan postmodernizmi doğurur. Kapitalizmin, toplum kavramının ve toplumun varlığını idare tarzı olan demokrasiyi ve bu unsurların işleyiş mantığını dönüştüren postmodernizm zihinleri kendince yeniden inşa ederek kuşkucu bir kültür meydana getirir. Talep ettiği şey ise, inşa etmeye çalıştığı mevcut ve verili duruma uyum göstermemizdir. "Postmodern kültür mevcut durumu muhafazaya yönelik bir tutumu ve kapıyı herkese açık tutarak uyuşturucu bir kültür olarak hem zihinlerimiz hem hayatlarımıza nüfus ederek onu yeniden düzenlemektedir. Modernitenin kendi ilkelerine uymadığı için bize ait olduğu halde hayatımızın dışında tuttuğu bazı tutum ve davranışları bu kültür içeriye davet etmektedir."⁹ Modernite kadınlarımızın başörtüsünü ve erkeklerimizin şalvarını dışlarken postmodernite kültürü bu unsurları buyur eder, elbette muhtevasında taşıdığı hakikat algısını dışarda tutmaları şartıyla. Bu Müslüman zihin için özgürleştirici bir görüntü sunsa da Müslümanların kahir ekseriyeti bu kültürün kendi hakikat temelini izafilik üzerine kurduğunu maalesef görememektedirler. "Batının özgürlük anlayışını kendi ülkelerinde bulamayan, böyle bir özgürlük anlayışının İslam'da olmadığını düşünenler; postmodern kültürün

⁸ Arslan, a.g.e., s.145.

⁹ Arslan, a.g.e., s.156.

inşa ettiği yeni zihinsel algıdan hareket ederek İslam'ı yeni şartlara uyum gösterecek şekilde yeniden yorumlamak istemektedirler."¹⁰ Yazarımız İslam'ın Batı'nın postmodernite ile ulaştığı değerleri yok sayan ve bu yeni dönemde tek alternatif bilgi ve yaşam biçimi sunan bir din olarak ortaya çıkmasıyla hem dikkat çektiğini hem de önem taşıdığını vurguluyor. Uzak Doğu'nun taşıdığı pagan kültürünün postmodernitenin yeni paganizmine karşı bir alternatif olarak düşünülmeceğini ifade ediyor. Dolayısıyla alemlere rahmet İslam dininin tek hakikat telakkisine sahip olduğu gerçeği özellikle bu çağda ortadadır. Bu bağlamda kendi hakikatinden kuşku duymayan inananların dünyası ile kendi dünya görüşünden, hakikat anlayışından şüphe duyan yeni dünyayla karşı karşıya geliriz.

Çare: Sünnetin Yeniden İhyası ve Tasavvuf

Günümüzde gerçekliğin kaynağını beden ve hazların temsil ettiğini ifade eden yazarımız, postmodern kültürün paradigması ve epistemolojisi olan her şeye düşmanlık beslediğini savunuyor. Bu postmodern dünyaya muttaki, emin, gerektiğinde dünyaya ahlaki tutarlılığıyla emreden bir insan modeli sunulmazsa Müslümanların iddialarını kaybedeceklerini ifade ediyor. Bu iddiaların hayat bulmasını yolunun ise bir an önce sünnetin yeniden ihyası, cemaat olmanın imkanları aranması. Tüm bunların imkanını Müslümanlara sunan kaynağı ise tasavvuf. Tasavvufu hem ahlaki hem de epistemolojik düzeyde ele alan Arslan, bugün akıl adına konuşanların tasavvufun akıl üzerine söylediklerini konuşamazsa hiçbir şey konuşmuş olmayacağını vurguluyor.

Yazarımız İslamcı düşüncenin ciddi bir kırılmadan geçtiğini, bunu tamirinin de ancak kökene dönmekle mümkün olduğunu ifade eder. Bu İslamcılığın dediği anlamda bir öze dönüş değil, İmam Gazali'nin yaptığı şekilde bir kökene dönüş olmalıdır. Gazali, felsefecilerin akıl üzerinde inşa etmeye çalıştıkları imanın ya da İslam düşüncesinin yerine, saf bir iman üzerine inşa edilmiş bir akılla cevap vermişti. Yani Müslüman muhayyileyi ait olduğu kökene iade etti. Modern çağda değil, postmodern çağda İslam'ı düşünmeli ve "İslam'ı asrın idrakine" söyletmenin yanlışlığını artık anlamamız gerekiyor. "Hayat" ve "toplumu" yeniden kurmanın söz konusu edildiği zamanlarda kökene dönmek, "geleneği" restore etmek demektir. Zira bu hayatımızdan çıkmış olan sünnetin yeniden ihya edilmesi olacaktır. Bunun olabilmesinin

imkanlarının da tasavvufta olduğunu düşünüyor yazarımız. "Bizim bilgi faaliyetimizde tasavvufun önüne açtığı imkanlar ihmal edilirse ne yeni bir sosyal dünya ne de yeni bir hayat tarzı kurmak kanımca mümkün olmayacaktır."¹¹

Nehri Geçerken kitabının barındırdığı söyleşi ve soruşturmaların basit bir fikir beyanının ötesinde derinlikli düşünsel ve kuramsal bir yaklaşımın ürünü olduğunu belirtmiştik. Ne var ki, muhtelif zamanlarda ve dergilerce kaydedilen bu söyleşilerin tek bir soru ve bu sorunun uzantılarına kaynaklık etmesi kitabın içeriğinin tekrarlardan ibaret olduğu kanısıyla okuyucuyu yanıltabilir. Çoğunlukla aynı sorular sorulmasına rağmen, yazarın her soruda verdiği cevaplarının diğerlerinde bırakılan boşlukları doldurması, farklı tarihlerde kaydedilen söyleşilerin yazarın olgunlaşmasıyla da paralellik gösterir şekilde daha nitelikli ve kuramsal bir yaklaşımla ele alınması ve okurun buna şahitliği, kitabın etkisini artıran nitelikler olarak görülebilir. Bu yönüyle kitap, düşünsel boyutta tartışılan fikirlerin okurun zihin dünyasında kalıcı ve anlamlı hale gelmesini kolaylaştırmakta ve konunun tüm yönleriyle ve özü itibarıyla kavranmasına yardımcı olmaktadır. Bu anlamda eser, günümüz postmodern çağını ve bu dönemi hazırlayan modern çağı derinlikli olarak anlamak ve Müslümanların içinde buldukları temel meseleleri modernite ve postmodernite bağlamında incelemek isteyen lise ve üniversite çağındaki öğrenciler, modernizm ve postmodernizm üzerine çalışan akademisyenler ve bağımsız okurlar için faydalı olacaktır.

¹⁰ Arslan, a.g.e., s.156-57.

¹¹ Arslan, a.g.e., s.224.



Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler

Ed: Beşir Musa Nafi, İzzuddin Abdu'l Mevla, El-Hevvas Takiyye/Çeviri: Nurullah Çakmaktaş, İstanbul, Yarın Yayınları, 2016, 283 sayfa
ISBN: 978-605-9931-25-0

Seda Çelik

Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, S.B.E, Karabük, Türkiye
celikseda78@gmail.com

Kitap Kritiği

Geliş Tarihi: 20.03.2020

Kabul Tarihi: 23.03.2019

Editöryal bir çalışma olarak yayınlanmış olan “Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler” kitabı, konusunda uzman araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır. Kitap “giriş” kısmı ve her biri farklı ülkelerdeki selefi oluşumları anlatan on beş bölümden oluşmaktadır. Yazar, kitabı için “Bu kitap, Arap ülkelerindeki selefi cemaat haritasını tümüyle ele alan kapsamlı bir araştırma iddiasında olmayıp selefilik olgusunun incelenmesi için bir ‘giriş kitabı’ olma özelliği taşımaktadır.” vurgusunu yapmaktadır. Bununla birlikte kitabın içinde cevabını bulabileceğimiz soruları şu şekilde sıralamaktadır: “Arap dünyası içindeki söz konusu bu faal selefi cemaatler kimlerdir? Bu cemaatler nasıl neşet etmişlerdir ve ilham kaynakları nelerdir? Diğer İslâmî cemaatlerle ve geleneksel ulema kurumu ile nasıl bir ilişki içindedirler? Bu cemaatlerin itibar ettiği şahsiyetler ve cemaat adına konuşan davetçiler ve âlimler kimlerdir? Bu cemaatler tutarlı bir ideolojik vizyona sahipler midir ve neyi gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar?” (s. 8).

Kitabın orijinal ismi “ez-Zâhîretü’s-Selefiyye (et-Te’addüdiyyetu’t-Tanzimiyye ve’s-Siyâsât) olup çevirisini selefilik üzerine birçok bilimsel çalışması bulunan Nurullah Çakmaktaş¹ yapmıştır. Birinci bölümde selefilik genel bir çerçeveden bakan yazar, selefilik başlangıçtan günümüze olan tarihî gelişim sürecini ele almıştır. Diğer bölümlerde ise bundan farklı bir yol izleyerek selefilik ayrı ayrı ülkeler temelinde analiz etmiştir.

“Ehl-i sünnet-i hâssa” olarak da anılan selefiyye; kendilerini “ehlü’s-sünne, ehlü’l-hadîs ve’s-sünne, ehlü’l-hak” olarak tanımlamaktadır. Sözlükte “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak” anlamındaki selef (sülûf) kelimesinden gelen selefiyye; “geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler” demektir. Selef, terim olarak ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan ashap ve tâbiîn için kullanılır.² Bu bağlamda tarihi kökleri olan selefilik nevv-zuhur bir düşünce sistemi olmadığı söylenebilir. Hicri üçüncü asırda selefilik, Halku’l-Kur’an ve mihne politikaları kapsamında Ahmed b.Hanbel’in (ö:855) Mutezile’nin görüşlerine karşı çıkmasıyla anılmıştır. Hicri 7. yüzyılın ikinci yarısında yetişip çok sayıda eser telif eden Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö: 1328) ve onun en önemli öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye, Selefilik’in önde gelen isimlerinden kabul edilir. Bu ikisinin çalışmalarıyla ehl-i hadîs ekolü sistematik Selefilik’e dönüşmüştür.³ Kitabın yazarı Beşir Musa Nâfi, selefi ekolün özelliklerini belirlemede İbn Teymiyye’nin sunduğu katkıları şu şekilde sıralamıştır: “Allah’ın sıfatları konusunda tevilden sakınmak, Allah’ın kendisine bahşettiği irade sebebiyle insanın kendi fiillerinden sorumlu olduğunu vurgulamak, din ve şeriatın kaynağı olarak kurucu naslar olan Kur’an ve sünneti incelemek, ictihada çağırarak, teorik ve pratik görünüşleriyle tasavvufa ve mezhepsel aşırılığa karşı çıkmak.”(s.19) 17.yüzyıla kadar geçen sürede, İbn Teymiyye görüşü kapsamındaki selefi düşünce kesintiye uğramış, söz

¹ Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü.

² M. Sait Özzerarlı. (2009). “Selefiyye”, DİA, Cilt:36, s. 399.

³ Özzerarlı, a.g.m, s. 400.

konusu tarihten sonra “ihya hareketleri” adı altında İbn Teymiyye’nin düşüncelerini tekrardan hayata geçirme çabaları zuhur etmiştir. Nâfi, selefliliğin yakın zamanda Müslümanlar arasındaki etkinliğini arttırmasına ve birtakım sebeplerle selefi düşüncede çeşitliliğin çoğalmasına yönelik değerlendirmesi ile birinci bölümü tamamlar.

Hişâm b. Ğâlib, ikinci bölümde, Suudi Arabistan’da bulunan selefi oluşumlar kapsamında Vehhâbî hareketin ortaya çıkışı, temel görüşleri ve çeşitli selefi grupların oluşumundan bahseder. Ancak bunu sadece muhalif selefi akımlar üzerinden ele alır. Vehhâbîliğin kurucusu olan Muhammed b. Abdülvehhâb, Hanbelî kadısının oğlu olarak H. 1115 (M.1703) yılında dünyaya gelir. Abdülvehhâb ile siyasî lider Muhammed b. Suud arasında yapıldığı iddia edilen bir anlaşmaya göre Suûdî emîri, şeyhin Suûdî hâkimiyetini desteklemesi taahhüdü karşılığında Vehhâbî davasını yayma hususunda her türlü yardımı yapmaya söz vermiştir. Böylece İbn Abdülvehhâb, fikirlerini yayabilmek için ihtiyaç duyduğu siyasî desteğe, İbn Suûd da siyasî hâkimiyet alanını genişletebilmek için güçlü bir dinî şahsiyete kavuşur.⁴ Ğalib’e göre bu ittifak günümüz Suudi Arabistan Krallığı olarak bilinen ülkenin kuruluşuna vesile olur. Bilindiği üzere Suud’da Vehhâbîlik görüşü hâkimdir. Günümüzde seleflilik denince ilk akla gelen, Vehhâbîliktir. “İslâm tarihi boyunca benzeri pek çok fikir ortaya çıkmasına rağmen Vehhâbîlik kadar kolay yayılan ve siyasal boyut kazanan başka bir fikir hareketi görülmemiştir.”⁵ Bunda Suudi Arabistan’ın diğer ülkelerde seleflilik anlayışını kabul ettirme çabalarının etkisi büyüktür. Ayrıca Arabistan’ın coğrafi konumu, her ülkeden insanlarla muhatap olması ve kendi içinde bedevî hayat tarzını yaşıyor olması da sebepler arasında düşünülmektedir.⁶ Ğalib, Vehhâbîliğin temel fikirlerini, “bazı durumlar dışında yöneticiye isyanın caiz olmaması” ve “kâfirlerin dost edinilmesinin haram sayılması (verâ-berâ)” olarak ifade eder. Bu düşüncelerin siyasî, iktisadî veya sosyal sorunlara yol açması sonucu bazı dinî kurumların ortaya çıktığını belirtir. Ğalib, bazı araştırmacıların⁷ fikirlerini esas alarak Abdülvehhâb’ın ictihadı ihmal etmesinin, tamamen Hanbelî ekolün fetvalarını taklit ettiğini ve bunun bir çelişki olduğunu gösterdiğini

vurgulamıştır. Ancak Abdülvehhâb’ın eserlerinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin kitaplarına sıkça başvurması, onun bu şahsiyetlerin bir mukallidi veya bir Hanbelî âlimi olarak değerlendirilmesi için yeterli olmadığı düşünülmektedir⁸. Kitabın yazarı, Suudi Arabistan’da bulunan selefi oluşumların, en genel ifadeyle “aksiyoner hareketler” ile “bu şekilde olmayanlar” olarak ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, aksiyoner seleflilik olan “sahve hareketi”nin düşünce sistemleri, İhvân-ı Müslimin’in fikriyatı ile Vehhâbîliğin mezcedilmesi aracılığıyla oluşmuştur. Geleneksel Seleflilik tevhid-i ulûhiyet, bidatlerle mücadele, selefi cemaatlara bağlılığın güçlenmesi (Velâ ilkesi) ve hâkim yöneticiye itaat konuları üzerine odaklanan net bir çizgiyi benimsemektedir” (s.48). Câmîye Selefliliği (es-Selefiyyetü’l-Câmîye) ve Ehl-i Hadis grubu (Elbânî Grubu) aynı düşünce sistemine sahip olmakla beraber Elbânî Grubunun ayrıldığı nokta, hâkim siyasal düzenlerin meşru olmadığı noktasıdır.

Ammar Ahmed Fâyid,⁹ “Mısır’da Selefliler: Dini Meşruiyetten Siyasal Meşruiyete” adlı çalışmasında Mısır’da selefi akımların tarihî gelişim sürecini, aralarındaki düşünce ve sistem farklılıklarını, gerçekleştirdikleri faaliyetleri, Mısır devriminin selefi gruplar üzerindeki etkilerini ve sonrasında oluşan siyasi partileri, eleştirel bir üslupla analiz etmektedir (s.54). Mısır devriminden önceki selefi gruplar üzerinde herhangi bir tasnif yapılmazken, devrim sonrasında oluşan selefi haritanın tasnif edilerek anlatıldığı görülmektedir. Yazar, Mısır’da selefi hareketin faaliyetlerini İslâm’a davet, sünnetin ihyâsı ve hayır hasenat işleri kapsamında 20.yüzyılın ilk çeyreğinde başladığını ve söz konusu hareketin gerek teşkilatlanma anlamında gerekse ideolojik olarak homojen bir yapıda olmadığını ifade eder. Fâyid, Mısır’da selefi hareketin Arap dünyasındaki diğer selefi hareketlere etki ettiğini belirtmiş, 25 Ocak devrimi sonrası Mısır’da seleflilerin siyasî hayata iştirak etmelerinin Arap dünyası içinde bir ilk olduğunu ve örnek teşkil ettiğini ifade etmiştir. Siyasete oldukça mesafeli olan seleflilerin çok sayıda parti kurmuş olmaları dikkat çeken noktalardan biridir. Yazara göre selefi hareketin toplum üzerindeki etkilerinde selefi şeyhlerinin verdiği fetvaların rolü

⁴ Mehmet Ali Büyükkara. (2012). “Vehhâbîlik”, TDV İslâm Ansiklopedisi, s.611.

⁶ Büyükkara, a.g.m., s. 611.

⁶ Büyükkara, a.g.m., s.612.

⁷ Stephane Lacroix, Zemanu’s-Sahve: el- Harekâtu’l-İslâmiyyetu’l-Mu’âsiratu fi’s-Su’ûdiyye, (Beyrut: eş- Şebeketü’l-’Arabiyye li’l-Ebhâs ve’n-Neşr.)

⁸ Büyükkara, a.g.m., s. 612-613.

⁹ Araştırmacı, İslâmî Hareketler Uzmanı.

büyüktür. Fâyid, selefliğin gelişmesinde iletişim araç ve gereçlerinin etkili olduğuna fazla değinmemiştir. Ancak Çakmaktaş¹⁰ "Mısır'da Selefliğin Toplumsal Tercih ve Nedenleri" başlıklı çalışmasında seleflerin kitle iletişim araçlarından en çok ve en verimli yararlanan grup olduğunu ileri sürmektedir.

Dördüncü bölüm yazarı Ahmed Muhammed ed-Dağışı,¹¹ Yemen'de selefliğin tarihî gelişimini, çeşitli kollarını ve Yemen Devrimi sonrasındaki fikirselle olarak meydana gelen köklü değişiklikleri eleştirel bir şekilde analiz eder. Yazar, selefliğin gelişim sürecini, "geleneksel seleflik ve kolları", "yeni seleflik ve çeşitleri", "devrim sonrası selefli gruplaşma" başlıkları altında inceler. Geleneksel seleflik, Yemen'de merhum Şeyh Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî (ö. 2001) liderliğinde başlamış, zaman içerisinde kendi içinde yoğun parçalanmalar yaşamıştır. Yazar, bunun sebebini selefli hareketin, maddî ve mânevî desteğini sınır ötesinden temin etmesine dayandırmaktadır. Dağışı, selefli gruplar arasındaki çekişme ve ihtilafların bazı olumlu ve olumsuz etkileri olduğunu belirtmiş; bunlara birer örnek vererek çalışmasını sonlandırmıştır. er-Reşâdu's-Selefli Birliğinde olduğu gibi bazı siyasî gruplar, Arap devrimlerini yakından takip etmişler ve sonuç itibarıyla er-Reşâdu's-Selefli grubu Mısır'daki Nur Partisini kendisine örnek olarak seçmiş ve müstakil bir selefli siyasî parti kurmaya karar kılmıştır. Yazar bu durumu olumlu bir etki olarak yorumlar. Geleneksel selefli grupların siyaset karşıtı söylemlerinde ısrar ve devrime karşı müesses nizamın yanında yer almaya devam etmelerini ise olumsuz bir etki olarak değerlendirir (s.90). ed-Dağışı'nın bu çalışması selefliği tamamen siyasî açıdan ele almış olup Yemen halkının içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik durumun olumsuz etkilerinden bahsetmemiştir.

"Dış Çekişmeler ve İç Değişimler Gölgesinde Irak'ta Seleflik" konusunu Yahya el-Kubeysi¹² ele almıştır. Yazar, makalesine alanla ilgili yazılı materyallerin azlığı sebebiyle araştırma yapmanın zorluğunu ifade ederek başlar. Yazar, Irak'ta Selefliğin geçmişinin, İbn Abdulvehhab'ın davetinin öncesine gidecek kadar eskiye dayandığını söyleyenlerin bulunduğunu ve hatta bazılarının selefliğin Irak topraklarından başladığını iddia ettiklerini ifade eder.¹³ Kubeysi, Irak'ta selefliğin yerli bir kuramsal çerçevede

oluşturamayıp sadece davetçi ve mürid yetiştiren bir karakterde olduğunu, bütün grup ve hareketlerin düşünce esaslarını ve teorilerini dışarıdan ithal edip, sadece aktivist ve mücadele adamı yetiştirdiklerini ifade etmiştir. Yazarın düşüncelerine sıklıkla yer verdiği Abdulhamid Nâdir'e göre ilk selefli örgütlenme girişimi 1960'lı yılların başında oluşmuşken, 1990'lı yıllarda ilk kez selefler aleyhine idam hükmü çıkar. 2001 yılında cihadi selefliği Irak'a ilk taşıyan Ensâru'l-İslam örgütü ilk eylemini, Bağdat'ta alkollü faaliyette bulunan kulüplerden birine bombalı saldırı düzenleyerek gerçekleştirmiştir (s.106). "Irak el-Kâidesi ile mücadele etmek amacıyla bölgesel cihadi selefli gruplar kurulurken ülke dışından cihat için hicret edenlerin oluşturduğu küresel cihadi selefli gruplar da meydana gelmiştir. Her ikisinin de ortak özelliği Amerikan işgaline ve işgalin akabinde devlet yapısında ortaya çıkan köklü dönüşümlere keskin bir şekilde karşı çıkmış olmalarıdır." (s.111).

Kitapta Suriye'de selefliğin gelişim sürecine, altıncı bölümde Abdurrahman el-Hâc'ın¹⁴ kaleminden yer verilmektedir. Yazar, Suriye selefliğinin 19. yüzyılda Şam ve Halep'te ıslahatçı seleflik olarak ortaya çıkıp zamanla ilmî selefliğe dönüşen bir değişim içinde olduğunu dile getirir. Diğer Arap ülkelerinde seleflik davetçi bir yapıda başlayıp değişim gösterirken, Suriye'de selefliğin gelişiminde bu duruma rastlanılmamıştır. "Suriye'de cihadi selefliğin ilk tohumları Hafız Esed döneminde atılmıştır. Bu, bölgedeki ve İslâm dünyasındaki bazı gelişmeler ile eş zamanlı gerçekleşmiştir" (s.120). Seleflikle ilgili zaman içerisinde çeşitli oluşumlar mevcuttur. Örneğin, ayrılıkçı selefli düşünce, Esed'in şii yayımlıcağına karşı benimsediği siyaset sonucunda şiddet karşıtı selefli oluşumlar meydana gelmektedir. Yazara göre Suriye'deki savaş, ülke içinde selefli düşüncenin yaygınlaşmasına katkı sağlamış olup savaş bittikten sonra selefliğin yeni haritası büyük oranda değişim ve dönüşüm yaşama sorunu ile karşı karşıya kalacaktır. Araştırmacı ve İslâmî hareketler uzmanı olan Muhammed Ebû Rummân¹⁵ bu çalışmasında Ürdün seleflerinin ortaya çıkışından günümüze kadar geçirdiği dönemi ve selefli grupların özelliklerini analiz eder. Yazar, Ürdün'deki seleflerin Arap baharı öncesi ve sonrasında siyasî bir aktör olmadıklarını zikrettikten sonra, ülkede bulunan selefliği üç ana

¹⁰ Nurullah Çakmaktaş . (2015). 1Mısır'da Selefliğin Toplumsal Tercih ve Nedenleri", *Akademik Ortadoğu*, Cilt 9, Sayı 2, s.42.

¹¹ Prof., Sana Üniversitesi, İslâmî Hareketler Uzmanı.

¹² Irak Uzmanı.

¹³ Şeyh Abdulhamid Nâdir bu görüştedir.

¹⁴ Prof., İslami Hareketler Uzmanı, Malezya İslami İlimler Üniversitesi

¹⁵ Ürdün Üniversitesi, Stratejik Araştırma Merkezi.

gruba ayırır: İlk grup Şeyh Nasuriddin el-Elbânî'ye tâbi olanların oluşturduğu geleneksel-muhâfazakâr selefilik, ikincisi kurucularını Ebû Muhammed el-Makdîsî (teori ve fetva düzleminde kurucu) ve Ebû Mus'ab ez-Zerkâvî (pratik ve eylem düzleminde kurucu) olduğu cihadi selefiliktir. Üçüncüsü ise muhtelif düşüncelere sahip türlü cemaatler ve öncüler arasında dağılmış olan aktivist selefiliktir (s.144). Bu üç selefi akımın ayırt edici özelliği, siyaset yapma konusundaki olumsuz tavırlarıdır. İlk iki grup, bu çizgisini devam ettirirken, cihadi selefliğin Arap devrimlerinin de etkisiyle düşüncelerinde değişiklikler meydana gelmiştir. Ürdün'de protesto gösteri ve yürüyüşlerine iştirak eden tek selefi grup cihadi selefilik olmuştur (s.153).

Macit 'Azzâm,¹⁶ Filistin'deki selefi akımların tanımı, ortaya çıkış sebepleri ve Arap devrimi hareketinin Filistin Selefi hareketi üzerindeki yansımalarını tetkik eder (s.161). Yazar, Filistin'de selefi hareketlerin seksenli yıllardan sonra etkin olmaya başladığını ve siyasî çatışmalardan uzak, hayır ve davet işleri faaliyetlerinde bulduklarını dile getirir. Ancak zaman içerisinde Filistin'de selefi hareket, bünyesine muhtelif akımları almak suretiyle büyümüş ve çeşitlenmiştir. 'Azzâm, Filistin'de "davetçi selefilik" akımının orta yolu benimseyen mutedil bir metot takip eden kimselerden meydana geldiğini belirtir. Bununla birlikte şiddete davet eden zihniyete karşı çıkmış, şiddete başvuranları selefi olarak değil, "tekfirci" olarak gördüklerini vurgulamıştır. "Arap dünyasındaki devrim rüzgârlarından davetçi selefilik de etkilenir. Bu bağlamda davetçi selefliğin içinden bir grup kimse, Muhammed Ebû Camî' liderliğinde selefi bir parti kurma niyetini deklare eder (s.165). Bununla birlikte "Filistin'de seksenli yılların sonlarından itibaren kullanılan bir kavram olan 'cihadi selefilik' kendisini, Kur'an, sünnet ve icmâdan beslenerek sahil İslâm modelini tatbik eden; yönetim konusunda İslâm siyaset ve cihat anlayışını, doğru itikadı temsil eden ve işgalci veya şeriati tahrif eden yönetim ile nasıl bir muamelede bulunulacağını bilen bir akım" olarak tanımlamaktadır (s.166). Azzâm, cihadi selefliğin ortaya çıkmasına ve yayılmasına katkı sağlayan etkenleri açıkladıktan sonra Hamas ve cihadi selefilik arasındaki ilişkinin gelişim sürecinden bahseder.

Dokuzuncu bölümde Suud el-Mevlâ,¹⁷ Lübnan'da selefi akımların tarihî olarak ortaya çıkışını, selefliğin bölümlerini, aralarındaki görüş ayrılıklarını ele alır. Yazar, Lübnan'ın kendine has toplumsal yapısı ve coğrafi konumunun muhtelif selefi akımların oluşmasına zemin hazırladığını belirtir. "Toplumsal açıdan bölünmüş, çevresi otoriter ve birbirleri ile çekişme içinde bulunan güçlü devletlerle çevrelenmiş küçük bir ülke olan Lübnan, bulunduğu coğrafyada etnik ve dinî toplulukların bir mozaığıdır ve ülkede bulunan insanlar yıllardır bir ulus oluşturamamışlardır."¹⁸ Bütün bu sebepler Lübnan'da selefliğin gelişim seyrini belirlemiştir. "Lübnan'daki selefi akımlar da diğer ülkelerdeki benzerleri gibi tek bir örgütsel çatı altına toplanmamış ve düşünce yapısı da tek bir kaynaktan beslenmemiştir" (s.175). Yazara göre, Lübnan'daki geleneksel selefi akımlar da diğer ülkelerde olduğu gibi siyasî faaliyetin dışında kalmayı, faaliyetlerini davet ve sosyal hizmet alanları ile sınırlı tutmayı tercih etmiştir. İsrail saldırılarının artması ile birlikte Filistin mülteci kamplarında cihadi selefilik neşet eder, fakat Lübnan selefliğinin gelişmesinde en belirleyici âmil, Afgan cihadı olur. Yazar, Arap baharının diğer İslâmî grupları etkilediği gibi selefler üzerinde de heyecan yarattığını belirterek sözlerine son verir.

Cemal eş-Şerif,¹⁹ "Sudan'da Selefilik: Barış ve Şiddet Arasında Bölünme" adlı yazısında Sudan'da selefliğin çeşitli akımlarını, tarihî süreçleri, yaşadıkları bölünmeleri, benimsedikleri muhtelif ekolleri ve Arap devrimlerinin bu hareketler üzerindeki etkilerini analiz etmiştir (s.196). Yazar; Sudan'daki dinî inanışın tasavvufa yakın olduğunu, selefilikle ilgisinin bulunmadığını belirterek Sudan'ı sûfi izler taşıyan, sünnî İslâm üzere olan bir ülke olarak tanımlar. "Sudan halkının yüzde altmışının sûfi cemaatlere bağlı olduğu, selefi cemaatlere yüzde onunun bağlı olduğu bilgisi mevcuttur. Sudan'da selefliğin başlangıcı 1935 yılına kadar gitmektedir. Kendileri, varlıklarını 1936 yılında ilân etmişlerdir. Sudan'daki selefilik diğer selefi akımlar gibi davetçi-ıslahatçı bir çizgi içinde olmuş ve tevhit akîdesinin yerleşmesinden başlayarak toplumun ıslahını hedeflemiştir. Son yirmi yıl içinde ise cihadi selefilik ortaya çıkmıştır" (s.195). Eş-Şerif, ülkede geleneksel selefliğin, Suudi Arabistan ile çok iyi ilişkisi içinde olduğunu ifade eder. Ayrıca cihadi selefliğin

¹⁶ Filistin Uzmanı.

¹⁷ Araştırmacı, Lübnan İslâmî Hareketler Uzmanı.

¹⁸ Mesut Şöhret. (2012). "Ulus Devletsiz Devlet Sistemi: Lübnan Modeli". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 5, Sayı 1, Haziran, s.86.

¹⁹ Sudanlı Araştırmacı, Yazar.

Afganistan'da savaşa iştirak etmiş kimselerden oluştuğunu ve ülke dışındaki yorumlardan etkilendiğini belirtir.

On birinci bölümde Muhammed Bedrî 'Îd,²⁰ Kuveyt'te selefi akım üzerine yoğunlaşmış ve bu akımın ülkenin siyasî haritasındaki yerini ortaya çıkarmayı, selefi akımın fikrî kaynaklarını, ideolojik temellerini ve siyasî faaliyet mekanizmalarına ışık tutmayı amaçlamaktadır (s.210). Yazar, Kuveyt'te selefi akımın başlangıcının 1920'de başladığını, bu dönemde kendilerini geleneksel selefiler olarak tanımlayan bazı davetçi ve şeyhlerin ortaya çıktığını, hayır ve davet faaliyetlerinde bulunmaya başladıklarını belirtir. Bunun yanı sıra bazı etkenlerin ve bölgesel konjonktürün, altmışlı yılların ortasından itibaren ilk olarak toplumsal düzlemde ve daha sonra siyasî düzlemde Kuveyt'te selefliğin artmasına, genişlemesine ve nüfuz kazanmasına katkı sağladığını ifade eder. 'Îd, ülkedeki selefi hareketin, Kuveyt'e doğrudan sınırı olan bir ülke olan Suudi Arabistan'daki Şeyh Muhammed İbn Abdulvehhab'ın sancağını taşıdığı dinî düşüncenin ve metodun bir uzantısı olduğunu söyler. Yazara göre Kuveyt'te selefi akım gerek Arap dünyası içinde ve gerekse dışındaki benzer tüm hareketlerden farklılık arz etmektedir. Mesela siyasete ve seçimlere, nispeten daha erken bir dönemde girmesi, diğer düşünce akımları ile uyumlu bir biçimde varlık göstermesi ve medyada görünürlüğünün yüksek olması, sayılabilir.

Tunus'ta selefliğin ortaya çıkış sürecini, Arap Baharı öncesi ve sonrasında nasıl gelişim gösterdiğini, selefi akımların değişim ve dönüşümlerini Riyâd eş-Şu'aybi²¹ kaleme alır. "Tunus'ta selefi cemaatler, faaliyetlerine 1980'li yıllarda başlamıştır. Toplumun değişimini barışçıl bir yolla gerçekleştirmeyi metot edinen mutedil gruplar olduğu gibi müesses hükümetlere karşı savaşa davet eden silahlı gruplar da bulunmaktadır. Mutedil ve demokratik İslâmî eğilime sahip olan Nahda Hareketi'nin, Bin Ali döneminde hükümet tarafından baskı görmesinin akabinde, Tunus'ta selefi akımlara yönelik artmaya başlamıştır" (s.227). Yazar, Tunus'ta selefi akımın ortaya çıkmasına sebep olan dâhilî ve hâricî sebepleri açıkladıktan sonra selefi akımlardan "ilmî selefilik", "es-Selefiyyetu'l-Harekiyye", "cihadi selefliğin" oluşum süreçlerini, düşünce sistemlerini ve faaliyet şekillerini ele alır. Selefi akımın, devrimden sonra kendisini yeni bir

siyasî ve ictimâî çevre içinde bulunduğunu ifade eden yazar, bu çevrenin özelliklerini analiz eder.

Kitabın on üçüncü bölümünde Hasan el-Eşref²² Fas'ta selefliğin ortaya çıkışı, gelişim ve dönüşüm aşamalarını ele alır. "Fas'a hükmeden birçok devlet; dinî, siyasî ve içtimâî meselelerde selefliği kendi pratikleri bağlamında kullanmışlardır. Mesela birçok devlet lideri, düşmana veya sömürgeciliğe karşı mücadelede Faslıların duygularını harekete geçirmek için seleflikten muharrik bir güç olarak istifade etmişlerdir" (s.241). Yazar, Fas'ta selefliğin ilk olarak ortaya çıkışını, 11. yüzyılın sonu, 12. yüzyılın ortalarına kadarki zaman sürecinde Murabıtlar devleti döneminde gerçekleştiğini dile getirir. Murabıtlardan sonra Muvahhitler döneminde, yeni bir ideoloji ve mezhep olarak selefliğe zıt akîde ve düşünceler artar. El-Eşref, 20. yüzyılın başlarında Fas'ta selefliğin iki ana konu ile işgal ettiğini söyler: Sûfi tarikatlerle ilişkisi olduğu düşünülen bidat ve hurafelerle mücadele etmek ve işgalcilerin takdis ettiği medeniyet ve kültüre boyun eğmeye karşı mücadeleye davet etmek suretiyle İspanyol ve Fransız sömürgecilerine karşı direniş göstermek. Yazar, selefilerin yaşadığı hapisane tecrübesi ve Arap baharı rüzgârının, geleneksel ve cihadi selefi yapının ana ekseninde yaşanan dönüşümlere en fazla etki eden iki âmil olduğunu vurgular, bununla birlikte geleneksel seleflik ile cihadi seleflik arasındaki ihtilafı net bir şekilde ortaya çıkaran sebebin 11 Eylül olayları olduğunu vurgular (s.246).

Muhammed Sâlim Vild Muhammed,²³ Moritanya ve Afrika sahil kuşağında seleflik üzerine yaptığı çalışmasının amacını şu şekilde belirtir: "Moritanya, Nijerya ve Nijer başta olmak üzere sahil bölgesindeki muhtelif selefi hareketleri, bu hareketlerin sahip olduğu çeşitli eğilimleri ve Cezayir selefliğinin fikrî ve amelî açıdan bu hareketler üzerindeki etkilerini tetkik etmektedir. Bununla birlikte Batı Afrika bölgesindeki seleflik eğilimlerini, bu eğilimlerin şiileşme ve sûflik ile mücadeledeki rolünü ve fikrî revizyon gölgesinde Afrika sahil bölgesinde selefliğin geleceğini incelemektir". Yazara göre Afrika sahil bölgesi devletleri birçok kriz yaşamaktadır. "Bu krizlerden en fazla ön plana çıkan ise "selefi dönem" olarak bilinen ve son yıllarda korkutucu bir şekilde kanlı eylemleriyle bu devletlerin gündemine oturan seleflik olgusudur. Sahil bölgesinde bulunan selefi hareketlerin tamamı olmasa da kahir ekseriyeti Cezayir selefliği paltosu

²⁰ Araştırmacı, Körfez Bölgesi Uzmanı.

²¹ Araştırmacı, Tunus İslâmî Hareketler Uzmanı.

²² Araştırmacı, İslâmî Hareketler Uzmanı.

²³ Moritanyalı Gazeteci, Yazar.

içinden çıkmaktadır" (s.257). Yazara göre, selefilik tek bir yapı içinde olmayıp genelde bulunduğu bölgenin rengini ve toplumsal biçimini almaktadır. Mesela Moritanya'daki selefilik Arap karakteri baskın olup içinde siyahî kesimden nerdeyse hiç kimse bulunmamakta ve genellikle de barışçıl bir yöntem benimsenmektedir.

Kitabın son bölümünde Hasan Muhammed İbrahim,²⁴ Somali'de selefilik detaylı şekilde analiz etmektedir. Yazar, Somali'de selefilik geçmişinin 1940'lara kadar uzandığını, bu dönemde bireysel selefi çabaların var olduğunu ortaya koyar. "Somali'de örgütlü selefilik, 1970'li yılların ortalarında Şeyh Mahmut İsa'nın liderliğinde Cemaati İslâmî'nin kurulmasıyla ortaya çıkmıştır. 1983-1993 yılları arasında, selefilik toplum içinde çok hızlı bir şekilde yayılmıştır." Yazar, zaman içerisinde ortaya çıkan selefi arka plana sahip birçok grubu detaylı şekilde tetkik eder.

Sonuç olarak Arap ülkelerindeki selefi hareketleri konu edinen bu kitap, selefilik ortaya çıkmasından günümüze kadar gelişimi, ideolojisi, değişim ve dönüşümleri davetçi, cihadi ve politik açıdan ele almakla beraber bulunduğu toplumun sosyal, siyasal ve ekonomik konjonktür çerçevesinde etkilerinden bahsetmektedir. Toplumsal olaylar birbiri ile ilişki içindedir. Arap Baharı rüzgârının bütün Arap coğrafyasında etkilerini görmek mümkündür. Bu bağlamda kitapta yer alan çalışmalar birbirinden bağımsız gibi görünse de tarihî süreç açısından birbirleriyle bağlantılı oldukları düşünülmektedir. Kitabın derleme bir kitap olması okuyucuya bu bağlantıları kurma noktasında zorluk çıkarmamaktadır. Kitap, Arap dünyasındaki selefi hareketliliği tek bir bakış açısından değil de farklı düşüncelere sahip uzman araştırmacıların görüşleri ışığında ele almaktadır. Çalışmanın alanda önemli bir boşluğu doldurduğu düşünülmektedir.

Çalışmanın eksikliği ise farklı tonları olan selefilik Vahhabilik sonrası değişimi ve o bağlamda vurgulu olarak ele alınmamış olmasıdır. Zira Muhammed b. Abdülvahhab sonrası siyasi nitelik kazanan, Suudi Arabistan Krallığının kurulmasıyla devlet desteğini arkasına alan hareketlerin tamamen güdülebilir ve yönlendirilebilir hareketlere evrilmesi dikkatleri çekmektedir. Özellikle 1990 sonrası aynı hareketlerin sahipleri ve çobanlarının değiştiğine dair çok sayıda iddia içeren çalışma bulunmaktadır.²⁵

Belki bundan sonra Balkanlarda, Kafkasya, Orta Asya Türki Cumhuriyetler ve Avrupa'daki selefi hareketler ve eylemleri üzerine bir çalışma gerekmektedir.²⁶ Zira buralardaki otoritelerin Müslümanları ötekileştirme, tahkir ve tezyif eylemlerine karşı selefi hareketler aksülamel olarak taraftarlarını artırarak yükselişe geçecektir. Ancak aynı hareketler silahlarını eş zamanlı olarak yerleşik dindarlık anlayışına, türbe ve kabristanlıklara, geleneksel dindarlara yöneltecektir. Bu ise taraftarlığın sürdürülemeyen geçici bir yükselişi olacak geride kan gözyaşı ve nefret bırakacaktır.

Diğer yandan selefi hareketler için 11 Eylül bir kırılma noktası olduğu kadar bütün İslam dünyası için de bir kırılma noktası olduğunu vurgulamak gerekir. Zira bu tarihten sonra İslam dünyası öcüleştirecek, şiddet ve terör üreten odak olmakla itham edilecektir. Sonuçta o tarihe kadar batıda duyulan ihtida hareketleri artık duyulmaz olacak, İslam'a yöneliş önü kesilecektir.

Kaynakça

- [1] Bodur H. E. (2003). "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 s.7-20
- [2] Bodur H. E. (2004). "Orta Asya'da Militan İslamcı Hareketler ve Vahhabilik", Dini Araştırmalar; Cilt: 7, s. 20, ss. 195-204.
- [3] Büyükkara M. A. (2012). "Vehhâbilik" Maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 42. 611- 615.
- [4] Çakmaktaş, N. (2015). "Mısır'da Selefilik Toplumsal Tercih ve Nedenleri", Akademik Orta Doğu, Cilt: 9, Sayı 2.
- [5] Lacroix, S. Zemanu's-Sahve: el- Harekâtu'l-İslâmiyyetu'l-Mu'âsiratu fi's-Su'ûdiyye, (Beyrut: eş-Şebeketü'l-'Arabîyye li'l-Ebhâs ve'n-neşr.)
- [6] Özervarlı, M. S. (2009). "Selefiyye" Maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 36, s. 399-402.
- [7] Şöhret M. (2012). "Ulus Devletsiz Devlet Sistemi: Lübnan Modeli". Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl 5, Sayı 1, Haziran (s. 85-107)

²⁴ Somali İslâmî Hareketler Uzmanı, Yazar.

²⁵ H. Ezber Bodur, "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2(2003) s.7-20

²⁶ H. Ezber Bodur, "Orta Asya'da Militan İslamcı Hareketler ve Vahhabilik", Dini Araştırmalar; Cilt: 7, s. 20, ss. 195-204.