



Balıkesir Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Cilt: 2 - Sayı: 1, Haziran 2016

[BAÜİFD]

Journal of Balıkesir University Faculty of Theology
Volume: 2 - Number: 1, June 2016

ISSN: 2149-9969

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Balıkesir University Faculty of Theology

[BAÜİFD]

Cilt | Volume: 2 Sayı | Issue: 1

Yıl | Year: 2016 Haziran | June 2016

ISSN: 2149-9969

Derginin Sahibi / Owner of the Journal

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına, Prof. Dr. Muammer ERBAŞ
On Behalf of Balıkesir University Faculty of Theology

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL

Editör Yardımcısı /Editorial Assistants

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Muammer ERBAŞ (Başkan, BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Mustafa KOÇ (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Veli ABA (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Abdullah BAYRAM (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Esmâ SAYIN (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa YİĞİTÖĞLU (Karabük Univ. İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Osama Hassan Ahmed SOKR (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Hesham Moadmed İbrahim MOTOWA (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Mansur TEYFUROV (BAÜ İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Sekreteryâ / Secretariat

Mustafa BOZKURT

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi/Executive Office and Correspondence Address

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Merkez/Balıkesir

Telefon: 0 266 249 61 79 • **Faks:** 0 266 239 87 46

e-posta: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

web: http://www.balikesir.edu.tr

Yayın Türü / Publication Type

Sürelî Yayın / Periodicals

Yayın Periyodu/ Publication Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayınlanır

Published biannually, June – December

Yayıncı/Publisher

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Basım Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date

Ankara, Haziran - June 2016

Kapak ve Tasarım / Cover and Design

Recep Önal, Tarkan Cengiz, Mücahit Dağdeviren

Baskı Hazırlık/Printed by: Detay Yayıncılık, Adakale Sokak No: 14/1-5 Kızılay-Ankara 312.434 0949, e-posta: detayyay@gmail.com

BASKI/CİLT: Bizim Büro Matbaacılık ve Basımevi: 1. Sanayi Caddesi Sedef Sokak No: 6/1 İskitler-Ankara

Tel: (0312) 229 99 28, Sertifika No: 26649

Bilim Danışma Kurulu/Scientific Advisory Board

Abdurrahman KURT, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Hasan KAPLAN, Doç. Dr. (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa KARA, Yrd. Doç. Dr. (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Abdülhamid BİRİŞİK, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Himmet KORUR, Prof. Dr. (Dokuzeylül Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa ÖZEL, Prof. Dr. (Dokuzeylül Üniversitesi, Türkiye)
Adem KORUKÇU, Doç. Dr. (Hitit Üniversitesi, Türkiye)	Hossein GODAZGAR, Prof. Dr. (Al Maktoum Higher Education College, Scotland, İskoçya)	Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Ahmed Nedim SERİNSU, Prof. Dr. (Ankara Üniversitesi, Türkiye)	İbrahim GÜRSES, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa YILDIRIM, Prof. Dr. (Dokuzeylül Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet ALBAYRAK, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	İlhami GÜLER, Prof. Dr. (Ankara Üniversitesi, Türkiye)	Orhan YILMAZ, Yrd. Doç. Dr. (Bozuk Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet ALİBASİC, Prof. Dr. Sarajevo University, Bosna Hersek)	İsmail SAĞLAM, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Osma MOUSA, Doç. Dr. (Menoufia University, Mısır)
Ahmet Saim KILAVUZ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	James L. COX, Prof. Dr. (University of Edinburgh, İngiltere)	Ömer DUMLU, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet Turan ARSLAN, Prof. Dr. (Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet AKBAŞ, Doç. Dr. (Artuklu Üniversitesi, Türkiye)	Ramazan BİÇER, Prof. Dr. (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
Ali AYTEN, Doç. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet ALTUNTAŞ, Yrd. Doç. Dr. (Bozuk Üniversitesi, Türkiye)	Recep CİCİ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Anja ZALTA, Prof. Dr. (University of Slovenia, Slovakya)	Mehmet BAYYIĞİT, Prof. Dr. (Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)	Saffet KÖSE, Prof. Dr. (Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye)
Banu GÜRER, Yrd. Doç. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet DİLEK, Yrd. Doç. Dr. (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)	Seyid BAHÇIVAN, Prof. Dr. (Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)
Bedreddin ÇETİNER, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi, Türkiye)	Seyid SHTERİN, Prof. Dr. (King's College London, University of London, İngiltere)
Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet ŞEKER, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	Süleyman AKKUŞ, Doç. Dr. (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
Celil KİRAZ, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet YALAR, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Tevfik YÜCEDOĞRU, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Fahri ÇAKI, Doç. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr. (Dokuzeylül Üniversitesi, Türkiye)	Yılmaz ARI, Prof. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Farid ALATAS, Prof. Dr. (National University of Singapore, Singapur)	Muhammed TASA, Prof. Dr. (Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)	Zübeyde Güneş YAĞCI, Doç. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Fatih TOKTAŞ, Doç. Dr. (Dokuzeylül Üniversitesi, Türkiye)	Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr. (Dokuzeylül Üniversitesi, Türkiye)	
Fatih YAVUZ, Yrd. Doç. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)	Muqtedar KHAN, Prof. Dr. (University of Delaware, İran)	
Habil ŞENTÜRK, Prof. Dr. (Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye)	Murat ÖZKUL, Yrd. Doç. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)	
Hamit ER, Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Musa MUSAİ, Prof. Dr. (Tedova State University, Makedonya)	

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli, akademik uluslararası bir dergidir. BAÜİFD'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAÜİFD'ye ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

İçindekiler

1-2 Editörden

Makaleler

- 5-48 **Hidayet AYDAR**
Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi
- 49-67 **Mustafa KARA**
Hasan Basri Çantay'ın "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm"
Adlı Eseri ve Bu Eserin Günümüz Meâl Çalışmalarına Etkisi
- 69-87 **Osama Hassan Ahmed SOKR**
Arap Dili Belâgatında Terim ve Fenomen Arasında Meczaz
- 89-128 **Mustafa KOÇ**
Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi – I: Müslüman-Türk
Göçmenlerin Özel ve Sosyal Yaşamları Üzerine Nitel Bir
Çalışma
- 129-150 **Mansur TEYFUR**
Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri
ve İsmâiliyye Mezhebi İle Olan İlişkisi Tercüme

Tercüme

- 153-160 **Mustafa KOÇ**
Din ve Ruh Sağlığı

Sempozyum Tanıtım

- 163-170 **Ahmet Ali ÇANAKCI**
Yeni Eğitim Sistemi Ve İmam Hatip Okulları Panel ve
Çalıştayı (Ayvalık/Balıkesir)

baüifd

- 171-173
Yayın Esasları
Dipnot ve Kaynakça Gösterimi

Contents

1-2 Editor's note

Articles

- Hidayet AYDAR**
5-48 History of the Adhan and The Issue of Chanting Adhan in Languages Other Than
- Mustafa KARA**
49-67 Hasan Basri Çantay's Work Entitled "Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerîm" And Its Effect To Today's Commentary Works
- Osama Hassan Ahmed SOKR**
69-87 Analysis Of The Concept Of The Metaphor Between The Term And The Phenomenon In The Arabic Language And Literature
- Mustafa KOÇ**
89-128 Psycho-Anatomy of The Diasporic Life-I: A Qualitative Study on Turkish-Muslim Immigrants' Private And Social Lives
- Mansur TEYFUR**
129-150 Abû Hâtum Ahmed b. Hamdân al-Râzî: His Life, Books And Relationship With Ismâ'îlyyah Sect Translate

Translate

- 153-160 **Mustafa KOÇ**
Religion and Mental Health

Symposium Presentation

- 163-170 **Ahmet Ali ÇANAKCI**
New Education System and Imam Hatip Schools Panel and Workshop (Ayvalık/Balıkesir)

baüifd

- 171-173 Writing and Publication Policies
Publication Principles & Representation of Footnotes and Reference

Editörden / Editor's Note

Değerli Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD) Okuyucuları,

Hamdolsun, BAÜİFD'nin üçüncü sayısı huzurlarınızdayız ve bu vesileyle sizlerle tekrar buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

İlk iki sayısını 2015'te yayımladığımız dergimiz, başta siz kıymetli okuyucularımız olmak üzere, hakem kurulu, yayın kurul üyelerimiz ve dergimize akademik çalışmalarıyla önemli katkılarda bulunan yazarlarımız sayesinde yayın hayatını devam ettirmektedir.

BAÜİFD'nin üçüncü sayısında da farklı alanlara ait değerli akademik çalışmaları siz değerli okuyucularımızın hizmetine sunmaya çalıştık.

Bu sayımızda her bir çalışmanın kendi alanında bilim dünyasına önemli katkılar sağlama-
cağını umduğumuz beş telif makale, bir çeviri ve bir sempozyum tanıtımı yer almaktadır.

İlk olarak *"Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi"* konusunu farklı bir bakış açısıyla yorumlayan Hidayet Aydar'ın makalesini bulacaksınız. Bu çalışmada İslam'da çok önemli bir yere sahip olan ezanın nasıl ortaya çıktığı, tarih boyunca ne gibi müdahalelere uğradığı, özellikle orijinal dili olan Arapçadan başka bir dille okunması üzerinde durulmaktadır. Ayrıca temel bir dinî şiar olan ezana yapılan müdahalelere halkın gösterdiği tepki ve bunun doğurduğu sosyo-psikolojik gelişmeler de ele alınmıştır. İkinci makalede Mustafa Kara'nın kaleme aldığı *"Hasan Basri Çantay'ın "Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" Adlı Eseri ve Bu Eserin Günümüz Meâl Çalışmalarına Etkisi"* konusu işlenmektedir. Makalede Çantay'ın hayatı ve eserleri, 'Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm' adlı eserinin genel özellikleri anlatılmaya çalışılmıştır. Ayrıca Çantay'a göre ideal bir meâlde bulunması gereken şartların neler olduğu tespit edilmeye gayret edilmiştir.

"Arap Dili Belâgatında Terim ve Fenomen Arasında Mecaz?" konusunu ele alan üçüncü makalemiz ise Osama Hassan Ahmed Sokr tarafından kaleme alınmıştır. Makalede Arap dili ve edebiyatında çok önemli bir kavram olan ve mecazın hakikat yönünü vurgulayan fenomen terimi analiz edilmiş, her mecazın bir hakikati ifade etmesi bağlamında, terim özelliğini taşıyan genel kaideler ile fenomen nitelikli mecaz arasındaki fark ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Mustafa Koç tarafından telef edilen beşinci makalede *"Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi - I: Müslüman-Türk Göçmenlerin Özel ve Sosyal Yaşamları Üzerine Nitel Bir Çalışma"* konusu Türkiye'den Birleşik Krallık'a dış-göç deneyimi yaşayan göçmenlerin sosyo-kültürel durumları incelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede araştırmada özel, sosyal, dinsel' vb. çeşitli diasporik yaşam boyutlarının temel özelliklerinin yanı sıra 'kimlik, anomi, yalnızlık, sosyal

dışlanma, asimilasyon ve entegrasyon' gibi diasporik olgular ile 'kendini gerçekleştirme, yaşamı sürdürme nedenleri, ümitsizlik, kaygı ve depresyon' gibi çeşitli ruh sağlığı parametreleri hakkında diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenlerin öznel görüşleri tespit edilmeye gayret edilmiştir.

"Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâîliyye Mezhebi İle Olan İlişkisi Tercüme" konusunun yer aldığı altıncı makale Mansur Teyfur tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmada Ebû Hâtîm'in hayatı, eserleri, ilmi kişiliği ve siyasî mezhebi hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Ayrıca müellifin yaşadığı dönemin siyasî ve sosyo-kültürel çevresi hakkındaki bilgilere de değinilmiştir.

Dergimizin tercüme bölümünde Adam B. Cohen ve Harold G. Koenig tarafından kaleme alınan *"Religion and Mental Health/ Din ve Ruh Sağlığı"* makalesi yer almaktadır. Mustafa Koç tarafından tercüme edilen makalede psikiyatri ve psikoloji alanında verilen eğitimler ile klinik pratiğin bir parçası olarak dinsel ve manevî konular arasındaki ilişkiler ele alınıp tartışılmış ve dinin insanın ruh sağlığı üzerindeki etkileri üzerinde durulmuştur.

Dergimizin sempozyum tanıtımı bölümünde 30-31 Mayıs 2015 tarihinde Balıkesir'de gerçekleştirilen *"Yeni Eğitim Sistemi Ve İmam Hatîp Okulları Panel ve Çalıştayı (Ayrılık/Balıkesir)"* konulunun sempozyum Ahmet Ali Çanakçı tarafından tanıtılmaya çalışılmıştır.

Ağırlıklı olarak tefsir, Arap Dili ve Belagati, din eğitimi, din psikoloji ve sosyoloji, alanlarında kaleme alınan ve yoğun bir emek ve ilmi gayretin ürünü olan bu çalışmaların ilgili alanlarda önemli bir boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz.

Yayın ekibi olarak derginin hazırlanma ve basılma aşamasında desteklerini bizden esirgemeyen Balıkesir Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. Kerim Özdemir'e ve BAÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Muammer Erbaş'a, bilimsel çalışmalarını dergimize katkıda bulunan akademisyenlerimize ve yayın kurulu üyelerimize gönülden teşekkür ederiz.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni ikinci sayısının, bilim dünyasına hayırlar getirmesini temenni eder, değerli çalışmalarınızı, birikimlerinizi ve manevî desteğinizi beklediğimizi belirtmek isteriz.

Dördüncü sayımızda buluşmak ümidiyle...

Recep ÖNAL

Editör

BAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi

MAKALELER

EZANIN TARİHİ VE BAŞKA DİLLERDE OKUNMASI MESELESİ

Hidayet AYDAR*

Öz

Ezan, İslam dininin en temel şiarlarından biridir. Her gün beş defa bütün İslam âleminde minarelerden okunmaktadır. Bununla Müslüman halka namaz ibadetinin vaktinin geldiği haber verilmektedir. Meşru kılındığı günden bu yana aralıksız bütün İslam âleminde okunmaktadır. Bu çalışmada İslam'da çok önemli bir yere sahip olan ezanın nasıl ortaya çıktığı, tarih boyunca ne gibi müdahalelere uğradığı, özellikle orijinal dili olan Arapçadan başka bir dille okunması üzerinde durulmaktadır. Ayrıca temel bir dinî şiar olan ezana yapılan müdahalelere halkın gösterdiği tepki ve bunun doğurduğu sosyo-psikolojik gelişmeler de ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ezan, ezanın tarihi, ilk ezan, meşru kılınması, müdahaleler, Türkçe ezan, halkın tepkisi.

HISTORY OF THE ADHAN AND THE ISSUE OF CHANTING ADHAN IN LANGUAGES OTHER THAN ARABIC

Abstarct

The adhan is one of the distinguishing characters of Islam. It is chanted five times a day in Muslim countries out of minarets. The adhan is simply supposed to inform people that it is time for prayer. In this work, it is examined whether the adhan, which is of great importance in Islam, could be chanted in a language other than its Arabic utterances and the Islamic legitimacy of it in the light of Islamic scholars of different Islamic sects. Also, the article probes into the issue of the adhan being chanted in Turkish, and the reactions of the Turkish people to it.

Key Words: The adhan, the prayer, non-Arabic adhan, views of Islamic sects, Turkish adhan, the reactions.

* Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (hidayetaydar@yahoo.com)

GİRİŞ

İslam ülkelerinde yaşayanlar veya bu ülkelere seyahat yapanlar, günde beş kez minarelerden lâhûtî bir sesin yükseldiğini duyarlar. Üstelik bu ses, İslam coğrafyasının en batı noktası olan Fas'ta da; en doğu noktası olan Endonezya'da da aynıdır. Bu ses, yaklaşık onbeş asır önce ilk kez Medine semalarında yükselen ve ardından dalga dalga İslam coğrafyasına yayılan ilâhî bir sestir. Müslümanlara aslî bir ibadetleri olan namaz vaktinin geldiğini bildirmek yanında, ayrıca çok mühim mesajlar içeren bu derûnî nidâ, İslam literatüründe “ezan” diye isimlendirilmektedir. Ezan, Müslümanlara namaz ibadetinin vaktinin geldiğini bildirmek için okunur ve İslam dininin çok önemli bir sembolüdür. Meşru kılındığı günden bu yana aralıksız bütün İslam âleminde okunmaktadır.

Ezana, tarih boyunca bazı müdahaleler olmuştur. Bu müdahalelerin bir kısmı, onun okunmasını yasaklamak veya minarelerden yüksek sesle nidâ edilmesini menetmek şeklinde olmuştur. Tamamen siyasal bir yönü bulunan ve ilmî herhangi bir niteliği bulunmayan bu tür müdahaleler üzerinde durmaya gerek görmüyoruz. İkinci bir müdahale türü, onun Arapça orijinal lafızlarına bazı ilavelerin yapılmasıdır.¹ Ezana yapılan üçüncü bir müdahale ise, orijinal dili olan Arapçanın dışında başka dillerle okutulması olmuştur. Nitekim bu müdahalenin sonucu olarak Türkiye Cumhuriyeti'nde ezan 1932-1950 yılları arasında tam 18 yıl Türkçe olarak okunmuştur. İşte bu makalede ezana yapılan bu son müdahale üzerinde durulacaktır. Bunun için kısa bir şekilde ezanın ortaya çıkışı ve orijinal şeklinin belirlenmesi işlenecek, ardından tarih boyunca kimlerin niçin ve ne şekilde ezana müdahaleler yaptığı; mezhep âlimlerimizin bu müdahaleleri nasıl karşıladıkları ve değerlendirdikleri gibi hususlar ele alınıp irdelenecektir. Ezanın Arapça aslî lafızlarının dışındaki bir dille okunup okunamayacağı da mezhep âlimlerinin görüşleri çerçevesinde işlenecektir. Bu arada, bilhassa Türkiye'de ezanın Türkçe okunması yönünde meydana gelen gelişmeler, toplumun bu gelişmeler karşısındaki tutumu ve gösterdiği tepkiler de ele alınacaktır.

Temel dinî bir şiar olması ve günde beş kez alenen okunması dolayısıyla ezanın aynı zamanda çok önemli psiko-sosyal bir yönü bulunmaktadır. Çalışmada zaman zaman ezanın diline yapılan müdahalelerin doğurduğu sosyal ve psikolojik gerilimler ele alınacak, bu sayede dinî şiar mahiyetindeki sembollere yapılan müdahalelerin halk üzerinde ne tür sosyal sorunlara neden olduğu irdelenecektir. Zira dinî şiar mahiyetindeki simgelere yapılan müdahaleler bazen çok büyük sosyolojik, hatta buna bağlı olarak siyasal ve ekonomik sorunlar doğurabilmektedir. Danimarka'daki bir gazetenin Müslümanların en temel dinî şiarlarından biri olan Hz. Muhammed ile ilgili yayınladığı çirkin karikatürler ile Papa XVI. Benedik'in Peygamberimizle ilgili çirkin sözlerinin neden olduğu ulusal ve uluslararası sorunlar henüz hafızalarda tazeliğini ve canlılığını korumaktadır. 2015 yılı Ocak ayı başlarında Fransa'da Hz.

¹ Bu konu “Tarih Boyunca Ezana Yapılan İlaveler Üzerine Bir Değerlendirme” adındaki makalede ele alınacaktır.

Peygamber'e hakaret içeren resim ve karikatürleri çizip yayınlayan Charlie Hebdo dergisine yapılan ve 12 kişinin ölümüyle neticelenen saldırı da görünürde Müslümanların en büyük şiarlarından olan Hz. Peygamber'e yapılan hakaretler bahane edilerek düzenlenmişti. Makalede dinî sembollerin toplumlar nezdindeki önemine işaretler, bunlara saygılı olunmasının gereği üzerinde durulacaktır.

1. LÜGAT VE İSTILAH ANLAMI İTİBARIYLA EZAN

Derin manalar taşıyan bir hususu daha iyi anlamak için o hususu anlatan kelimeyi yakından tanımak gerekir. Bu amaçla önce ezan kelimesinin etimolojik ve morfolojik tahlili üzerinde durulacaktır.

A. Ezan'ın Lugat Anlamı

Ezan kelimesi, sülâsi bir fiili olan (أ-ذ-ن) (e-z-n) kökünden gelir. Fiilin dört harfli hâli olan ve (إفعال) “if’âl” veznindeki (إيذان) “îzân”ın yerine kâim edilmiş bir isim olup hakiki bir mastardır.² Bu kökün muhtelif manaları bulunmaktadır. Özellikle (أذن) “ezzene” ve (أذن) “âzene” şeklindeki rubâi kullanışları tam anlamıyla burada üzerinde durulan hususu ifade etmektedir. Nitekim bu anlamı itibarıyla ezan kelimesinin “ezzene” şeklindeki rubâi kullanımının mastarı olan (تأذین) “te’zîn”in yerine isim olarak kullanıldığı da söylenmiştir. Tıpkı (العذاب) “azâb” kelimesinin (التعذيب) “ta’zîb”in yerine kullanılması gibi.³ Buna göre lugat anlamı itibarıyla ezan, bildirmek, duyurmak, davet etmek, ilan etmek gibi anlamlara gelmektedir.⁴

B. Ezan'ın Bir Dini İstilah Olarak Anlamı

Bir dinî istilah olarak ise ezanı âlimlerimiz, “özel bir şekilde yapılan ve sözleri nassla belirlenen bir davet” diye tanımlamışlardır.⁵ Bu genel çerçeveyi esas alarak ezanı, “Allahu ekber” ifadesiyle başlayıp, “Lâ ilâhe illallâh” ibaresiyle biten, sözleri Hz. Peygamber tarafından tasdik edilen ve günde beş kez namaz vakitlerini bildirmek üzere okunan ilâhî bir nidâ diye tarif etmek mümkündür. Ezanla farz namazların vaktinin geldiği bildirilerek⁶ namaza davet edilir.⁷

² Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, III. baskı, Beyrût 1414/1994, XIII/9.

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII/12.

⁴ Bkz. er-Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İstanbul 1986, 15; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII/9; Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *et-Teârîf*, (Tâhk. M.R.ed-Dâye), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1410, 46; Ebû'l-Bekâ Eyyüb b. Mûsâ el-Huseynî, *el-Kulliyât Mu'cemun fî'l-Mustalahâtî ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (İ'dâd: A.Dervîş-M.el-Misrî), Muessesetu'r-Risâle, I. baskı, Beyrût 1412/1992, 72; Muhammed b. Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Aris min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Tâhk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn), Dâru'l-Hidâye, ts. XXXIV/164; Eşref Udra, *el-Ezânü fî'l-İslâm*, I. baskı, Trablus Lübnân 1414-1415/1994, 13-16; Sa'dî Ebu Habib, *el-Kâmûsü'l-Fıkbi Luğatan ve'Stilaban*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988, 19; es-Seyyid Ali el-Meylânî, *eş-Şehâdetü bi'l-Velâyeti fî'l-Ezan*, Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1421, 11.

⁵ Bkz. el-Münâvî, *et-Teârîf*, 46; Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 72; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-Ertâr*, Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1973, II/9; Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII/36.

⁶ Udra, *el-Ezânü fî'l-İslâm*, 16.

⁷ Bkz. Mecduddin Ebu Tahir Muhammed b. Yakup el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, (Tâhk. Mektebu Tahkiki't-

C. Kur'an'da Ezan Kelimesi

Kur'an-ı Kerim'de "ezan" kelimesinin kökü olan (e-z-n) fiili, muhtelif şekillerde ve manalarda 102 defa geçer.⁸ Bunların büyük kısmı "müsaade" anlamında "izin (أَذِن)", "Allah'ın izniyle (اللَّهُ بِإِذْنِ)", "izin istemek (يَسْتَأْذِنُ)" ve "kulak" anlamında "uzun (أُذُن)" ile ilişkilidirler. "Ezân (أَذَانُ)" şeklinde ise "duyuru, bildiri" anlamında bir defa geçer: (وَإِذْ أُنزِلَتْ مِنْ رَبِّكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالرَّسُولُ يَدْعُو إِلَى الْوَسْطِيَّةِ وَهُوَ مُبِينٌ) "Bir de Allah ve Rasülünden insanlara büyük hac günü bir duyuru (ezan) var..."⁹ Ayrıca "fa'ala (فَعَلَ)" vezninde "ezzene (أَذَن)" şeklinde de iki kere geçer ki, buralarda yine "ilan etmek, bildirmek, duyurmak, seslenmek" anlamı vardır: (فَأَذَّنُ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ) "Aralarında bir müezzîn (duyurucu, ünleyici, tellal) şunu ilan etti..."¹⁰ "İlan etmek, bildirmek" anlamında Kur'an'da geçen "ezan" kelimesi ile bu iki ayette "duyuran, ilan eden, ünleyen" anlamında geçen "müezzîn (مُؤَذِّن)" kelimeleri, daha sonra İslam kültüründe kendine has bir şekli olan ezan ve onu okuyan kimse için özel bir isim olacaktır.

Bu kullanımlarda geçen kelimelerin, daha sonra özel bir ıstılah haline gelmiş olan "ezan" ile doğrudan bir alakası yoktur. Bununla birlikte kelimenin iki kullanımına dikkat çekmek istiyoruz. Bunlardan biri (فِي بُيُوتِ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ) (bu nur) Allah'ın hürmet edilip yüceltilmesini ve isminin zikredilmesini emrettiği evlerdedir" anlamına gelen Nur suresi 36. ayetidir. Birçok müfessirimiz buradaki (بُيُوتِ) "evler" kelimesinin "mescitler/camiler" anlamına geldiğini söylemişlerdir.¹¹ Ayette geçen (وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ) yani "oralarda isminin zikredilmesi" konusuna gelince, bundan kastın "oralarda Allah'ın kitabının okunması, esma-i hüsnasının zikredilmesi, ondan başka ilahın olmadığı söylenmesi gibi hususlar" olduğu söylenmiştir.¹² Ayetin kapsamına bakarak yüksek mescit ve mekânlarda Allah'ın isminin yüceltilmesini, buralarda yüksek sesle Allah'ın birliğini ve yücelliğini haykırmak, yani ezanla ilişkilendirmek söz konusu edilebilir.

Diğer ayet ise (وَإِذْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ) "insanları Hacca çağır" şeklindeki Hac suresi 27. ayettir. Burada da "hac ibadetine ezanla davet" söz konusu edilmektedir. Mü-

Turas fi Müesseseti'r-Risale), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005, 1175; Ahmed Muhtar Abdulhamid, Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyye el-Muasira, Alemu'l-Kutub, 1429/2008, I/78.

⁸ Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâki, el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1982, 25-26.

⁹ et-Tevbe, 9/3.

¹⁰ el-A'râf, 7/44. Ayrıca bkz. Yûsuf, 12/70.

¹¹ Bkz. Ebu'l-Haccac Mücahid b. Cebr, Tefsiru Mücahid, (Tahk. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nil), Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1410/1989, 493; Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberi, Tefsiru't-Taberi Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân, (Tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin Et-Türki), el-Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001, XVII/315-317; Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, et-Tefsiru'l-Besît, (Tahk. Muhammed b. Salih b. Abdillâh Fevzân), Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, Riyad, 1430, XVI/289.

¹² Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsiru'l-Mâverdi, (Tahk. Es-Seyyid İbn Abdilmak-sud b. Abdurrahim), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts., IV/107.

fessirlerin naklettiğine göre Hz. İbrahim, ilâhî işaretle Kâbeyi yaptıktan sonra Ebû Kubey's dağına çıkarak yüksek sesle “ey Allah’ın kulları, Allah size haccı farz kıldı, gelin hacc edin” diye halka nidâ etmiştir.¹³ Burada da “bir ibadete çağrı yapılmış olması” hasebiyle “namaz ibadetine çağrı” anlamındaki ezanla bir ilişki kurulabilir.

Bütün bunlara rağmen “namaz ibadetinin vaktini bildirmek ve ona davet etmek” anlamında ezan kelimesi Kur’an’da geçmez. Bunun yerine yine onunla aynı anlama gelen (نداء) “nidâ” kelimesi kullanılmış ve bununla “ibadete çağırma” murat edilmiştir. Bu kelime Kur’an’da muhtelif şekillerde 53 kez geçmiştir.¹⁴ Bunlardan yalnızca 2 tanesi burada üzerinde durduğumuz namaza çağrı, yani ezanla ilişkilidir, diğerleri bunun dışındaki manalar için kullanılmıştır.¹⁵ Bunlardan ilki (وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُؤًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ) “Namaza çağırduğunuz zaman onu eğlence ve oyun yerine koydular...”¹⁶ anlamındaki ayettir. Diğeri ise (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمٍ) “Ey iman edenler, Cuma günü namaza çağırıldığınız zaman Allah’ın zikrine/namaza koşunuz” manasına gelen Cuma suresi 9. ayettir. Müfessirlerimiz buradaki “çağırma”dan muradın “ezan” olduğunu söylemişlerdir.¹⁷ İmam eş-Şâfiî (v. 204/819) bu iki ayette Allah’ın ezanı namaz için zikrettiğini, bunlarla farz namazları kastetmiş olabilceğini belirtmiştir. Şâfiî, Hz. Peygamber’in de ezanı farz namazlar için sünnet kıldığını söylemiştir.¹⁸ Şâfiî’ye göre, (وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ) “ve senin ismini yücelttik” anlamına gelen İnşirâh suresi dördüncü ayetinde Hz. Peygamber’in isminin yüceltilmesi, ezanda isminin zikredilmesi anlamındadır.¹⁹ el-Buhârî (v. 256/870) de, *Sabîl*’inin “Kitâbu’l-Ezân” kısmının başına yukarıda zikrettiğimiz iki ayeti koymuştur.²⁰ Buhârî bununla bu iki

¹³ el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV/18; Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, (Tahk. Yasir b. İbrahim-Güneym b. Abbas), er-Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997, III/434; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vuçûbi'l-Te'vîl*, (Tahk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid), Der-Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1418/1998, IV/186; Ebu'l-Fida İmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Tahk. Sami b. Muhammed es-Selame), er-Riyad: Dâru Tîybe, 1420/1999, V/414.

¹⁴ Abdalbâkî, el-Mu'cemu'l-Mufehres, 691.

¹⁵ Bkz. İbrahim Ateş, İslam Tarihinde Ezan Olgusunun Ortaya Çıkışı ve İlk Müezzinler, (Yüksek Lisans tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011, 24-25.

¹⁶ el-Mâide, 5/58.

¹⁷ Bkz. Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Tahk. Saduddin Önal), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, I/139; Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Tahk. Muhammed Sadık Kamhâvî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1412/1992, IV/103; İmaduddin Muhammed İlikiya el-Herrâsi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983, II/85, 415; Ebûbekir Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-Arabi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Mürac. Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003, II/139; el-Fahr er-Râzi, et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, III. baskı, Beyrût tarih yok, XII/33; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, III. baskı, Beyrût 1405/1985, VI/224.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Cem': Ebûbekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî; Ta'rif: M.Zâhid el-Kevserî; Takdîm: Kasım S. Er-Rufâi), Dâru'l-Kalem, I. baskı, Beyrût tarih yok, I/75, 102.

¹⁹ eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/75-76. Ayrıca bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Müsnedü'l-İmam eş-Şâfiî, (Tert. Sencer b. Abdillâh, Tahk. Mahir Yasin Fahl), el-Kuveyt: Şeriketu'l-Ğaras, 1425/2004, I/238-239.

²⁰ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Hasan İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981, Kitâbu'l-Ezân, 1.

ayetin ezanla ilgili olduğunu ve ezanın bu ayetle başladığını söylemek istemiştir.²¹ el-Kurtubî (v. 671/1272) ise, bu ayetten başka yerde ezanın zikredilmediğini, Cuma suresinde ise genel bir mananın kast edildiğini belirtmiştir.²²

D. Ezan'ın Sözleri ve Önemi

Ezan, Hz. Peygamber tarafından tasdik ve tasvip edilen şu sözlerden oluşur: “Al-lâhu Ekber (الله اكبر) (4 kere); Eşhedu enlâ İllâhe illâllâh (اشهد ان لا اله الا الله) (2 kere); Eşhedu enne Muhammeden Rasûlullâh (اشهد ان محمدا رسول الله) (2 kere); Hayye ale’s-Salâh (حي على الصلاة) (2 kere); Hayye ale’l-Felâh (حي على الفلاح) (2 kere); Lâ İllâhe illâllâh (لا اله الا الله) (1 kere).²³ Ezanın bu lafızlardan ibaret olduğu konusunda âlimlerimiz arasında ittifak olmakla beraber, bu lafızların kaçar kere söyleneceği hakkında ihtilaf vardır. Bilhassa baştaki “Allahu ekber”in dört kere mi, yoksa iki kere mi okunacağı konusunda uzun ihtilaflar vaki olmuştur.²⁴

Ezan, bu kısa sözlerden ibaret olmakla beraber bazı âlimlerimizin de işaret ettiği gibi çok önemli dinî esaslar içerir.²⁵ Nitekim ezan Allah’ın büyüklüğünü ilanla başlar ki, bu aynı zamanda Allah’ın varlığını ve kemâl sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul ve ikrar anlamına gelir. Hemen ardından, İslam gibi diğer ilâhî dinlerin de temel esası olan “Allah’tan başka herhangi bir ilahın olmadığı” ilkesi, yani “tevhid” ilkesi ilan edilir. Daha sonra Hz. Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğu belirtilir. Bu ise, İslam’ın ikinci temel esasıdır.²⁶ Bu temel esasların ikrar ve ilanından sonra yine İslam dininin temel ibadetlerinin başında gelen namaza davet yapılır ve bunun dünya ve ahirette kurtuluş vesilesi olduğu hatırlatılır. Bununla bir yandan Allah’a kulluk ilkesine, diğer yandan da ahiret anlayışına vurgu yapılmış olmaktadır. Bir kez daha Allah’ın büyüklüğü ve ondan başka ilah olmadığı belirtilerek ezan bitirilir. Böylece bu kısa sözlerle İslam’ın temel prensipleri özlü bir şekilde günde beş kez onu duyan herkese anlatılır. Bu yüzden de Hz. Ebubekir’in “ezan, imanın esasıdır,

²¹ Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd el-Aynî, Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî, Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, tarih yok, V/102.

²² Bkz. el-Kurtubî, el-Câmi’ li Ahkâmî’l-Kur’ân, VI/225.

²³ Muslim b. El-Haccac, Sahihu Muslim, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981, Babı Sıfat al-Adhan, 3; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Sünenu Ebi Dâvûd, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981, Bâbu Keyfe’l-Ezân; Ebû Abdîrrahman en-Nesâî, es-Sünenu’l-Kubrâ, (Tahk. Hasan Abdulmün’im eş-Şelebî), (Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 1421/2001), II/234 (el-Ezân fi’s-Sefer). Ezanın sözlerindeki derûnî mana için bkz. Ali b. İbrahim el-Emîr es-San’ânî el-Yemenî, Teşnifu’l-Âzân bi Esrârî’l-Ezân, (ed-Dâru’l-Yemeniyye, 1407/1987), 11-66.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, Kitâbu’l-Mebsût, Çağrı yay., İstanbul 1403/1982, I/128-129; Ebû’l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, Bidâyetu’l-Muctehid ve Nihâyetu’l-Muktesid, Matbaatu Ahmed Kâmil, Dâru’l-Hilâfetu’l-Âliyye 1333, I/82-83.

²⁵ Bkz. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî, (Tarkim ve tashih: A.F.Abdulbâkî-M. el-Hatîb), Dâru’r-Reyyân, el-Kâhire 1407/1986, II/92; el-Aynî, Umdetu’l-Kârî, V/102; eş-Şevkânî, Neylu’l-Evtâr, II/9; Abdullah b. Abdurrahman el-Çebrin, el-Müfid fi Takrib i Ahkâmî’l-Ezan (124 Fetva Tuhimmu’l-Müezzine ve Sâmîa’l-Ezan), 1414, 3.

²⁶ el-Emîr, Teşnifu’l-Âzân bi İsrârî’l-Ezân, 11-35.

göstergesidir” dediği nakledilir.²⁷

2. EZANIN MEŞRUIYETİ VE TARİHİ

A. Ezan’ın Meşruiyeti

Ezan, hicretin birinci yılında (miladi 623) Medine’de meşru kılınmıştır.²⁸ Meşruiyeti sünnetle sabittir ve çoğunluğun kanaatine göre bir sahabinin gördüğü rüyaya dayanır. Aşağıda konuyla ilgili hadisler gelecektir. Bütün bunlarda Hz. Peygamber, bugün kullanmakta olduğumuz ezanı, namaz vaktini bildirmek için bir dinî şiar olarak benimseyip kabul etmiş ve hayatı boyunca kullanmıştır. Ayrıca ezanın meşruiyetinin Allah’ın, (وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُؤًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ) “Namaza davet ettiğiniz zaman onu alaya ve eğlenceye alırlar” anlamına gelen Maide suresi 58. ayetine dayandığı da belirtilmiştir.²⁹ Nitekim müfessirlerimiz ezanın sadece ashaptan bazılarının gördüğü rüya ile değil aynı zamanda bu ayetle meşru olduğunu söylemişlerdir.³⁰ İbn Abbas’ın (v. 68/687) ezanın meşruiyetini Cuma suresinin 9. ayetine dayandırdığı da nakledilmiştir.³¹

Âlimler arasında bir ittifak olmamakla birlikte ezan, çoğunluğun kanaatine göre beş vakit namaz ve Cuma namazı için sünnet-i müekkelede hükmündedir.³²

Ezan gibi önemli bir dinî ibadetin, bir sahabinin gördüğü rüya ile meşru olup olmayacağı ve bu rüyanın bağlayıcı olup olmayacağı tartışılmıştır. Sadece peygamberlerin rüyalarının bağlayıcı olduğu hatırlatılarak, “söz konusu rüyayı gören sahabe peygamber değil ki, rüyası bağlayıcı olsun ve şer’î bir hüküm buna dayandırılсын” denmiştir. Serahsî’nin (v. 483/1090) nakline göre, Ebû Hafs Muhammed b. Ali adındaki bir âlim, ezanın rüya ile sabit olduğu şeklindeki görüşleri redetmiş; namaz gibi dinin esas prensiplerinden biri olan bir hususun rüyaya dayandırılmasına karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Peygamber Mescid-i Aksa’ya götürüldüğünde, orada bir melek ezan okumuştur; ezan bununla meşru olmuştur.³³

Ezanın vahiy ile sabit olduğu yönünde daha başka rivayetler de nakledilmiştir ki biz bunların bir kısmını aşağıda zikredeceğiz. Bunlardan birinde geçtiğine göre

²⁷ Ebubekir Abdurrezzak b. Hemmam es-San’ânî, el-Musannaf, (Tahk. Habiburrahman el-A’zamî), el-Hind: el-Meclisu’l-İlmî, 1403, I/483.

²⁸ Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesir el-Kureşî, el-Bidâye ve’n-Nihâye, (Tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), (Dâru Hecer li’t-Tibâ ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’ ve’l-İlân, 1424/2003), IV/573.

²⁹ Bkz. el-Cessâs, Ahkâmu’l-Kur’ân, II/446; Ebû’l-Bekâ, el-Külliyât, 72.

³⁰ Bkz. ez-Zemahşerî, el-Keşşaf, I/637; er-Râzî, et-Tefsîru’l-Kebîr, XII/33; Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, Tefsîru’n-Nesefî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrût 1402/1982, I/290; İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, II/93; el-Aynî, Umdetu’l-Kârî, V/102.

³¹ Bkz. İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, II/93; el-Aynî, Umdetu’l-Kârî, V/102.

³² Bkz. el-Cessâs, Ahkâmu’l-Kur’ân, II/447; İbn Rüşd, Bidâyetu’l-Muctehid, I/83-84; el-Kurtubî, el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân, VI/225-226; İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, II/96; eş-Şevkânî, Neylu’l-Evtâr, II/10; Udra, el-Ezânu fî’l-İslâm, 16.

³³ Es-Serahsî, el-Mebsût, I/128.

Hız. Ömer rüyasında ezanı görünce bunu Hız. Peygamber'e haber vermeye gelmiş, ancak Hız. Peygamber ona, "vahiy bu hususta seni geçti" demiş ve ezanın rüyadan önce vahiy ile sabit olduğunu belirtmiştir.³⁴ el-Aynî (v. 855/1451) de bu konuya temas etmiştir. O, ezanın ne ile meşru kılındığı hususunun âlimler arasında ihtilafı bir konu olduğunu belirttikten sonra bu konuda ileri sürülen görüşleri vermiştir. Buna göre bir kısım âlim, ezanın rüya ile değil vahiy ile sabit olduğunu söylerken, başka bir gurup, "وَإِنَّ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ" insanlar arasında haccı ilan et..." anlamına gelen Hac suresi 27. ayetine işaretlerle, ezanın Hız. İbrahim'in bu ilanından alındığını iddia etmişlerdir. Fakat çoğunluk, ezanın Abdullah b. Zeyd ve başkalarının gördüğü rüya ile meşru kılındığı kanaatindedir.³⁵

Bunlara göre, ezanın bir sahabinin rüyasıyla meşru kılınmış olmasının iddia edildiği gibi bir mahsuru yoktur. Zira bu rüyayı Hız. Peygamber tasvip ve tasdik etmiş; hayatı boyunca onunla amel etmiştir. Bu yüzden söz konusu rüya, bir sahabinin görmüş olduğu sıradan bir rüya olmaktan çıkmış, ilâhî tasvip ve tasdike mazhar olmuş mühim bir emir niteliği kazanmıştır. Esasen –özellikle sâlih- rüyaların ilâhî bir yanının bulunduğu; nübüvvetin bir parçası olduğu ve vahyin başlangıcının da rüyayla olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.³⁶ Bu anlayışla bakıldığında rüyayla sabit olmuş olmasının bir mahsuru kalmaz.

Asıl fonksiyonu namaz ibadetinin vaktinin girdiğini bildirmek olan ezan, aynı zamanda siyasî bir nitelik de arz eder. O, bir bölgenin Müslüman veya gayr-ı Müslim olduğunu ayırt eden bir simgedir; şayet bir bölgede ezan okunuyorsa orası "İslam beldesi" (dâru'l-İslâm) olarak nitelendirilir; eğer okunmuyorsa o zaman da "küfür beldesi" (dâru'l-harb) olarak değerlendirilir. Nitekim Hız. Peygamber ve sonraki dönemlerde buna göre hükümler verilmiştir.³⁷ Enes b. Mâlik'in (v. 91/709) rivayet ettiğine göre Hız. Peygamber bir bölgeye saldıracağı zaman sabahı bekler; şayet ezan sesi duyarsa saldırmaktan vazgeçer, duymazsa o zaman onlara saldırdı.³⁸ Birçok tefsir kaynağımızda Benî Müstalik kabilesinin zekâtını toplamak üzere gönderilen Velid b. Ukbe, kabilenin zekât vermekten vazgeçtiğini ve kendisini öldürmeye kalkıştığını söyleyince, Hız. Peygamber, Hâlid b. Velid'i bunu tahkik etmek

³⁴ Bkz. Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, es-Siretu'n-Nebeviyye f'İbn Hişâm, (Tahk. M. es-Sikâ-İ.el-Ebyârî-A. Şelebî), Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrût 1985, II/509; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II/98; el-Aynî, Umdetu'l-Kârî, V/107; Muhammed b. Abdillâh İbn Seyyidi'n-Nâs, es-Siretu'n-Nebeviyye el-Musemmâ Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Megâzi ve's-Şemâilî ve's-Siyer, Mektebetu'l-Kudsî, el-Kâhire 1406/1986, I/270-271.

³⁵ el-Aynî, Umdetu'l-Kârî, V/102, 107.

³⁶ Bkz. el-Buhârî, es-Sahih, Kitâbu't-Ta'bir, 1.

³⁷ Bkz. el-Kurtubî, el-Câmi li Ahkâm'l-Kur'ân, VI/225-226.

³⁸ Bkz. el-Buhârî, es-Sahih, el-Ezân, 6; es-Serahsî, el-Mebsût, I/133; eş-Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, II/10-11.

üzere göndermiş, Hâlid, bölgede ezan okunduğunu duyunca onlara saldırmaktan vazgeçmiştir.³⁹

B. Ezan'ın Tarihi

Ezan, Hicretin birinci yılında (miladi 623) Medine'de meşru kılınmıştır.⁴⁰ Hz. Peygamber'in Mekke'de kıldığı namazlar ise ezansız ve kametsiz idi.⁴¹ İbn Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber ve Müslümanlar Medine'de ilk zamanlar kendi aralarında toplanır ve namazlar için vakitler tesbit ederlerdi. Bu vakitleri insanlara bildirmek için herhangi bir şey yapmıyorlardı.⁴² Enes b. Mâlik'in naklettiğine göre bidayette ezan vakti geldiğinde aşıptan biri sokak sokak dolaşır ve “haydi namaza, haydi namaza” manasında “es-salah, es-salah (الصلاة الصلاة)” diyerek insanları davet ederdi.⁴³ Ne var ki bu durum karışıklığa sebep oluyordu;⁴⁴ namazın kılınacağı vakit tam olarak bilinmediği için bazıları cemaatle namazı kaçıyordu. Zira Hz. Peygamber bazen erken, bazen de geç kıldıırıyordu.⁴⁵ Bunun üzerine Hz. Peygamber'e Hıristiyanların yaptığı gibi ezan vakti çan çalınması yahut Yahudilerin yaptığı gibi boru öttürülmesi teklif edildi.⁴⁶ Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber, hoş karşılamamakla birlikte⁴⁷ Hıristiyanların çanına⁴⁸ benzer bir çan çalınması teklifini kabul edecek gibiydi; ne var ki bu konuda kesin kararını vermemiştir.

Hz. Peygamber Müslümanların namaza davet edilmeleri için özel bir işaret, bir sembol olmasını arzu ediyordu.⁴⁹ Bunun için zaman zaman ashabını topluyor ve konuyu onlarla istişare ediyordu. Bu istişareler esnasında onlardan bazıları, Yahudilerin yaptığı gibi bir boru (بوق) (bûk) kullanılmasını ve ezan vakitlerinde bu borunun öttürülerek namaza davet edilmesini teklif etti. Hz. Peygamber bu teklifi hoş karşılamadı. Zira o, Yahudilerin yapmakta oldukları bir şeyi yapmak istemiyordu. O dönemlerde Şark Hıristiyanları sabah-akşam insanları ibadete çağırarak için iki odun parçasını birbirine vurarak çan sesine benzer bir ses çıkaran (ناقوس) nâkûs

³⁹ Bkz. et-Taberi, Tefsîru't-Taberi Câmiu'l-Beyân, XXI/351; Ebû İshak es-Sa'lebi, el-Keşf ve'l-Beyân, (Tefsîru's-Sa'lebi), (Tahk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1422/2002, IX/77; Muhyî's-Sünneh Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begâvi, Tefsîru'l-Begâvi (Meâlimu't-Tenzil), (Tahk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Damiriyye-Süleyman Müslim el-Hareş), er-Riyâd: Dâru Taybe, 1412, VII/339; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim, VII/372.

⁴⁰ İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV/573.

⁴¹ Bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II/93; Udra, el-Ezânu fi'l-İslâm, 19.

⁴² Bkz. İbn Hişâm, es-Siretu'n-Nebeviyye, II/508; Ebû İshâ Muhammed et-Tirmizî, Sunenu't-Tirmizî, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981, Kitâbu's-Salâh, 139; İbn Seyyidi'n-Nâs, es-Siretu'n-Nebeviyye, I/269.

⁴³ Bkz. el-Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân, VI/225.

⁴⁴ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II/98.

⁴⁵ es-Serahsî, el-Mebût, I/127.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, Sunenu İbn Mâce, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981, Kitâbu'l-Ezâni ve's-Sunnetu fihâ, 1; Udra, el-Ezânu fi'l-İslâm, 26.

⁴⁷ eş-Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, II/15.

⁴⁸ Bkz. M. Süreyya Şahin, “Çan”, DİA, cilt VIII (İstanbul, 1993), 196-197.

⁴⁹ Udra, el-Ezânu fi'l-İslâm, 25-26.

adında bir alet çalıyorlardı.⁵⁰ Hz. Peygamber çan çalınması yönünde yapılan öneriyi de beğenmedi. Bazı Müslümanlar Mecusilerin yaptığı gibi namaz vaktinde yüksek bir yerde bir ateşin yakılmasını; bazıları da bir adamın görevlendirilerek yollarda ve çarşı-pazar dolaşarak insanları namaza davet etmesini; bir kısmı ise namaz vaktinde bir bayrağın havaya kaldırılmasını teklif etti. Fakat bu tekliflerin hiçbiri Hz. Peygamber tarafından kabul görmedi.⁵¹ O, sembol ve simgelerin kişilerin psiko-sosyal dünyalarında ve aynı zamanda siyasal anlamda ifade ettiği mana ve değeri gayet iyi bilen biri olarak sadece Müslümanlara has bir işaret, bir sembol istiyordu.⁵²

Müslümanların ibadet vaktini ilan etmek için kendilerine has bir sembollerinin olmaması Hz. Peygamber kadar diğer sahabileri de müteessir ediyordu. Onlar da Hz. Peygamber gibi bir arayış içindeydiler. O derece ki, bu olay birçok Müslümanın rüyasına dahi giriyordu. Nitekim yine ibadet vaktinin nasıl ilan edileceğinin görüşüldüğü bir toplantının ardından, Hz. Peygamber'in ashabından Abdullah b. Zeyd (v. 22/644) bir rüya gördü. Abdullah b. Zeyd de Hz. Peygamber'in namazın vaktinin ilanı için yaptığı müşaverelelere katılıyor ve bu işe büyük önem veriyordu.⁵³ Kaynaklarımızın Abdullah'tan naklettiklerine göre o bu olayı şöyle anlatmıştır: "Hz. Peygamber hoş karşılamasa da Cuma namazı için insanları davet etmek üzere çan çalınmasını emretmeyi düşündüğü zamanlarda bir rüya gördüm. Rüyamda, elinde bir çan bulunan bir adam gördüm. Ona dedim ki: 'Şu çanı bana satar mısın?' Adam dedi ki: 'Ne yapacaksın?' Dedim ki: 'Onunla namaza çağıracağım.' Adam dedi ki: 'Bundan daha hayırlı bir şeyi sana öğreteyim mi?' Ben de 'iyi olur' dedim. Bunun üzerine, bana 'şöyle deyin' dedi: 'Allâhu Ekber Allâhu Ekber....' Bugün okumakta olduğumuz ezanı öğretti. Sabah olur olmaz hemen Rasulullah'a geldim ve gördüğüm rüyayı anlattım. Hz. Peygamber dedi ki: 'Şüphesiz o hak bir rüyadır. Bilal ile birlikte kalk ve bildiklerini ona öğret, o da buna göre ezan okusun. Onun sesi seninkinden daha gürdür.' Ben de rüyamda öğrendiklerimi Bilal'e öğrettim, o da onları söyleyerek ezan okudu. Bunları henüz evinde olan Ömer duyunca, elbisesini dahi doğru dürüst toplamadan ve onları yerde sürterek Hz. Peygamber'e geldi ve ona şöyle dedi: 'Seni hak olarak gönderen Allah'a yemin ederim ki, ben de bu rüyamda bu sözlerin aynısını gördüm.' Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Allah'a

⁵⁰ Bkz. Th. W. Juynboll, "Ezân", İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bas., İstanbul 1977, IV/429; Çetin, "Ezan", XII/36.

⁵¹ Bkz. el-Buhâri, es-Sahih, el-Ezân, 1-4; Müslim, Sahihu Müslim, Kitâbu's-Salâh, 1; en-Nesâî, Sunenu'n-Nesâî, Kitâbu'l-Ezân, 1; İbn Seyyidî'n-Nâs, es-Siretu'n-Nebeviye, I/269. Buhârî'de geçen ezanla ilgili hadislerin sıhhat bakımından değerlendirilmesi için bkz. Musa Bilgiç, Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahih'indeki Ezanla İlgili Rivayetlerin Hadis Tekniği ve Yorumu Açısından Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, 16-85.

⁵² Udra, el-Ezânu fî'l-İslâm, 25-26.

⁵³ es-Serahsî, el-Mebûsât, I/127; İbn Seyyidî'n-Nâs, es-Siretu'n-Nebeviye, I/269.

hamd olsun!”⁵⁴ Böylece ezan tesbit edilip okunmaya başlandı⁵⁵ ve o günden beri de okunmaya devam ediliyor.

Abdullah b. Zeyd’in gördüğü rüyanın benzeri aynı gece Hz. Ömer başta olmak üzere başka sahabiler tarafından da görülmüştür.⁵⁶ Bu sahabilerin çoğu, Bilal’in sesini duyunca hayretler içinde kalmış ve Hz. Peygamber’e gelerek, “ya Rasulallah biz bu ibareleri rüyamızda gördük” şeklinde beyanlarda bulunmuşlardır.⁵⁷

Ama bu konuda öncelik Abdullah’ın olmuştur. Her gün beş kez bütün İslam âleminde gökleri çınlatan ve Müslümanlara ibadetlerinin vaktinin geldiğini bildiren ezanın, Abdullah b. Zeyd’in görmüş olduğu bir rüyayla sabit olması, şeref olarak ona yeter. Şüphesiz ki o da bundan büyük bir saadet duymuştur. Nitekim benzer bir rüya gören Hz. Ömer’in hayıflandığı ve bu hususta kendisinden öne geçtiği için Abdullah’a imrendiği kaynaklarda geçmektedir.⁵⁸

İmam Ebu Yusuf’un (v. 182/798) naklettiği şu haber de sembolün Hz. Peygamber’in ve dolayısıyla sahabenin duygu ve düşünce dünyasındaki önemini göstermesi bakımından oldukça mühimdir. Onun belirttiğine göre, bir gün Ensardan biri, Rasulullah’a uğradı, çok mahzun olduğunu gördü. Adam Rasulullah’ın bu durumundan dolayı çok üzüldü ve bu mahzun bir şekilde oradan ayrıldı. Yemek yiyecekken yemeğini terketti. Kendine odasına girdi ve namaz kılmaya başladı. Bu haldeyken bir ara gözleri kapandı, hafif bir uykuya daldı. Bir rüya gördü; rüyasında kendisine bir adamın geldiğini gördü. “Hz. Peygamber’in neden mahzun olduğunu, niye üzüldüğünü biliyor musun?” Dedi. Adam, “hayır, bilmiyorum” deyince, o kişi bir çan (nâkûs) göstererek, “işte bundan dolayı” dedi. Sonra da şöyle dedi: “Rasulullah’a git, ona Bilal’e ezan okumasını emretmesini söyle”. Sonra da ona ezanı öğretti. ... Adam Hz. Peygamber’e geldi, kapısının önünde oturdu. Derken oradan

⁵⁴ İbn Hişâm, es-Sire en-Nebeviyye, II/508-509; Ahmed b. Hanbel, Musnedu Ahmed b. Hanbel, Çağrı yay., İstanbul 1402/1982, IV/42-43; Ebû Muhammed Abdullah ed-Dâremî, Sunenu’d-Dâremî, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981, Kitâbu’s-Salâh, 3; et-Tirmizî, Sünenü’t-Tirmizî, es-Salâh, 139; İbn Mâce, Sünenü İbn Mâce, el-Ezân, 1; Ebu Davud Süleyman b. Davud et-Tayalîsî, Müsnedu Ebi Davud et-Tayalîsî, (Tahk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türki), Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999, II/425; İbn Seyyidi’n-Nâs, es-Siretu’n-Nebeviyye, I/269-270; Udra, el-Ezânü fî’l-İslâm, 26-27 (İbn Hişâm’ın Siret’inden (I/508) naklen); Ebû Hatim Usâme b. Abdillâh el-Kûsî, Kitâbu’l-Ezân, I. baskı, Muessesetu Kurtubâ l’N-Neşri ve’t-Tevzî’ 1408/1987, 19. Konu ile ilgili diğer hadisler için bkz. el-Kûsî, Kitâbu’l-Ezân, 12-36. Udra, el-Ezânü fî’l-İslâm, 26-27 (İbn Hişâm’ın Siret’inden (I/508) naklen).

⁵⁵ İbn Hişâm, es-Sire en-Nebeviyye, II/508-509; Ahmed b. Hanbel, el-Musned, IV/42-43; ed-Dâremî, Sunenu’d-Dâremî, Kitâbu’s-Salâh, 3; et-Tirmizî, es-Sünen, es-Salâh, 139; İbn Mâce, es-Sünen, el-Ezân, 1; İbn Seyyidi’n-Nâs, es-Siretu’n-Nebeviyye, I/269-270; Udra, el-Ezânü fî’l-İslâm, 26-27 (İbn Hişâm’ın Siret’inden (I/508) naklen); el-Kûsî, Kitâbu’l-Ezân, 19. Konu ile ilgili diğer hadisler için bkz. el-Kûsî, 12-36; İbn Hişâm, es-Sire en-Nebeviyye, II/509; İbn Seyyidi’n-Nâs, es-Siretu’n-Nebeviyye, I/270-271; es-Serahsî, el-Mebûsât, I/128; İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, II/93-94; el-Kurtubî, el-Câmi li Ahkâmî’l-Kur’ân, VI/225.

⁵⁶ İbn Hişâm, es-Sire en-Nebeviyye, II/509. Ayrıca bkz. İbn Seyyidi’n-Nâs, es-Siretu’n-Nebeviyye, I/270-271. es-Serahsî, el-Mebûsât, I/128; İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, II/93-94.

⁵⁷ Bkz. İbn Hişâm, es-Sire en-Nebeviyye, II/509. Ayrıca bkz. İbn Seyyidi’n-Nâs, es-Siretu’n-Nebeviyye, I/270-271. es-Serahsî, el-Mebûsât, I/128; İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, II/93-94

⁵⁸ Bkz. el-Buhârî, es-Sahih, el-Ezân, 1-4; Müslim, es-Sahih, Kitâbu’s-Salâh, 1; en-Nesâî, Sunenu’n-Nesâî, Kitâbu’l-Ezân, 1; Muhammed b. Abdillâh İbn Seyyidi’n-Nâs, es-Siretu’n-Nebeviyye, I/269.

Hız. Ebubekir geçti, Rasulullah'tan eve girmesi için izin istedi, o da bu ensarinin gördüğü rüyanın benzerini görmüştü. İçeri girince de rüyasını Peygambere anlattı. Sonra da ensari içeri girdi, o da gördüğü rüyayı Peygamberimize anlattı. Peygamber “senin anlattığının aynısını Ebubeki de anlattı” dedi. Sonra Bilal'e bu şekilde ezan okumasını emretti.⁵⁹

İbn Hişâm (v. 213/828 veya 218/833) ayrıca şöyle bir rivayet nakletmektedir: “Hz. Peygamber ve ashabı namazın vaktini bildirmek için çan (nâkûs) çalmaya karar vermişlerdi. Hz. Ömer çan için iki ağaç parçası almak istiyordu. O arada rüyasında, kendisine ‘çan çalmayın; ezan okuyun’ denildi. Ömer, Rasulullah'a gördüğü rüyayı haber vermeye geldi ki, ondan önce bununla ilgili Hz. Peygamber'e vahiy gelmiş idi ve Bilal ezan okuyordu. Ömer, rüyasında gördüğü ezanın Bilal tarafından okunuyor olmasından dolayı hayrete düştü. Rüyasını haber verdiğinde Hz. Peygamber ona şöyle dedi: ‘Şüphesiz ki bu konuda vahiy seni geçti’.”⁶⁰

Aralarında Hz. Ebûbekir'in de bulunduğu başka bir gurup ashabın da bu rüyayı gördükleri bazı kaynaklarda geçiyor.⁶¹ Hz. Ebûbekir'in ezanın bugünkü şeklini Hz. Peygamber'e önerdiği ve onun da bunu Bilal'e öğrettiği de rivayetlerde kaydediliyor.⁶²

Hız. Peygamber, Abdullah b. Zeyd'in gördüğü rüyadan sonra namaz vaktinin bildirilmesi için neyin yapılması gerektiğini kararlaştırdı ki, bu da Abdullah'ın gördüğü rüyada öğrendiği ve yukarıda verdiğimiz bir takım sözlerdi.

Ezan'ı hangi sahabinin önce gördüğü konusunda farklı rivayetler vardır. Bu konuda özellikle Abdullah b. Zeyd ve Hz. Ömer önce çıkmaktadır. Ne var ki en meşhur olan, Abdullah b. Zeyd'tir. Bazı âlimlerimizin bu konuda gelen rivayetleri telif etmeye çalıştıklarını da belirtelim.⁶³

Ezanın burada söz konusu olan rüyayla değil, daha başka yollarla sabit olduğuna dair rivayetler de vardır. Nitekim ezanın Abdullah b. Zeyd ile Hz. Ömer'in rüyalarında görmelerinden çok önceleri İsrâ gecesi Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla verildiği rivayet edilmektedir.⁶⁴ el-Kurtubî bunu belirttikten sonra, “fakat diyor, Abdullah b. Zeyd ile Ömer'in rüyası meşhur olmuştur.”⁶⁵

Bazı kaynaklarda geçtiğine göre, bugün okunmakta olan ezanı ilk kez Cibrîl dünya semasında okudu. Onu Ömer duyup Hz. Peygamber'e bildirdi. Ardından Bilal de

⁵⁹ Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim, el-Âsâr, (Tahk. Ebu'l-Vefa), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts. 17.

⁶⁰ İbn Hişâm, es-Sire en-Nebeviyye, II/509. Ayrıca bkz. İbn Seyyidi'n-Nâs, es-Siretu'n-Nebeviyye, I/270-271.

⁶¹ Bkz. es-Serahsî, el-Mebsût, I/128; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II/93-94.

⁶² Bkz. el-Kurtubî, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân, VI/225.

⁶³ Bkz. Ahmed Muhammed Şâkir'in, Sunenu't-Tirmizî üzerine yaptığı tahkik ve şerhi, I/363-365, dipnot 8.

⁶⁴ Bkz. Udra, el-Ezânu fi'l-İslâm, 29.

⁶⁵ el-Kurtubî, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân, VI/225.

gelip bunu duyduğunu Hz. Peygamber'e nakletti. Hz. Peygamber ona, "Ömer bu konuda seni geçti" dedi.⁶⁶

Ezanın ilk kez İsrâ gecesinde Hz. Peygamber'e öğretildiğine dair bir rivayet de şöyledir: Bezzar'ın (v. 292/905) Hz. Ali'den naklettiği hadise göre, Hz. Peygamber, Cibrîl ile göğe çıktığında ve "el-hicâb" denilen bir yere geldiklerinde, bir melek, "Allâhu Ekber Allâhu Ekber" demiş, hicabın ardından bir ses, "kulum doğru söyledi, ben en büyüğüm, ben en büyüğüm" dedi. Sonra o melek "eşdeu enlâ ilâhe illâllâh" dedi. Hicabın arkasından, "kulum doğru söyledi, benden başka ilah yoktur" dedi. Melek "eşdeu enne Muhammeden rasûlullâh" deyince, hicabın ardındaki ses, "kulum doğru söyledi, ben Muhammed'i elçi olarak gönderdim" dedi. Daha sonra melek ezanın geri kalan kısımlarını söyledi, hicabın ardındaki ses de onu onayladı. Bunu müteakiben Hz. Peygamber aralarında diğer peygamberlerin de bulunduğu gök ehline namaz kıldırdı.⁶⁷

el-Heysemî (v. 807/1405), bu rivayette Ziyad b. Munzir adında bir raviye işaret etmiş ve "onun zayıf biri olduğu üzerinde icma vardır" demiştir.⁶⁸

Ebû Ca'fer'den de şöyle bir rivayet nakledilmiştir: "Rasulullah Miraç gecesi Beytu'l-Ma'mûr'a vardığında namaz vakti geldi. Cibrîl ezan okudu ve kamet getirdi. Rasulullah öne geçti, melekler ve nebiler Rasulullah'ın arkasında saf saf oldular..."⁶⁹

Cibrîl'in namazı öğretmek için Mekke'de Hz. Peygamber'e geldiği zaman ezanın emrediliğine dair rivayetler de vardır.⁷⁰

Kesîr b. Murre el-Hadramî'nin (v. 70/690) nakline göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Gökte ezanı okuyan ilk kişi Cibrîl'dir; onu Ömer ve Bilal duydu-lar..."⁷¹

Şii kaynaklarda da ağırlıklı olarak ezanın Cebrail tarafından göklerde Hz. Peygamber'e öğretildiği veya ezanı getirip Hz. Peygamber'e bildirdiği nakledilir.⁷²

Ezanın Medine döneminden önce farz edildiğine dair bu rivayetlerin yalan ve iftira olduğu söylenmiştir.⁷³ İbn Hâce el-Askalânî (v. 852/1448), ezanın Mekke'de nazil olduğuna dair el-Bezzâr (v. 292/905), et-Taberânî (v. 360/971), ed-Dâre Kutnî

⁶⁶ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II/94; el-Kûsî, Kitâbu'l-Ezân, 33.

⁶⁷ Ebubekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, Münedü'l-Bezzâr (el-Bahru'z-Zehhâr), (Tahk. Mahfuzurrahman Zeynullah ve diğerleri), el-Medine el-Münevverre: mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009, II/146.

⁶⁸ Bkz. Nûruddîn Ali b. Ebibekr el-Heysemî, Mecmeu'z-Zevâid ve Menbu'l-Fevâid, Muessesetu'l-Maârif, Beyrût 1406/1986, I/333-334.

⁶⁹ Bkz. Abdurrahmân el-Cezâri – Muhammed el-Ğarevî – Yâsir Mazic, Kitâbu'l-Fıkıh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a ve Mezhebi Ehli'l-Beyt, Menşûrâtu Dâri's-Sakaleyn, I. baskı, Beyrût 1419/1998, I/438 (Mesâilu's-Şîa, IV/644'ten naklen).

⁷⁰ Bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II/94; Udra, el-Ezânü fî'l-İslâm, 29-31.

⁷¹ el-Kûsî, Kitâbu'l-Ezân, 33.

⁷² Bkz. Muhammed b. Yakub el-Kuleynî, Furûu'l-Kâfî, Beyrut: Menşûrâtu'l-Fecr, 1428/2007, III/169-170.

⁷³ Bkz. el-Kûsî, Kitâbu'l-Ezân, 12-15.

(v. 385/995), İbn Merdûye (v. 410/1019) ve benzerlerinin naklettikleri rivayetlerin her birinin muhtelif yönlerden kusurlarının olduğuna işaret etmiş ve bütün bunları güvensiz addetmiştir.⁷⁴

Bütün bunlardan, ezanın Medine döneminde meşru kılındığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber bazı âlimler bu rivayetleri cem etme cihetine gitmişlerdir. Bunlara göre Hz. Peygamber'e ezan semada öğretilmişti; daha sonra ashaptan bazıları bunu rüyalarında görünce, o, ilahî muradın bu yönde olduğunu anladı ve ezanın bu şekilde okunmasını emretti.⁷⁵ Abdullah'ın gördüğü rüyayı anlatması üzerine “bu, hak bir rüyadır” demesi de bundandır.

C. Ehl-i Kitab'ın Ezana Tepkileri

Ezan Medine'de meşru kılındıktan sonra Müslümanlar namaz vakitlerini ezan okuyarak bildirmeye başladılar. Bunun Yahudi ve Hıristiyanların zoruna gittiği anlaşılmaktadır. Zira kaynaklarımızda onların buna tepki gösterdiklerine dair rivayetler mevcuttur. Nitekim ezan okunduğunda Yahudilerin Hz. Peygamber'e, “sen, daha önce hiçbir peygamberin yapmadığı bir şeyi ortaya çıkardın. Hayvan sesine benzeyen bu bağırtyı nerden çıkardın? Ne kötü bir ses! Ne çirkin bir ses!” dedikleri ve kendi aralarında güleştikleri, Müslümanların ezanını ve ibadetlerini alaya aldıkları nakledilmiştir.⁷⁶ Bir Hıristiyanın da Medine'de müezzin ezan okurken “eşhedu enne Muhammeden rasûlullâh” dediğinde, “yalancı yansın” dediği rivayet edilmiştir. Yine bu rivayete göre bunu söyleyen Hıristiyan yatarken hizmetçisinin elindeki ateşten bir şule yere düşüp evi yakmış, o zat da bu yangın esnasında yanmıştır.⁷⁷ Müfessirlerimiz “Namaz için ezan okuduğunuz zaman onu eğlence ve alaya alırlar. Akıl edemeyen bir grup olmalarından dolayı böyle yapıyorlar” anlamındaki Maide suresi 58. ayet ile (وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ) “Kim, Allah'a davet eden, hayırlı ameller işleyen ve ben Müslümanlardanım diyenden daha güzel sözlü olabilir?” anlamındaki Fussilet suresi 33. ayetin gayr-ı Müslimlerin bu tavrını kınamak üzere nazil olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁸

Yine müfessirlerimiz, onların bu çirkin nitelemelerine karşı Allah'ın “Allah'a davet eden ve salih amel işleyenden daha güzel sözlü kim vardır!”⁷⁹ diyerek ezanı, ezan

⁷⁴ Bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II/94. Ayrıca bkz. eş-Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, II/9.

⁷⁵ Bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II/94.

⁷⁶ Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân, (Tahk. K.B.Zağlûl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. baskı, Beyrût 1411/1991, 202-203; er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, XII/33; el-Kurtubî, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân, VI/224; Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser neşriyat, İstanbul 1979, III/1722.

⁷⁷ Bkz. el-Vâhidî, Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân, 203; er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, XII/33; el-Kurtubî, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân, VI/233-224, XV/360; el-Kâdî Nâsiruddîn el-Beydâvî, Tefsîru'l-Beydâvî el-Musemmâ Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl, Dersaadet, İstanbul tarih yok, I/273; İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, III/132; Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, III/1723.

⁷⁸ Bkz. er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, XII/33; el-Kurtubî, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân, VI/224, XV/360.

⁷⁹ Fussilet, 41/33.

okuyanları ve ezanı şiar edinenleri övdüğünü söylemişlerdir.⁸⁰

Yahudi ve Hıristiyanlar ile diğer farklı cemaatlere mensup insanların ezanın sesinden duydukları bu derin üzüntü ve öfkeye karşılık, Müslümanlar ondan büyük bir haz ve mutluluk duymuşlardır. Bilal'in sesini duyanlar sevinçle mescide koşmuşlar, büyük bir saadete birbirilerini kutlamışlardır.

Bir simge olarak ezanın Müslümanların ruh dünyasında yarattığı, sonra da dalga dalga topluma yaydığı heyecan ve coşku daha başka zamanlarda da zuhur etmiştir. Müslümanların Mekke'yi fethetmeleri üzerine Bilal'in Kâbe'nin üstüne çıkararak okuduğu ezan; Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun ayrılığına dayanamayarak Medine'den ayrılan Bilal'in yıllar sonra Hz. Ömer zamanında yeniden Medine'ye gelerek okuduğu ezan, Türkiye'de 1932 yılında Arapça şekliyle okunması yasaklandıktan ve tam 18 yıl Türkçe olarak okunduktan sonra 1950 yılında yeniden Arapça olarak okunmaya başlandığı gün okunan ezan; bu ezanlar ve benzeri durumlarda okunan ezanlar Müslümanların gönüllerini aşka getirip coşturmuş, bütün bu zamanlarda gözyaşları sel olup akmış, Müslümanlar heyecandan birbirlerine sarılmış, ağlaşıp durmuşlardır.⁸¹

Ezan bu şekilde Medine'de meşru kılındıktan sonra Müslümanlar namaz vakitlerini ezan okuyarak bildirmeye başlamışlardır. Yüzyıllardır okuna gelen ezan, temel bir İslâmî simge olarak⁸² kıyamete kadar okunmaya devam edecektir. Dün olduğu gibi bugün de, yarın da İslam dininin en büyük şiarlarından biri olarak duracak ve ebediyete kadar huşu ile okunup zevkle dinlenecektir.⁸³

3. TARİH BOYUNCA EZAN'A YAPILAN İLAVELER

Ezanın lafızları yukarıda belirtildiği gibi Hz. Peygamber döneminde ve onun onayıyla tesbit edildiği ve ezanın bu lafızlardan ibaret olduğu konusunda âlimlerimiz arasında bir icma hâsıl olduğu halde daha sonraları ezana bazı ibarelerin ilave edildiği görülmektedir. Ancak biz bunları müstakil bir makalede inceleyeceğimiz için burada bunların üzerinde durmayacağız.

⁸⁰ Bkz. er-Râzi, et-Tefsiru'l-Kebir, XII/33; el-Kurtubi, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an, VI/224, XV/360; el-Emir, Teşnifu'l-Âzân bi İsrâri'l-Ezân, 67-68.

⁸¹ Bkz. Hidayet Aydar-Mehmet Atalay, "The Issue of Chanting the Adhan in Languages Other than Arabic and Related Social Reactions Against it in Turkey", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, sayı: 13, 61-62.

⁸² Bkz. el-Emir es-San'ânî, Teşnifu'l-Âzân bi Esrâri'l-Ezân, 11.

⁸³ Sıtkı Güllü, "Ezanla İlgili Tartışma Bağlamında Bazı Değerlendirmeler", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 19, yıl 2009, 3-4; Mehmet Günyadın, "Din Hizmetlerinde Teknolojinin Kullanılması: Hoparlörle Ezan Okuma Meselesi", I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), II/33-35; Ramazan Kamiloğlu, "Türk Kültüründe Ezan ve Makamları", Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Yıl: 3, S. 5 (Ocak-Haziran 2010), 221-222.

4. EZAN'IN ARAPÇA'DAN BAŞKA DİLLERLE OKUNMASI

Tarih boyunca ezana yapılan en önemli müdahale tarzı, onu orijinal lafızları olan Arapçadan başka lafızlarla okumaktır. Bu tarz müdahalenin tarihteki en önemli örneği, hatta tek örneği bilebildiğimiz kadarıyla Türkiye Cumhuriyeti'nde yapılmış olan müdahaledir. Her ne kadar aşağıda geleceği gibi İbn Tumert'in de buna benzer bir girişiminden bahediliyorsa da bunun uygulanıp uygulanmadığı, uygulanmışsa ne kadar uygulandığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Öte yandan Fıkıh kaynaklarımızda ezanın Arapçadan başka bir dille okunup okunamayacağı, okunsa muteber olup olmayacağı gibi teorik değerlendirmeler hep Farsça üzerinden yapıldığı halde tarihte Farsça ezan girişimlerine dair bir bilgiye rastlamadık. Oysa Türkiye'de ezan uzunca bir süre Türkçe lafızlarla okunmuştur. Aşağıda ezana yapılan bu müdahale tarzı üzerinde durulacaktır.

A. Ezan'ın Arapça'dan Başka Bir Dille Okunmasının Hükümü

Ezan, yukarıda da belirtildiği gibi Arapça olarak meşru kılınmış ve Hz. Peygamber döneminden itibaren de Arapça olarak okunmuştur. Bununla beraber ezanın Arapça'dan başka bir dille, mesela Farsça olarak okunmasının caiz olup olmadığı âlimlerimiz tarafından tartışılmıştır. Bazı Hanefi âlimlere göre bu konuda aslolan, okunan şeyin ezan olduğunun bilinmesidir.⁸⁴ Nitekim Ebû Hanîfe'den (v. 150/767) yapılan rivayete göre o, Farsça ezan okunmasını caiz görmüştür.⁸⁵ Onun bu konuda şöyle dediği rivayet edilmiştir: Şayet Farsça ile ezan okunsa ve insanlar onun ezan olduğunu bilseler, o zaman bu caizdir; şayet bilmezlerse caiz değildir. Zira ezandan maksat bildirmektir; şayet insanlar anlamazlarsa maksat hâsıl olmaz, o yüzden caiz olmaz.⁸⁶ Hanefi âlimlerden ez-Zeyleî (v. 743/1342) de bilinmeye itibar etmiştir.⁸⁷ Ancak başta Ebu Yusuf (v. 182/798) ve İmam Muhammed (v. 189/805) olmak üzere Hanefi âlimlerin ekseriyeti -acz hali dışında- ezanın Farsça ile veya başka bir dilde okunmasının caiz olmadığı kanaatinde dirler. Bunlara göre, duyanlar bunun ezan olduğunu bilseler bile ezanın Arapça'dan başka bir dilde okunması doğru

⁸⁴ Bkz. es-Serahsî, el-Mebsût, I/37; Burhanuddin Ebû'l-Hasan el-Merğînânî, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî, (maa'l-Bînâye), (Tahkik. E.S.Şabân), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, I. baskı, Beyrût 1420/1999, II/180; Fahrüddin Osmân b. Ali ez-Zeyleî el-Hanefî, Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik (ve bi hâmişihî Hâşiyetu's-Şelebî), (el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emiriyye, I baskı, Bulak Mısır 1313'ten ofset baskı), I. baskı, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Diyarbakır tarih yok, I/110; Zeynu'd-dîn b. İbrâhîm el-Ma'rûf bi İbn Nuceym el-Mısrî el-Hanefî, el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik fi Furu'ül-Hanefiyye, (Bazı kitaplarla beraber), (Zabt ve tahriç: Zekeriyâ Umeyrât) I. Baskı, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997, I/535.

⁸⁵ Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. El-Hüseyn es-Suğdî, en-Nüfey fi'l-Fetâvâ, (Tahk. Salahuddin en-Nâhî), Amman: Dâru'l-Furkan, 1404/1984, 49.

⁸⁶ Bkz. es-Serahsî, el-Mebsût, I/37; Ekmeluddin Muhammed b. Mahûd el-Bâberdî, Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye, (maa Kutubîn Uhrâ), Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrût tarih yok, I/249; Celâluddîn el-Havârîzmî el-Kerlânî, el-Kifâye ale'l-Hidâye, (bazı kitaplarla birlikte), Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, tarih yok, I/249; İbn Âbidîn, İbn Âbidîn Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr Hâşiyetu İbn Âbidîn, (Tenvirü'l-Ebsâr ile beraber), (Tahk. A.T. Halebî), I. baskı, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrût 1420/2000, II/226.

⁸⁷ Bkz. ez-Zeyleî, Tebyînu'l-Hakâik, I/110. Ayrıca bkz. İbn Nuceym,), el-Bahru'r-Râik, I/535.

olmaz; mezhebin esas görüşü de budur.⁸⁸

el-Mâverdi (v. 450/1058), ezanın Arapça'nın dışında bir dilde okunması konusunda Şafîilerin görüşünü şöyle açıklıyor: Şayet biri Farsça ile ezan okusa, ister Arapça ile okumaya gücü yetsin, isterse Arapça ile okumaktan aciz olsun, eğer okuduğu ezan cemaat içinse bu, caiz olmaz; çünkü ondan başkası onu Arapça ile okumaya kadir olabilir. Şayet ezanı sadece kendisi için okuyorsa, eğer Arapça ile okuyabiliyorsa caiz olmaz; eğer Arapça ile okumayı bilmiyorsa o zaman caiz olur, fakat bir an evvel öğrenmesi gerekir.⁸⁹

Hanbelilere göre ezan hiçbir halde Arapçanın dışında bir dil ile sahih olmaz.⁹⁰

Mezheplerin ezan konusundaki görüşlerini derceden el-Cezîri (v. 1360/1941), Arapça'nın ezanın aslî bir şartı olduğunu belirttiikten sonra şöyle demiştir: Şayet müezzin Arap değilse ve ezanı kendisi için yahut kendisi gibi Arapça bilmeyen bir cemaat için okuyorsa o zaman Arapça olma şartı ortadan kalkar. Bu, Hanbeliler dışında diğer mezheplerin üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Hanbeliler ise yukarıda da geçtiği gibi hiçbir halde ezanın Arapçadan başka bir dil ile okunmasını kabul etmiyorlar.⁹¹

Ehl-i Beyt'e göre de ezanın Arapça olması, onun sahih olmasını şartlarından biridir.⁹² Tarihte Şiiilerin ezana bazı ilaveler yaptıkları sabit ise de⁹³ Arapçadan başka bir dille okuma yönünde herhangi bir girişimde bulduklarına rastlanılmamıştır.

Ezanın başka bir dille okunması İbadiyye mezhebine göre de caiz değildir. el-Hasan'dan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Şüphesiz ki Farsça ile ezan bir bidattır. Şayet Berberice ile yahut Arapçanın dışındaki başka bir dille ezan okunsa, Arapça olarak yeniden okunması istenir. Zira o bize nakledildiği gibi okunmuş olmadı.⁹⁴

⁸⁸ Bkz. es-Serahsî, el-Mebşûr, I/37; Alâuddin el-Kâsânî, Kitâb Bedâ'ü's-Sanâ'î fî Tertîbî's-Şerâ'î, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1402/1982, I/113; Alâuddin Muhammed b. Ali el-Haskefî, Tenvîru'l-Ebsâr li's-Şeyh Şemsuddin et-Timurtâşî ve Şerhuhu Aleyhi, (Durru'l-Muhtar ile beraber), (Tahk. A.T. Halebî), I. baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1420/2000, II/225; eş-Şeyh Nizâmuddin ve Hindistanlı âlimlerden bir cemaat, el-Fetâvâ el-Hindîyye el-Ma'rûfe bi'l-Fetâvâ el-Âlemkîriyye fî Mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanife en-Nu'mân, (Dabt: A.H.Abdurrahmân), I. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1421/2000, I/62; İbn Âbidîn ed-Dimaşkî el-Hanefî, Mînhatu'l-Hâlik ale'l-Bahrî'r-Râik, (Zabt ve tahric: Zekerîyyâ Umeyrât) I. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997, I/535.

⁸⁹ Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, el-Hâvî el-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î (vehuve Şerhu Muhtasari'l-Muzeni), (Tahk. Ş. A. M. Muavvid - Ş.A.A. Abdulcevâd), I. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1414/1994, II/58. Ayrıca bkz. Ebû Zekerîyâ Muhyuddin en-Nevevî, Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb, (Tahk. M. N. el-Mutî), I. baskı, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrût 1422/2001, III/96.

⁹⁰ Bkz. Ebû'n-Necâ Muşerrefuddin Mûsâ el-Makdisî el-Hicâvî, el-İknâ' fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, (Tashih: A.M.M. es-Sebkî), Dâru'l-Ma'rife Beyrût tarih yok, I/77; el-Cezîri, I/443.

⁹¹ Bkz. el-Cezîri - el-Ğarevî, Kitâbu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a, I/443.

⁹² Bkz. el-Cezîri - el-Ğarevî, Kitâbu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a, I/442.

⁹³ Bkz. Hanîfî Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli", e-makâlât Mezhep Araştırmaları, V/1 (Bahar 2012), 36-61.

⁹⁴ Bkz. Abdullah b. Hamîd b. Selûm es-Sâlimî, Meâricu'l-Âmâl alâ Medârici'l-Kemâl bi Nazmi Muhtasari'l-Hisâl, Saltanatu Ummân Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî es-Sakâfî, 1404/1984, VII/191-192.

Mezheplerimizin Arapça'nın dışında bir dil ile ezan okunması konusundaki görüşlerini yukarıda serdettik. Ebû Hanîfe ve daha başka bazı Hanefî âlimler hariç diğer tüm mezhep mensupları Arapça'nın dışında bir dille ezan okunmasını caiz görmemişlerdir. Bununla beraber tarihte Arapça'nın dışında bazı dillerde ezan okuma yönünde girişimler olmuştur ki, çalışmamızın bu bölümünde bunlardan bahsetmeyi uygun görüyoruz.

B. Ezan'ın Arapça'dan Başka Dillerle Okunması

1. Ezanın Farsça Okunduğuna Dair Rivayet

Hicrî 90'lı yıllarda Çin sınırlarına yakın bölgeler olan Buhara ve civarını fetheden Kuteybe b. Müslim'in (v. 96/715), ahalinin namaz kılmaları için Buhara'da hicri 94/712 tarihinde bir cami yaptırdığı nakledilmektedir. Ebubekir Nerşehî'nin (v. 348/959) naklettiğine göre Buhara halkı, Arapça bilmediği için namazlarını bu camide Arapça ile değil, kadim Farsça ile kılıyorlardı.⁹⁵ Nerşehî'den bu bilgileri nakleden Tahir Balcıoğlu (v. 1952), bu dönemde ezanın da Buhârâ'da Farsça olarak okunduğunu söylemektedir.⁹⁶ Fakat biz Nerşehî'nin kitabı *Târîhu Buhârâ*'da böyle bir bilgiye rastlamadık. O yüzden bunu itiyatla karşılıyoruz. Bundan başka ezanın Farsça okunduğuna dair bir bilgiye rastlamadık.

2. Ezanın Berberice Okunduğuna Dair Rivayet

Türkiye'de Cumhuriyetin başlarında anadilde ibadet konusunda meydana gelen gelişmeleri işleyen ünlü şair ve mütefekkir Muhammed İkbâl (v. 1946), bu yönde bir girişimin Endülüs'te de vaki olduğunu söylemektedir: İkbâl'in verdiği bilgiye göre Endülüs'te Muvahhidin devletini kuran ve aslen Berberî olan Muhammed İbn Tümert (v. 524/1129), okuma yazma bilmeyen Berberîlerin hatırı için Kur'an-ı Kerim'i Berberî diline tercüme ettirmiş ve ezanın da Berberî dilinde okunmasını emretmiştir.⁹⁷ Fakat İkbâl bu bilgiyi nereden aldığına dair herhangi bir kaynak zikretmemektedir. Ayrıca bu ezanın ne kadar zaman Berberice okunduğu, nail okunduğu, hangi lafızlarla çevrildiği gibi bilgiler de vermemektedir. Muvahhidin Devletinin (514-668/1121-1269) tarihinden ve bu devleti kuran İbn Tümert'in hayatından bahseden eserlere baktığımız ve üzerinde inceleme yaptığımız, bu araştırmalarda onun ıslahatçı kişiliği hakkında çok bilgiye rastladığımız halde İkbâl'in verdiği bu bilgileri teyit edecek bir malumata rastlamadık.

⁹⁵ Bkz. Ebûbekir Muhammed b. Ca'fer en-Nerşehî, *Târîhu Buhârâ*, (İlavelerle Arapçaya çeviren: Emin Abdulmecid Bedevî – Nasrullah Mubeyşir et-Tirâz), *Dâru'l-Maârif* (Mısır), tarih yok, 74. Ayrıca Bkz. Arminius Vambery, *Târîhu Buhârâ Munzu Akdâmi'l-Usûr Hattâ'l-Asrî'l-Hâdir*, (Çev. Ahmed Muhammed es-Sârâtî, Takdim: Yahyâ el-Hasâb), *Câmiatu'l-Kâhire*, tarih yok, 67-68; K.V. Zettersteen – İbrahim Kafesoğlu, Kuteybe, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, VI/1051-1053; Muhammed Ahmed Muhammed, *Buhârâ fi Sadri'l-İslâm*, el-Kâhire, 1312/1992, 88-89, 97.

⁹⁶ Bkz. Tahir Harimi Balcıoğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, 118. Ayrıca bkz. Besim Atalay, *Türk Dili ile İbadet*, İstanbul, tarih yok, 84-85.

⁹⁷ Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Terc. N. A. Asrar), Bir yay. İstanbul 1984, 218.

3. Ezanın Türkçe Okunması

Ezanın Farsça veya Berberi dilinde okunduğuna dair rivayetleri teyit eden herhangi bir bilgiye rastlamadığımız için bu dillerde ezanın okunup okunmadığını kesin olarak bilmiyoruz. Ancak ezanın Türkçe okunduğuna dair çok bilgi ve belgeye sahibiz; o yüzden rahatlıkla diyebiliyoruz ki, ezan Türkçe olarak okunmuştur; hem de 18 yıl. Üstelik o dönemde okunup kayıt altına alınmış ezanları bugün sesli olarak dinlemek mümkündür.⁹⁸ Burada ezanın Türkçe okunması yönünde meydana gelen gelişmeleri ve ezanın Türkiye’deki serüvenini anlatacağız. Ancak bundan önce işaret etmeliyiz ki, Türkler İslam’a girdikten sonraki dönemlerde İslam’ın en belirgin şiarı olan ezanın güzel bir şekilde okunmasına büyük özen göstermişlerdir. Bunun için büyük ve yüksek minareler inşa etmişler; buralarda ezan okuyacak olan müezzinlerin güzel sesli, musiki konusunda geniş bilgiye sahip, makamları ve nağmeleri bilen biri olmasına dikkat etmişlerdir. Bunun için özel müessesler kurmuşlar, buralarda müezzin olacak kimseleri ciddi bir eğitime tabi tutmuşlar; ezan okuyacak kimseleri özenle seçmişler, her vaktin ezanının farklı bir makamda okunmasına itina göstermişler.⁹⁹ Bu sayede ezan, yüzyıllarca Türk semalarında güzel sesli müezzinlerin sesinden yankılanmıştır. Ancak daha sonraları başlayacak olan milliyetçilik hareketlerinin sonunda ezan, başka hiçbir ülkede yaşamadığı bir serüveni Türkiye’de yaşayacaktır.

a. Osmanlı’nın Son Dönemindeki Gelişmeler

Osmanlı Devleti’nin son dönemlerine doğru, bilhassa 1870’li yıllardan sonra ibadetlerin Türkçeleştirilmesi yönünde bazı fikirlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu dönemler, Batı’da Rönesans ve reform hareketlerinin tamamen yerleştiği dönemlerdir. Başka bir ifadeyle Batı bu yıllarda pek çok alanda olduğu gibi din konusunda da oldukça radikal değişikliklere gitmiş; bu arada Kitab-ı Mukaddes tercüme edilmiş ve bazı Avrupa ülkelerinde, bilhassa Katoliklerin dışındaki Hıristiyanlar ibadetlerde Latince yerine mahalli diller kullanmışlardır. Ayrıca milliyetçilik, tüm Batı’da olduğu gibi Osmanlı devletinde de yükselen değer olmuş; ümmetçilik anlayışı ise değerini yitirmeye başlamıştır. İşte bu gelişmeleri göz önünde bulunduran bazı milliyetçi Türk düşünürler, Batılıların ibadetlerini kendi ana dillerinde yapmaları gibi Türklerin de ibadetlerini ana dilleri olan Türkçe ile yapmalarının gerektiği yönünde düşünceler beyan etmişlerdir.¹⁰⁰ Ancak bu görüşler, Sultan ve Şeyhülis-

⁹⁸ Türkçe ezanı dinlemek için bkz. <http://www.youtube.com/watch?v=oW7-Gs0dL0w> (15.01.2015).

⁹⁹ Bkz. Sa’d Abdulmecid, el-Ezân fi Türkiyâ. Medâris ve Mekâmât”, URL: <http://www.wislaonline.net/Arabic/arts/2003/06/article04.shtml> (17/06/2003); Uğur Alkan, “Geçmişten Günümüze Türklere Ezan Müsikisi”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı:37 yıl: 2014/2, 102-104; Uğur Alkan, Osmanlı Başkentlerinde Günümüz Ezan ve Salat u Selam Musikisi Uygulamalarının Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans tezi), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne, 2013, 8-9, 26-30.

¹⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Zengin, İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği, (Yüksek Lisans tezi), Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adıyaman 2015, 2-10; Eve Mcpherson, “Political History and Embodied Identity Discours in teh Turkish Call to Prayer”, Music and Politics, 5, Number 1 (Winter 2011), 2-3.

lam tarafından tasvip görmediği için yüksek sesle dile getirilememiştir. Nitekim bir heyet-ı ilmiye tarafından hazırlanıp, İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946) tarafından tetkik ve tashih edildikten sonra basıldığı belirtilen bir Türkçe Kur'an tercümesinin mukaddimesinde buna temas edilmiştir.¹⁰¹ Üstelik o dönemde yaşayan insanlar da henüz böyle bir fikre hazır değillerdi.¹⁰² Ancak bu suskunluk çok uzun sürmedi. Kısa bir süre sonra Türkçe ile ibadetlerin ifası yönündeki arzu, yazılı bir şekilde dile getirilmeye ve savunulmaya başlandı. Ne var ki bu bağlamda daha çok Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi ve namazın anadilde kılınması üzerinde duruluyordu.¹⁰³ Her ne kadar bu dönemin ünlü mütefekkirlerinden biri olan Ali Süavi'nin (v. 1878) ezanın, hutbelerin ve namaz surelerinin Türkçeleştirilmesini talep ettiği nakledilmişse de¹⁰⁴ ezan hususu pek fazla gündeme getirilmiyordu. Ezanın Türkçe olması yönündeki düşünce etkili bir şekilde, o günkü milliyetçilerin ileri gelenlerinden olan ünlü mütefekkir Ziya Gökalp (v. 1924)¹⁰⁵ tarafından gündeme getirilmiştir. Mustafa Kemal Atatürk üzerinde de fikren çok etkisi Gökalp, *Vatan* adını verdiği şiirinde, ezan da dâhil her alanda Türkçe'nin kullanıldığı bir ülke hayal etmiş ve Türklerin vatanının bu ülke olduğunu şu dizelerle dile getirmiştir:

Bir ülke ki, camîinde *Türkçe ezan* okunur,

Köylü anlar manasını *namazdaki duanın*;

Bir ülke ki, mektebinde *Türkçe Kur'an* okunur,

Küçük, büyük herkes bilir buyruğunu Hüda'nın;

Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın.¹⁰⁶

Başka eserlerinde de Türkçe'nin ibadetlerde kullanılmasının gereğine işaret eden¹⁰⁷ Ziya Gökalp, bu şiiriyle açık bir şekilde, diğer ibadetler yanında ezanın da Türkçe okunması gerektiğini dile getirmiştir. Gökalp'ın ezan da dâhil ibadetlerin Türkçe yapılmasıyla ilgili hayalinin gerçekleşmesine yönelik mesajı, o dönemde yaşayan bazı kimseler gibi Mustafa Kemal Atatürk tarafından da anlaşılmış; ancak henüz gerekli şartlar oluşmadığı için hemen pratiğe dönüştürülmemiştir. Esasen henüz

¹⁰¹ Bk. İbrahim Hilmi, "mukaddime", Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercümesi, (Osmanlıca) Marifet Matbaası, İstanbul 1344/1926, 3. Ayrıca bk. Oman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, V/1923.

¹⁰² Bkz. Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, V/1923.

¹⁰³ Geniş bilgi için bkz. Hidayet Aydar, "Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Kadar-", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl 2006, sayı 14, 59-64.

¹⁰⁴ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi (Islahat Fermanı Devri 1861-1876)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1983, VII/215; Seçil Akgün, "Türkçe Ezan", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, Cilt: 13 Sayı: 24, 1980 106.

¹⁰⁵ Bkz. Gotthard Jaeschke, *Yeni Türkiye'de İslamlik*, (Çev. H.Örs), Ankara 1972, 422-423; el-Emir Şekib Arslân, Lothrop Stoddard'ın, *Hâdiru'l-Âlemi'l-İslâmî*, (Arapçaya çeviren: Haccâc Nuvayhid, ilaveler: el-Emir eş-Şekib Arslân), adlı eserine yaptığı ilaveler, *Mektebetu ve Matbaatu İsa Elbâni el-Halebi ve Şurakâhu*, el-Kâhire 1353, I/211.

¹⁰⁶ Ziya Gökalp, *Yeni Hayat*, İstanbul 1976, 11.

¹⁰⁷ Bk. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Türk Kültür Yay., İstanbul ts., 160-161.

Osmanlı Devleti varlığını sürdürmektedir. Mustafa Kemal, bu fikri ileride değerlendirmek üzere kafasının bir köşesine koymuş olmalıdır. Nitekim ileride temas edeceğimiz gibi, zamanı gelince ve şartlar müsait olunca Atatürk, Ziya Gökalp'ın bu hayalini gerçekleştirecektir.

b. Cumhuriyet Dönemindeki Gelişmeler

Bilindiği gibi Mustafa Kemal 29 Ekim 1923 yılında Türkiye Cumhuriyetini ilan etmiştir. Atatürk, Cumhuriyeti ilan etmeden başladığı yenilik hareketlerini, Cumhuriyetin ilanından sonra da sürdürmüştür. Bu bağlamda Türk dilinin önemine yönelik de bazı girişimler olmuştur. Nitekim Mustafa Kemal, Cumhuriyetin ilanından önce 7 Şubat 1923 tarihinde Çarşamba günü Balıkesir'deki Zağanos Paşa Camii'nde daha sonra "Balıkesir Hutbesi" diye meşhur olan bir konuşma yapmıştır. Onun burada tamamen Türkçe ibareler kullanması ve bu konuda Türkçe'nin önplana çıkarılmasına yönelik düşünceler serdetmesi,¹⁰⁸ bazı kişilerin, ibadetlerin Türkçe olarak yapılması konusunu yeniden gündeme getirmelerine sebep olmuş ve bu yönde girişimde bulunmalarının önünü açmıştır. Esasen bu dönemlerde bizatihi Meclis, halkın dinî mevzuları daha doğru bir şekilde anlamalarını sağlamak için dinî eserlerin Türkçeye çevrilmesine yönelik girişimlerde bulunmuştur. Bu maksatla, *Kur'an-ı Kerim*'in ve *Sahih-i Buhari*'nin ehil kişilerce Türkçeye aktararak şerh ve tefsir edilmesi kararlaştırılmıştır. Meclis, *Kur'an-ı Kerim*'i Türkçeye çevirmek için, o dönemin en ehliyetli kişilerinden biri olan Mehmet Akif Ersoy'u (v. 1936); *Kur'an*'ın tefsiri için yine alanının en önemli isimlerinden biri olan Muhammed Hamdi Yazır'ı (v. 1942) ve *Sahih-i Buhari*'nin tercüme ve şerhi için de yine en muteber isimlerden biri olan Ahmed Naim Efendi'yi (v. 1934) seçmiştir. O dönemin en mühim simaları olan bu zatlar, Meclisin kendilerine tevdi ettiği bu görevi samimiyetle yerine getirmeye çalışırken, İstanbul'daki Göztepe Camii'ndeki bir hâdise, büyük yankılar uyandırmış ve gündemi hayli meşgul etmiştir. Sözü geçen caminin imamı aynı zamanda müderris olan¹⁰⁹ Cemaleddin Efendi (v. 1964), 19 Mart 1926 tarihinde, o yılın Ramazan ayının ilk Cuma gününde, Cuma hutbesini tüm ayet ve dualarıyla Türkçe okumuş; arkasından Cuma namazını da tüm sure, dua, tesbih ve tekbirleriyle Türkçe kırdırmıştır; selâmı bile Türkçe vermiştir. Hoca Efendi, ilk rekâta *Fatiha* ve *Asr*, ikinci rekâta ise *Fatiha* ve *İhlas* surelerinin Türkçelerini okumuştur. Böylece ilk kez hutbe ve namaz tamamiyle Türkçe icra edilmiş

¹⁰⁸ Bkz. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, (Der. Nimet Arsan – Nimet Unnan) Türk İnkılap Tarihi Enst., Ankara 1959 II/94-96; Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, V/1943-1945; Akgün, "Türkçe Ezan", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, 107-108.

¹⁰⁹ Süleyman Ateş, *Yeniden İslama I*, Kur'an Okulu Yay., İstanbul 1997, 285; Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi, İstanbul 1998, 58, dipnot 1; ay. mü., *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, Kitabevi, İstanbul 1999, 55. Cündioğlu burada, Cemalettin Efendi'nin, Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ne kaydolduğunu, imtihanları vererek "dersiam" olduğunu ve Ayasofya Camiinde uzun süre muhtelif dini dersler verdiğini belirtmektedir.

oluyordu.¹¹⁰ Ancak ezanla ilgili bu dönemde herhangi bir gelişme olmamıştır. Ne var ki bu olay üzerine meydana gelen tartışmalarda ezan da dâhil ibadetlerin Türkçe olarak yapılması zarureti üzerinde ısrarla durulmuştur.

Mustafa Kemal Atatürk, Cumhuriyetin ilanından sonra, yukarıda da belirtildiği gibi yeni devletin felsefesi doğrultusunda bazı inkılaplar yapmıştır. Bu cümleden olarak hilafeti kaldırmış; eğitim kurumlarını birleştirerek tek çatı altında toplamış (*tevhid-ı tedrisat*); dilde Türkçeleştirmeye gitmiş; Arap harflerini terkederek Latin alfabesini istimal etmiş; hukuk sisteminde, kılık kıyafet alanında, ticaret ve iktisat sahasında ve daha başka konularda pek çok değişiklik ve yenilik yapmıştır.

Bunların bir devamı ve inkılapların son halkası olarak din alanında da reform düşünülmüştür. Bundan dolayı olacak ki ibadetlerin Türkçe olarak yapılması meselesi kızıştırılmış ve ülkenin bir numaralı sorunu haline getirilmiştir. Zaman zaman çeşitli mahfillerde Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesi ve ibadetlerin Türkçe olarak yapılması hususu münakaşa edilmiştir.¹¹¹ Bizzat Mustafa Kemal Atatürk de konuyla yakından ilgilenmiştir.¹¹² Mevzuyla ilgili tartışmalar gittikçe büyümüş; o arada Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi hocalarına mal edilen ve dinde reformu istihdaf eden bir rapor basına yansımıştır.¹¹³ Fakülte hocalarından İsmayil Hakkı Baltacıoğlu'nun hazırladığı belirtilen raporda, dinin de diğer toplumsal kurumlar gibi, içtimâî hayatın gereklerini karşılması ve bilimsel esaslar üzerinde yeniden düzenlenmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu amacın sağlanması için raporda “ibadet şekli”, ibadet dili”, “ibadetin niteliği” ve “ibadetin düşünce yanı” başlıkları altında bazı tavsiyeler yapılmıştır: Bilhassa ibadetin dili başlığı altında, ezan da dâhil bütün dua ve hutbelerin Arapça değil, ulusal dilde olması gerektiği belirtilmiştir.¹¹⁴ Raporda tavsiye edilen hususlardan sadece ibadetin dili üzerinde durulmuş, diğerleri baştan itibaren iltifat görmemiştir.¹¹⁵

¹¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Hidayet Aydar, “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Cumhuriyet Dönemi-”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl 2007, sayı 15, 72-105.

¹¹¹ Bkz. Cündioğlu, Türkçe Kur'an, 43-49, 68-72.

¹¹² Bkz. Cündioğlu, Türkçe Kur'an, 73-80.

¹¹³ Bkz. Vakıf Gazetesi, 20 Haziran 1928; “Dini İnkılap ve Islahat Hakkında”, İslam – Türk Ansiklopedisi Mecmuası, yıl 1947, II/73; Sebilürreşad, XI; sayı 267, sayfa 258-259; Ergin, Türk Maarif Tarihi, V/1935-1936, 1964; Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ankara 1993, 410; Jaeschke, Yeni Türkiye'de İslamlık, 40-42; Seyyid Abdullatif, Kur'an'ın Zihni İnşası, (Çev. M. Kürşat Atalav), İstanbul 1995, 128 (Dönemin Amerika Dış Görevler Komiserliği Bürosu Yayınlar Bölümü İstanbul Başkanı John Kingsley Birge'nin Modern Dünya'da İslam adlı kitabının Modern Türkiye'de Din, s. 44'ten naklen); Cündioğlu, Türkçe Kur'an, 60-61; Cündioğlu, Türkçe İbadet, 80-84; İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Kitabevi 3. baskı, İstanbul 1997, II/67670-672; Hulki Cevizoğlu, Türkçe İbadet, İstanbul: Beyza yay., 1998, 208.

¹¹⁴ Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ankara 1993, 410; Jaeschke, Yeni Türkiye'de İslamlık, 40-42; Sebilürreşad, XI; sayı 267, sayfa 258-259; Seyyid Abdullatif, Kur'an'ın Zihni İnşası, 128; Cündioğlu, Türkçe Kur'an, 60-61; Hidayet Aydar, “Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 13, yıl 2006, 35-42; Akgün, “Türkçe Ezan”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, 109.

¹¹⁵ Lewis, 411; Cevizoğlu, Türkçe İbadet, 208 (Başak Ocak Geç, Türkiye Cumhuriyeti'nin Laikleşme Sürecinde Dinde Ulusal Dil Sorunu, Dokuz Eylül Üniv. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enst. Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, 1994'ten naklen).

Özellikle 1931-1932’li yıllarda ezanın Türkçe okunmasına yönelik çalışmalar, Mustafa Kemal’in denetiminde yapılmaya başlanmıştır.¹¹⁶ Esasen Atatürk de ibadetlerin anadilde olmasından yanaydı.¹¹⁷ Nitekim bizzat kendisi tarafından yazılmış olan elyazlarında ibadetlerin anadilde yapılmamasından şikâyet ediyor ve kişinin Allah’a kendi milli lisaniyla değil, Arapça ile ibadet ve münacatta bulunmasının anlamsızlığına değiniyordu.¹¹⁸ Mustafa Kemal, İstiklal Mücadelesine başladığı dönemlerde bir gün kendisine gelen ve, “Paşam!... Bizim Hoca milletvekilleri halka devamızın dinî dayanaklarını ispat için Arapça dua okuyacaklar. Halk bir şey anlamayacak. Acaba bu duaların Türkçe’sini hazırlayıp vermemiz daha doğru olmaz mı?” diyen Maarif Vekili Hamdullah Suphi Tanrıöver’e (v. 1966) şöyle diyordu: “Sen tasalanma Hamdullah... Onlar Arapça okusalar da Türkçe düşünürler... Bekle! Mevzuu temelinden halledeceğimiz günler gelecek...”¹¹⁹

İşte artık o gün gelmiştir ve Mustafa Kemal, 1932 yılının Ramazan ayında daha önce Ali Siavi ile Ziya Gökalp’ın dile getirdikleri Türkçe ibadet uygulamasını bizzat kendisi bir takım düzenlemeler yaparak başlatmıştır.¹²⁰ Atatürk’ün bu konuda öncelikle şunları gerçekleştirmek istediği belirtilir: a – Tekbir, ezan, kamet ve salanın Türkçeleştirilmesi; b – Hutbenin Türkçeleştirilmesi ve c – Namazın Türkçe Kur’an’la kıldırılması.¹²¹ Atatürk bu amaçla “münevverler” dediği bazı hocaları seçip, Dolmabahçe’ye çağırması, Hasan Cemil’in başkanlığında toplanan hocalara tekbir, ezan, kamet vs. yi Türkçe’ye çevirmelerini söylemiştir.¹²² Toplantıya katılıp bu işte doğrudan görev alan o günkü meşhur hocalar şunlardır: Hafız Ali Rıza

¹¹⁶ Bkz. Cündioğlu, Türkçe Kur’an, 80-97.

¹¹⁷ Cemal Şener, Anadilde İbadet Türkçe İbadet, Ant yay., İstanbul 1998, 81-87; Jaeschke, Yeni Türkiye’de İslamlık, 48; Cündioğlu, Türkçe İbadet, 47-54; Ali Dikici, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi, Yıl: 5/2006, Sayı: 10, 79. Ayrıca bkz. <http://ataturkilekileri.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2013/03/yda-10-dikici.pdf> (17.01.2014), 79.

¹¹⁸ Afet İnan, Medeni Bilgiler ve M.Kemal Atatürk’ün El Yazıları, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1982, 365; Ayrıca Bkz. Cündioğlu, Türkçe Kur’an, 188-191.

¹¹⁹ Cemal Kutay, Anadilde İbadet, İstanbul 1998, I/255; Yaşar Nuri Öztürk, Anadilde İbadet Meselesi, 4. baskı, Yeni Boyut, İstanbul 2002, 74.

¹²⁰ 1880’li yıllarda Osmanlılar döneminde Türkçe ezan okunduğuna dair bir bilgi verilmiştir. Macar Halk Edebiyatı araştırmacısı Ignaz Kunoş (v. 1945), 1885 yılında İstanbul’a yaptığı bir seyahat esnasında Türkçe ezan okunduğuna şahit olduğunu ileri sürmüştür. 1926 yılında İstanbul Darulfünun’da verdiği bir konferansta Şehzadebaşında akşam vakti minacereye çıkmış müezzinlerin kible tarafına döndüklerini, elleriyle yüzlerini örtterek “yoktur tapacak, Çalap’tır ancak” diyerek ince ince ezan okuduklarını duyduğunu söylemiştir. (Sinan Meydan, Atatürk ile Allah Arasında, İstanbul, 2014, 719. Ayrıca bkz. Zengin, İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği, 11.Kunoş’un duyduğunu söylediği bu sözlerin ezanın Türkçesi olması çok uzak bir ihtimaldir. Zira o dönemlerde böyle bir şey yaşansaydı başka kaynaklarda da zikri gerekirdi. Üstelik başta o zamanlar ezan da dahil ibadetlerin Türkçeleştirilmesini savunan Ali Süavi’nin yazılar yayınladığı Ulûm gazetesi olmak üzere muhtelif kaynaklar bunu haber yapar, yayınlarlardı. Oysa başka bir yerde bu bilgiye tesadüf edilmemiştir. Buna göre bunun bir yanlış anlaşılma veya birinin ezan niyetiyle değil belki kaside niyetiyle okumuş olduğu bir dinî neşide olduğu söylenebilir. (Ayrıca bkz. Zengin, İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği, 11).

¹²¹ Ergin, Türk Maarif Tarihi, V/1939.

¹²² Bkz. Falih Rıfkı Atay, “Bay Hikmet Bayur’a Cevap”, Ulus Gazetesi, 8 Şubat 1949; Hasan Cemil Çambel, “Türkçe Ezan ve Tekbir’e Dair”, Ulus Gazetesi, (9 Şubat 1949), s.2; ay. mü., Makaleler-Hatıralar, Ankara 1964, 36-37; Hafız Yaşar Okur, Atatürk’le Onbeş Yıl : Dini Hatıralar, Sabah Yay. İstanbul 1962, 12-15.

(Sağman) (v. 1965), Hafız Sadettin (Kaynak) (v. 1961), Hafız Burhan (Sesılmaz) (v. 1943), Hafız Fahri, Hafız Nuri, Hafız Yaşar (Okur) (v. 1966), Hafız Zeki, Beşiktaşlı Rıza ve Hafız Kemal (Süleymaniye Camii müezzini).¹²³

c. Türkçe Ezanın Sözcükleri

Dolmabahçede toplanan bu aydın hocalar ezanı Türkçeye çevirmeye başlarlar. Daha ilk cümle olan “Allâhu Ekber”in nasıl tercüme edileceği konusunda komisyonda görüş ayrılığı çıkmıştır. Tüm üyeler “Allah büyüktür” diye çevirelim derken, Ali Rıza (Sağman), bunun yerine “Tanrı uludur”u önermiş ve bunda ısrar etmiştir. Her iki tercüme de Atatürk’e sunulmuş, o da Ali Rıza’nın önerdiği “Tanrı uludur”u uygun görüp tercih etmiştir.¹²⁴ “Hayye ale’l-felah” da önce “Haydi kurtuluş!” diye tercüme edilmiş, ancak “kurtuluş” kelimesinin bir semtin adı olduğu ve oraya davet anlamına gelebileceği için, onun yerine “Haydi felaha!” denmesi daha uygun görülmüştür.¹²⁵ Böylece ezan tamamiyle şu şekilde Türkçeye çevrilmiş oldu: “Tanrı uludur (4 kere); Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı’dan başka yoktur tapacak (2 kere); Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı’nın elçisidir Muhammed (2 kere); Haydi namaza (2 kere); Haydi felaha (2 kere); Namaz uykudan hayırlıdır (2 kere, sadece sabah namazında); Tanrı uludur (2 kere); Tanrı’dan başka yoktur tapacak (1 kere).”¹²⁶



Atatürk döneminde Türkçe ezanın nerelerde okunacağını gösteren bir gazete kupürü

¹²³ Daha fazla bilgi için bkz. Zengin, İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği, 11-15; Başak Ocak Gez, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Aşamalarından Biri: Türkçe Ezan ve Uygulamaları”, Dokuz Eylül Üniversitesi Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, cilt II, sayı 6-7 (1996-1997), 158-162.

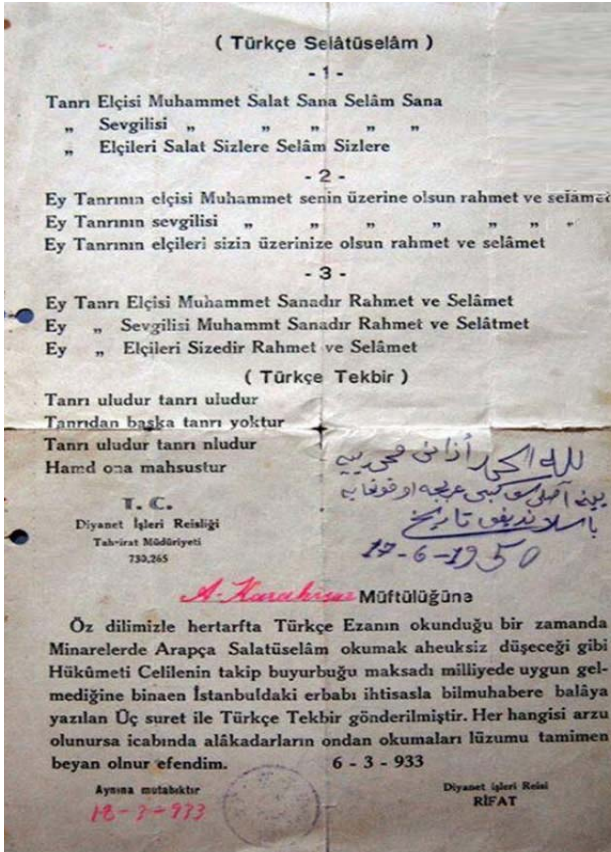
¹²⁴ Ergin, Türk Maarif Tarihi, V/1940-1942.

¹²⁵ Halis Ayhan – Mustafa Uzun, “Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1995, XII/39.

¹²⁶ Ayhan – Uzun, “Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi”, XII/39; Abdullah Manaz, Atatürk Reformları ve İslam, İzmir 1995, 211; Şener, Anadilde İbadet Türkçe İbadet, 86.

d. İlk Türkçe Ezan

Ezanın sözlerinin Türkçe olarak elirlenmesinden sonra bestesi için de konservatuar üyesi İhsan Bey görevlendirilmişti. Bestenin tamamlanmasından sonra Atatürk, görevli hocalara hangi camilerde görev yapacaklarına dair talimat vermiştir. Buna dair haberler o günkü basında yer almıştır. Bu talimat gereği ilk Türkçe ezan, 3 Şubat 1932 gününe rastlayan Kadir gecesinde Ayasofya camisinin minarelerinden okunmuştur. Bu arada seçilmiş olan imamlar, camilerde toplanan cemaate yüksek sesle ve makamlı olarak Kur'an'ın Türkçe mealini okumuş ve Türkçe tekbir getirmişlerdir. Bütün bunlar radyodan da naklen yayınlanmıştır. Böylece artık Türkiye'de resmen ve bizzat Atatürk'ün düzenlemesi ile Kur'an'ı ve ezanı Türkçe olarak okuma, ibadetleri ve diğer dini merasimleri Türk diliyle icra etme dönemi başlamıştır.¹²⁷



Türkçe salatü selam ve Diyanet İşleri Başkanlığının salatın Türkçe okunacağı yönündeki tamimi

¹²⁷ Geniş bilgi için Bkz. Ergin, Türk Maarif Tarihi, V/1924-1958; Ali Rıza Sağman, "Atatürk'le Hatıralar", Millet Mecmuası, V, sayı 10, (Mart 1948), 3; Hasan Hüseyin Ceylan, Cumhuriyet Döneminde Din Devlet İlişkileri, Ankara ts. II/361-369; Abdurrahman Dilipak, Bir Başka Açından Kemalizm, İstanbul 1988, 161-162, 206; Cündioğlu, Türkçe Kur'an, 88-89.

Ardından Diyanet İşleri Başkanlığı da bu yönde talimatlar vermiş, ayrıca salanın Türkçesini hazırlayarak 6 Mart 1933 tarih ve 730/265 sayılı bir yazı ile ilgililere göndermiş ve ezan gibi artık salanın da Türkçe verilmesini emretmiştir.¹²⁸ Mustafa Armağan'ın tespit edip paylaştığı¹²⁹ ve yukarıda verdiğimiz konuyla ilgili bir belgede de bu durum dile getirilmektedir.

Diyanetin emrinden sonra Türkiye'deki tüm şehir, kasaba ve köy camilerinde ezan Türkçe olarak okunmaya başlanır. Bu emre uymayıp ezanı Arapça olarak okuyanlar sıkı takibe alınır. Ezanın Türkçe olarak okunmasını sağlamak üzere polis ve jandarma birliklerine görev verilir. Birçok caminin kapısında jandarma beklemeye başlar ve Türkçe ezanlar jandarmanın dipçığı altında okunur.¹³⁰ Buna rağmen yine de birçok yerde bu emre uymayanlar çıkar. Kimi yerde cezaî bir müeyyide olmasın diye Arapça ezan din görevlilerinin dışındaki kişilere veya meczup denen kişilere yahut çocuklara okutulur.¹³¹ İsmet Özel bu dönemi tasvir ettiği 1974 yılında yazdığı "Amentü" adlı şiirinde, "Tanrı uludur" şeklinde okunan ezan için,

"Ezan sesi duyulmuyor, Haç dikilmiş minbere,

Kâfir Yunan bayrak asmış camilere, her yere.

Öyle ise gel kardeşim hep verelim elele,

Patlatalım bombaları çanlar sussun her yerde.

Çanlar sustu ve fakat binlerce yılın yabancı bir ses değdi minarelere:

Tanrı uludur Tanrı uludur! Polistir babam Cumhuriyetin bir kuludur."¹³²

e. Türkçe Ezana Gösterilen Bazı Tepkiler

İbadetlerin Türkçeleştirilmesi hiç de kolay bir iş olmamıştır. Her ne kadar başta İstanbul'daki belli bazı camilerde toplatılmış olan bazı gurupların ezanın ve diğer ibadetlerin Türkçe olarak ifa edilmesini coşkuyla karşıladıkları belirtiliyorsa¹³³ da aslında halkın çok büyük kısmı daha başlamadan bu işe tepki göstermiş, sert bir şekilde karşı çıkmıştır.¹³⁴ Yukarıda sözünü ettiğimiz pasif tepkiler yanında bazen

¹²⁸ Ergin, Türk Maarif Tarihi, V/1942-1958; Ayhan – Uzun, "Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi", XII/39. Manaz, Atatürk Reformları ve İslam, 211; Sağman, "Atatürk'le Hatıralar", 3; Ceylan, Cumhuriyet Döneminde Din Devlet İlişkileri, II/361-369; Dilipak, Bir Başka Açıdan Kemalizm, 161-162, 206; Cündioğlu, Türkçe Kur'an, 88-89.

¹²⁹ "Türkçe Ezanla İlgili Utanılacak Şok Belge", <http://www.rasulehasret.com/turkiye-den-haberler/50215-turkce-ezanla-iligili-utanilacak-sok-belge.html> (16.01.2015).

¹³⁰ Süleyman Ateş, "Sorular ve Cevaplar", Kur'an Mesajı, I, sayı 4 (Şubat 1998), 18.

¹³¹ Bkz. Ayhan – Uzun, "Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi", XII/39-40.

¹³² İsmet Özel, "Amentü", <http://www.antoloji.com/amentu-siiri/> (16.01.2015). Ayrıca bkz. Mustafa Uzun, "Ezan", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1995, XII/43.

¹³³ Dikici, "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler", 80-84.

¹³⁴ Bkz. Dikici, "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler", 84; Umut Azak, Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State, London, 2010, 58-60; Bünyamin Kocaoğlu, "Atatürk Dönemi Laiklik Uygulamalarına Yönelik Bazı Toplumsal Tepkiler", Turkish Studies

büyük kalabalıkların toplu halde tepki gösterdikleri de olmuştur. Tepkiler o kadar büyümüştür ki, zaman zaman ayaklanmalara, protestolara neden olmuş, hatta bizzat Mustafa Kemal olaya el atmak zorunda kalmıştır. Bunların en önemlilerinden biri Bursa'da meydana gelmiştir. 1 Şubat 1933 yılında Bursa'da bir kısım halk, camide okunan Türkçe ezana karşı çıkmıştır.¹³⁵ Valiliğe yürüyen halka karşı Vali, Tümen Kumandanından yardım istemiş, bunun üzerine haber İzmir'de bulunan Mustafa Kemal Atatürk'e ulaştırılmış, o da hemen Bursa'ya gelmiştir. Kısa sürede bastırılan Bursa isyanında suçlu görülenler yakalanmış, bunlardan ondokuz kişi ağır hapis ve sürgün cezasına çarptırılmıştır.¹³⁶ Ayrıca Bursa müftüsü ile savcı ve sulh hâkimine işten el çektirilmiştir.¹³⁷

Ezanın Türkçe okunması kararına uymayan görevliler, 1941 yılına kadar Türk Ceza Kanununun 526. maddesinin kapsamında mütala edilerek, “yetkili mercilerin kamu düzenini sağlamaya yönelik emrine aykırılık” suçunu işlemiş sayılıp cezalandırılmışlardır.¹³⁸ Bu yıldan sonra adı geçen maddeye “Arapça ezan ve kamet okuyanların üç aya kadar hapis veya on liradan ikiyüz liraya kadar para cezası ile cezalandırılması” fıkrası eklenmiştir.¹³⁹ Bu cezalar yanında emre uymayıp Arapça ezan okuyanlara dayak atıldığı, aylarca akıl hastahanelerine kapatıldıkları ve ağır bir şekilde cezalandırıldıkları yönünde bazı haberler o dönemin basınına haber olarak yansımış,¹⁴⁰ ayrıca Emniyet Genel Müdürlüğünün arşiv kayıtlarında da bunlara dair pek çok örnek yer almıştır.¹⁴¹

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 2/4 Fall 2007, 1302; Emin Özdemir, “Amerikan Belgelerine Göre Türkiye’de Demokrasili Yıllara Geçişte İnanç Hürriyetinde Yaşanan Gelişmeler (1946-1952)”, Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi Tarihın Peşinde, Yıl: 2013, Sayı: 10, 73; Mustafa Armağan, “Amaç Camilere el Koymaktı”, <http://www.timas.com.tr/kurumsal/haberler/amac-camilere-el-koymakti.aspx> (16 .01.2015); Nurhan Acar Azkın, “Türkçe Ezan Uygulaması ve Tepkiler”, <http://www.cerkezkoym.com.tr/turkce-ezan-uygulaması-ve-tepkiler-makale,60.html> (18 Temmuz 2013).

¹³⁵ Ali Dikici, “Millî Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları”, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, s 42, Kasım 2008, 161-192; Deniz Güner, 1930-1933 Yılları Arasında Türkiye’deki İrticai Faaliyetler ve Basındaki Yansımaları, (Yüksek Lisans tezi), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir, 2006, 113-115; Nurhan Acar Azkın, “Türkçe Ezan Uygulaması ve Tepkiler”, <http://www.cerkezkoym.com.tr/turkce-ezan-uygulaması-ve-tepkiler-makale,60.html> (14 Temmuz 2016); Zengin, İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği, 19-25.

¹³⁶ Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), Ankara, 1981, 229, dipnot 37; Jaeschke, Yeni Türkiye’de İslamlik, 45; Manaz, Atatürk Reformları ve İslam, 210; Ceylan, Cumhuriyet Döneminde Din Devlet İlişkileri, II/415-420; Cündioğlu, Türkçe Kur’an, 103-107; Şener, Anadilde İbadet Türkçe İbadet, 88-91; Güner, 1930-1933 Yılları Arasında Türkiye’deki İrticai Faaliyetler ve Basındaki Yansımaları, 115-121.

¹³⁷ Dikici, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, 85-87; Ayhan – Uzun, “Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi”, XII/40.

¹³⁸ “64 Sene Önce Arapça Ezan Okuyanlar Ağır Cezada Yargılandı”, <http://www.haksozhaber.net/64-sene-once-arapca-ezan-okuyanlar-agir-cezada-yargilandi-48831h.htm> (16.01.2015)

¹³⁹ Sebilurresad, IV, sayı 82/100; Ayhan – Uzun, “Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi”, XII/40-41.

¹⁴⁰ Bkz. Ali Dikici, “Millî Şef Dönemi İç Güvenlik Anlayışı ve Türk Polisi”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, cilt XXVIII, sayı 80, Kasım 2011, 414-417; Ayhan – Uzun, “Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi”, XII/41.

¹⁴¹ Dikici, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, 88-92.

T. O. DEVLET ARŞİVİ VE KÜTÜPHANESİ
Dahiliye Vekâleti CUMHURİYET ARŞİVİ 24.1.1936
Kusurlu Kalem Müdürlüğü

C. H. P. Genel Sekreterliği
Tarih: 28 Ocak 1936
Sayı: 4084 Eki:

Sayın Recep Feker
C. H. P. Genel Sekreteri

Ek. 10.1.1936 gün ve 3/14 sayılı yazıya:
Kâzım vilâyetinin Kaman nahiyesinde arapça tekbir alan müezzîn Yusuf oğlu Hüseyin hakkında yapılan incelemede bilmeyerek tekbiri Arapça okuduğu anlaşılmış ve Adliye'ye teslim edilmiş olduğu vilâyetin bildiriliğinden anlaşılmıştır.
Saygılarımızla arz ederim.
Başvekkâlete, Riyaseticumhar Umumi Kâtipliği-ne de sunulmuştur.

K.O. Dahiliye Vekâleti Vekili
C. Zeynep

III - 29.1.1936
M. A.
Ezan Sarıgözü
Ö. U.

490	01			590	38	1
-----	----	--	--	-----	----	---

www.belgelerlegercektarih.wordpress.com

Arapça tekbir getirdiği/ ezan okuduğu için tutuklanan bir kişiye ait belge.¹⁴²

Tüm ülke çapında Kur'an'ın, ezanın ve ibadetlerin Türkçeleştirilmesi ile ilgili yasalar çıkarıldığı, bu yasalara uymanın zorunlu hale getirildiği ve uymayanların cezalandırılacağı belirtildiği halde¹⁴³ başarılı olunamamıştır. Bütün bu zorlamalara, ceza ve sindirme eylemlerine rağmen Türkiye'nin muhtelif yerlerinde ezan Arapça olarak okunmaya devam edilmiştir. Bilhassa 1941 yılından sonra Tıcaniye tarikatı mensupları ve bunların şeyhi M. Kemal Pilavoğlu (v. 1977), örgütlü bir şekilde Türkçe ezana karşı çıkmış ve Arapça ezan okumuşlardır. Özellikle 1946 yılından itibaren sistemli ve yoğun bir şekilde camilerde ve cami dışındaki muhtelif mekânlarda bu tarika-

¹⁴² "Ezanın Türkçe Okutulması", <http://gercektarih2.tr.gg/Ezan%26%23305%3Bn-Tue.rk%27e-Okutulmas%26%23305%3B.htm> (16.01.2015)

¹⁴³ Jaeschke, Yeni Türkiye'de İslamlık, 46; Manaz, Atatürk Reformları ve İslam, 211-212.

ta mensup kişiler Arapça ezan okumaya kalkışmışlardır.¹⁴⁴ Halkın bu kişileri “ezan delileri” diye isimlendirdiği kaydedilmektedir. Meczup diye nitelendirilen bu kişilerden biri 4 Şubat 1949 Cuma günü Türkiye Büyük Millet Meclisi dinleyici locasında Arapça ezan okumuştur.¹⁴⁵ Bir başkası Dolmabahçe stadında oynanan bir milli maçta Arapça ezan okumuştur. Ayrıca Beyoğlunda bir sinemada, Ankara valisinin huzurunda ve daha başka yerlerde de Arapça ezan okuma girişimleri olmuştur. Tabii bütün bunlar cezalandırılmış, bir kısmı da uzun süre akıl hastanelerinde tutulmuşlardır.¹⁴⁶

Bu dönemlerde uygulanan Türkçe ezan filmlere de konu olmuştur. 1991 yılında çevrilen, senaryosunu Ömer Lütfi Mete'nin (v. 2009) yazdığı, yönetmenliğini ise İsmail Güneş'in yaptığı “Çizme” adlı film bunlardan biridir.¹⁴⁷ Filmde Karadeniz bölgesinde bir kasabada halkın Arapça ezan yaşağına karşı gösterdikleri tepki ve direniş, yaşağı uygulamaya çalışan nahiye müdürüne karşı verdikleri mücadele anlatılmaktadır.

f. Yeniden Arapça Ezan

Uzun yıllar zorla okutulan Türkçe ezan nihayet, Demokrat Partinin 1950 yılında yapılan seçimi kazanmasıyla son bulmuştur. Bilindiği gibi 1950 yılı Türkiye’de ilk serbest ve müdahalesiz seçimlerin yapıldığı bir yıldır. Seçime giren partilerden biri de Adnan Menderes’in (idamı 1960) başında bulunduğu Demokrat Parti’dir. Demokrat Parti, halka yaptığı vaatler arasında, ezanın yeniden Arapça orijinal haline çevrilmesini bilhassa zikretmiştir. Seçimlerin sonunda, Demokrat Parti ve onun lideri Adnan Menderes, özellikle ezanın asli haline döndürülmesi yönündeki vaadinin de etkisiyle, Türk siyasal tarihinde benzeri görülmemiş bir başarı elde ederek, ezici bir çoğunlukla iktidara gelmiştir.¹⁴⁸ Demokrat Parti, va’dettiği gibi, ilk iş olarak ezanı ele almıştır. Tokat milletvekili Ahmet Gürkan (v. 1990), Kayseri milletvekili İsmail Berkok (v. 1954) ve arkadaşları ile bizzat hükümetin konuyla ilgili sundukları kanun teklifleri görüşülmüş ve gerekli yasal düzenlemeler yapılarak, iktidarın ilk ayında ezan Arapça aslına tebdil edilmiş; böylece 30 Ocak 1932’de Türkçeleştirilen ezan, nihayet 17 Haziran 1950 tarihinde, 18 yıllık bir fetret devrinden sonra yeniden Türk semalarında da aslı lafızlarıyla okunmaya başlanmıştır. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki (v. 1951) de 23 Haziran 1950 tarih ve 6715 sayılı bir tamim ile bütün müftülöklere ezanın Arapça aslı ile okunması emrini içeren bir yazı göndermiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Dikici, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, 92-93; Özdemir, “Amerikan Belgelerine Göre Türkiye’de Demokrasili Yıllara Geçişte İnanç Hürriyetinde Yaşanan Gelişmeler (1946-1952)”, 76.

¹⁴⁵ Bkz. Zengin, İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği, 25-30.

¹⁴⁶ Ayhan – Uzun, “Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi”, XII/41; Zengin, İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği, 30-40.

¹⁴⁷ Bkz. Ayhan – Uzun, “Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi”, XII/42.

¹⁴⁸ Bkz. Abdurrahman Dilipak, Menderes Dönemi, İstanbul 1990, 156.

¹⁴⁹ Ayhan – Uzun, “Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi”, XII/41-42; Metin Ayışığı, “Ezanın Yeniden Arapça Okunması ve Basındaki Yankıları” (Bu çalışma “12-14 Mayıs 2011 tarihleri arasında Aydın Adnan Menderes Üniversitesi’nde



Meclisin Arapça ezan okunmasını kabul ettiğini gösteren bir gazete kupürü

Menderes'in bu girişimini eleştirip bundan dolayı büyük bir infial içinde olduğunu söyleyenler olmuştur.¹⁵⁰ Ancak halkın kahir ekseriyeti bundan büyük bir memnuniyet duymuştur.¹⁵¹ Ezanın yeniden Arapça orijinal haliyle okunduğu günü, buna şahit olan bir muharrir, bir dinî bayram gibi değerlendirmiş ve milletin, müthiş bir heyecan içinde, din hürriyetini getiren bu bayramı kutladığını belirtmiştir. Büyük şehirlerin minarelerinde çifte ezanların en seçme, en güzel sesli müezzinler tarafından okunduğunu anlatan müellif, ezanı dinlemek için camilerin, minarelerin etrafında toplanan cemaatlerin, ezan-ı Muhammedi'yi işitir işitmez, heyecanlarından yerleri öptüklerini, yerlere kapanıp Allah'a şükrettiklerini yazmıştır. "Göklere yükselen minarelerden 'Allahu Ekber' sesleri yükseldikçe, genç ihtiyar, kadın erkek herkes gözyaşları döküyor, memleketin her tarafında kurbanlar kesiliyor" diyen muharrir, bu ezanı, Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethettiği gün okunan ezana teşbih etmiş ve "Hz. Peygamber, Mekke'yi fethedip de Ka'be-i Muazzama'yı putlardan temizlediği zaman, Müslümanlar ancak bu kadar heyecan içinde idiler" diyerek o gün Türklerin hissettiği heyecanı anlatmıştır.¹⁵²

Daha sonra da münakaşalar devam etmiştir. Bilhassa belli bazı kesimler gazete sütunlarında bu konuyu her vesileyle gündeme getirmişlerdir.¹⁵³ Bunların büyük bir kısmı ilmî hakikatlerden ziyade, siyasî gayelerle konuya temas etmişlerdir.

düzenlenen Türk Tarihinde Adnan Menderes Sempozyumu", nda sunulmuştur) <http://metinayisigi.com/wp-content/uploads/2016/04/ezan21.5.2011.pdf> (12.07.2016), 8-17.

¹⁵⁰ Dikici, "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler", 96-97; Abdülhalim Yener, "Ezanın Aslına Çevrilmesi ve Basındaki Yankıları (5-18 Haziran 1950)", <http://www.kopruderjisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=436> (16.01.2015); Metin Ayışığı, "Ezanın Yeniden Arapça Okunması ve Basındaki Yankıları" (Bu çalışma "12-14 Mayıs 2011 tarihleri arasında Aydın Adnan Menderes Üniversitesi'nde düzenlenen Türk Tarihinde Adnan Menderes Sempozyumu"nda sunulmuştur) <http://metinayisigi.com/wp-content/uploads/2016/04/ezan21.5.2011.pdf> (12.07.2016), 18-20; Zengin, İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği, 43-47.

¹⁵¹ Abdülhalim Yener, "Ezanın Aslına Çevrilmesi ve Basındaki Yankıları (5-18 Haziran 1950)", <http://www.kopruderjisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=436> (16.01.2015).

¹⁵² Eşref Edip, "Yere Serilen Kara ve Kızıl Taassub", Sebilürreşad, IV, sayı 82/105.

¹⁵³ Bk Cündioğlu, Türkçe Kur'an, 113-121.

g. 1960 İhtilali ve Ezan

1960 yılında İhtilalin ardından toplanan 9. Türk Dil Kongresinde bu konu yeni-
den gündeme getirilmiştir. Kongrede ezanın Türkçe olarak okunması, namazın da
Türk diliyle kılınması kararlaştırılmış ve bunun için Diyanet İşleri Başkanlığından
talepte bulunulmuştur.¹⁵⁴



*1960 İnkılabını yapan iradenin ezanı yeniden Türkçe okutma yönündeki düşüncesini
yansıtan bir gazete kupürü*

Hatta buna dair haberler o günkü basına yansımıştır. Ancak 1960 ihtilalini yapan Milli Birlik Komitesi, halkın aşırı tepkisinden ve neden olacağı daha başka sakıncalardan çekinerek 25 Temmuz 1960 tarih ve 35 numara ile yayınladığı tebliğ ile bu kararın kendileriyle bir ilişkisinin olmadığını beyan etmiş, böylece bu teşebbüs akim kalmıştır. Komitenin tebliğinde, milletin inanç ve ibadetlerine kanun yolu ile veya zorla müdahale edilemeyeceği belirtildikten sonra şöyle denmiştir: “Bu amaçla şurasını açıkça belirtmek isteriz ki, bazı kurumlar ve şahısların millettaşlarımızı yanlış kanaatlere sevk edecek, mesela ezanın, namazın ve Kur’an’ın Türkçe okunmasının mecburi olacağı yolundaki açıklama, yorum ve propagandaları, hiçbir surette Milli Birlik Komitesinin düşüncelerini ifade etmemektedir.”¹⁵⁵ Bu beyanla bu dönemdeki tartışmalar son bulmuş ve uzun yıllar gündeme gelmemiştir.

¹⁵⁴ Jaeschke, Yeni Türkiye’de İslamlık, 133.

¹⁵⁵ Ulus Gazetesi, 27-28 Temmuz 1960; Jaeschke, Yeni Türkiye’de İslamlık, 133.

h. 1980 Sonrası Türkçe Ezan Girişimleri

1982 ihtilalinden sonra da bu yönde bazı girişimler olmuştur. Bunların en önemlilerinden biri 28 Şubat 1997 yılındaki darbeden sonraki girişimlerdir.¹⁵⁶ Mehmet Ege adında bir tiyatro yönetmeni de, 2004 yılında sahnelediği üç oyununda Türkçe ezana yer vermiş ve seyircilerine Türkçe ezan okumuştur.¹⁵⁷ Ayrıca yazılan bazı makale ve kitaplarda da Türkçe ezana olan özlem dile getirilmiştir.¹⁵⁸ Ancak bu girişimler resmî destekten mahrum olduğu gibi halk nezdinde de herhangi bir ilgi görmemiştir.¹⁵⁹

i. Ulemanın İttifakı

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 15-18 Mayıs 2004 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlediği ve ülkemizin pek çok ilahiyat hocasının iştirak ettiği Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısının Sonuç Bildirgesinde, 36. Maddede "Ezan İslam'ın değişmez bir simgesidir. Dünyanın neresinde olursa olsun, Müslüman varlığının ve kimliğinin bir göstergesidir. Özgün dilinde okunması konusunda 15 asırlık bir gelenek ve bir ittifak söz konusudur. Ezanın asıl amacı, vaktin girdiğini bildirip namaza davet olduğundan değişik dilleri konuşan Müslümanların hepsine bu davetin ulaştırılması, ancak yine hepsinin ortak bilincine hitap etmekle olur ki, bunun yolu da bilinen aslı lafızlarıyla okunmasından geçer."¹⁶⁰ denilerek ezanın aslı lafızları olan Arapça ile okunması gerektiği belirtilmiştir. Böylece Türkiye'de İlahiyat ve Diyanet alanında hizmet veren âlimler ezanın Arapça olarak okunması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir.

4. Kürtçe Ezan

Asırlardır Müslüman olarak yaşayan ve geleneksel dindarlık seviyeleri oldukça yüksek olan Kürtler arasında son zamanlarda onlara tamamen yabancı olan, bu yüzden de hiç benimsemedikleri bir gelişme oldu. Gerek sosyal medya, gerekse yazılı-basılı ve görsel medyaya yansdığına göre Doğu ve Güneydoğu vilayetlerimizde siyasî bir partiyle bağlantılı olarak Kürtçe ezan okuma girişimleri olmuştur.¹⁶¹ Türkçe ezan-

¹⁵⁶ Bkz. "Köksal: Türkçe Ezanı Özledim", <http://www.aktifhaber.com/koksal-turkce-ezani-ozledim-858079h.htm> (16.01.2015).

¹⁵⁷ "Tiyatroda Türkçe Ezan... Devlet Tiyatrosu'nun İzmir'de Seyirciyle Buluşan 'Hoşgeldin Amerika' Oyununda Türkçe Ezan Okunuyor", 19.03.2004, <http://www.haberx.com/n/122350/tyatroda-turkce-ezan-devlet-tyatrosunun.htm>

¹⁵⁸ Örnek için bkz. Akgün, "Türkçe Ezan", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, 105-106.

¹⁵⁹ Bkz. Ayhan – Uzun, "Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi", XII/42.

¹⁶⁰ "Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı", (Diyanet Aylık Dergi, sayı 138, Haziran 2002), <http://www.diyandergisi.com/diyanet-dergisi-42/konu-642.html> (19.01.2015); <http://www.diyandergisi.gov.tr/turkish/karar.asp?id=66&sorgu=3> (15.01.2004).

¹⁶¹ "Şanlıurfa'da Kürtçe Ezan Okundu", <http://www.ensonhaber.com/sanliurfada-kurtce-ezan-okutuldu-2011-06-07.html> (16.01.2015); "BDP Ezanı Kürtçe Okuttu", <http://gundem.bugun.com.tr/bdp-sonunda-bunu-da-yapti-haberi/157860> (16.01.2015); "BDP Ezanı Kürtçe Okuttu", <http://www.haber7.com/partiler/haber/751518-bdp-ezani-da-kurtce-okuttu> (16.01.2015).

la ilgili gelişmeleri anlattığımız bu çalışmamızda kısa da olsa bu gelişmeye işaret etmek istedik. Kürtçe ezanın şu şekilde olduğu o dönemki bazı gazetelerde yer almıştır: “Xwademazini - Allah büyüktür (4 defa), Be vi tıXwadetınnani - O’ndan başka ilah yoktur (2 defa), Muhammed şandiyexwade’ye - Muhammed O’nun elçisidir (2 defa), Varın nımejye- Haydi namaza (2 defa), Varın rıhatiye - Haydi felaha (2 defa), Xwademazini - Allah büyüktür (2 defa), Be vi tıXwadetınnani - O’ndan başka ilah yoktur (2 defa).”¹⁶²



*Kürtçe Ezan haberi*¹⁶³

Kürtçe ezan okuma şeklindeki bu gelişme oldukça dikkat çekici bir mahiyet arz ediyor. Bizzat Atatürk’ün talebi ve hatta öncülüğüyle başlayan Türkçe ezan hareketi, daha sonraki dönemlerde sürekli olarak Kemalist-laik zihniyet tarafından savunulmuştur. Kemalist-laik zihniyet, Cumhuriyet döneminden bu yana Kürt kimliğini tanımama, Kürt varlığını reddetme, onların başta anadilleri olmak üzere temel hak ve özgürlüklerini yok sayma konusunda en aşırı ve mutaassıp görüşler ortaya koyan, bilhassa son 15-20 yılda ulusalcı/milliyetçi söylem etrafında toplanarak bu konuda daha fazla sertleşen bir harekettir. Kürt eksenli politik faaliyetler sergileyen bir siyasi parti, sürekli olarak Kemalist-laik kesimin Kürt sorunu karşısındaki bu sert ve katı tutumundan şikâyet ederken, ezan konusunda ilginç bir şekilde onların tavır ve tutumunun aynısını benimeyip sergilemeye başlamıştır. Bu

¹⁶² “Şanlıurfa’da Kürtçe Ezan Okundu”, <http://www.ensonhaber.com/sanliurfada-kurtce-ezan-okutuldu-2011-06-07.html> (16.01.2015).

¹⁶³ “Şanlıurfa’da Kürtçe Ezan Okundu”, <http://www.ensonhaber.com/sanliurfada-kurtce-ezan-okutuldu-2011-06-07.html> (16.01.2015).

tavır, bu siyasi parti adına izahı zor bir ironidir. Üstelik Türkler arasında denenip hiçbir fayda elde edilmemiş, hiçbir zaman halka mal olmamış, benimsenmemiş, tam tersine halk tarafından büyük tepkilerle karşılanmış; ayrıştırmaktan, nefret ve şiddet uyandırmaktan başka bir işe yaramamış olan bu girişimi şimdi de Kürtler arasında uygulama kalkışması da anlaşılmaz bir tutumdur. Daha da ötesi bu parti, 1932-1950 yılları arasında içinde bugün bu siyasi partinin Kürtçe ezan girişimlerini sergilediği Doğu ve Güneydoğunun da bulunduğu bütün Türkiye’de dipçik zoruyla okutulan Türkçe ezana en çok tepki gösteren bölgelerden biri olan bu bölgelerin insanlarına Kürtçe ezan okutma girişiminde bulunuyor ki bu husus da, böyle bir girişimi anlamayı zorlaştırmaktadır. Velhasıl hangi yönden bakarsanız bakın anlamsız, gereksiz, mesnetsiz, zoraki olan bu girişim -tıpkı Türkçe ezanın Türk toplumunun desteğinden mahrum olduğu gibi- desteksiz ve talihsiz bir girişimdir. Yine tıpkı Türkçe ezanda olduğu gibi Kürtçe ezan girişiminin de dinle, diyanetle, insanlara din konusunda sağlıklı hizmet sunmakla, samimiyetle, dürüstlikle hiçbir alakası yoktur; tamamen siyasi ve ideolojiktir.

Öte yandan “Allahu Ekber”in karşılığı olarak verilen “Xwademazını” ifadesi, hiçbir şekilde Arapça orijinal ibarenin yerini tutmamaktadır., olsa olsa “Tanrı uludur”un karşılığı olabilir. “Be vi tıXwadetınnani” ifadesi ve diğer ibareler de Arapçanın verdiği manayı yansıtmamaktadır. Bilhassa “hayye ale’l-felah”ı karşılamak üzere verilen “Varın rıhatıye” ifadesi hiç uygun değildir. Zira bu kelime “rahatlığa gelin” anlamındadır ki, bunun “hayye ale’l-felah”la hiç bir ilgisi yoktur.

Ne yazık ki Türkiye gök kubbesi bundan 60-70 yıl önce “Tanrı uludur” şeklinde göğe yabancı, tuhaf ve sevimsiz bir sesle incitilmişti; bugün yine aynı gök kubbe bu sefer de “Xwademazını” şeklinde, en az diğeri kadar tuhaf, onun kadar sevimsiz ve onun kadar yabancı bir sesle incitilmiştir. İşte bütün bunlardan dolayı bu girişim ve gelişmelere -tıpkı Türk halkının gösterdiği gibi- bölgedeki Kürt halkı şiddetle tepki göstermiş, bu yüzden bu girişimler bir süre sonra son bulmuştur.¹⁶⁴

5. SONUÇ

Bu makalede İslam’ın en önemli sembollerinden olan ezanın nasıl ortaya çıktığı ve tarih boyunca nasıl bir serüven yaşadığı işlendi. Nakledilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki ezan, günde beş kez kılınması gereken namaz ibadetinin vaktinin bildirilmesi zaruretinden doğmuştur. Farklı yorumlar yapılmışsa da daha çok bazı sahabelerin gördüğü rüya ile sabit olduğu kabul edilmiştir. Hz. Peygamber zamanında son şeklini almış olmakla beraber, zaman zaman bazı müdahalelerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu müdahalelerin en büyüğü, bir süre Türkiye’de yapıldığı gibi ezanın dilinde farklılaşmaya gidilmiş olmasıdır. Türkiye Cumhuriyetinde 1932-

¹⁶⁴ “Kürtçe ezan tepkisi BDP’yi korkuttu”, http://www.kontrgerilla.com/mansetgoster.asp?haber_no=3414#.VLI-FU39nIU (16.01.2015).

1950 yılları arasında tam 18 yıl ezan Türkçe olarak okutulmuştur. Günümüzde de bazı Doğu-Güneydoğu vilayetlerimizde Kürtçe olarak okutulmak istenmektedir...

Üzülerek belirtelim ki Müslümanlar arasında birçok konuda ihtilaflar ve ayrışmalar söz konusudur. Bu ihtilafların ve ayrışmaların ortadan kaldırılması için bazı girişimler söz konusu ise de, istenen başarılar elde edilmiş değildir. İslam'ın en belirgin simgelerinden biri olan ezanın da bir ihtilaf ve ayrışmaya konu edilmesi oldukça üzücüdür; bu, ileride daha başka ihtilaflar doğurma riski de taşımaktadır. Bu yüzden onun, her türlü ilaveden, farklılaştırmalardan arındırılmış olarak tıpkı Hz. Peygamber dönemindeki gibi okunması gerekir. İslam ümmetinin birlik ve bütünlüğü için bu kaçınılmaz bir zarurettir. Bu, aynı zamanda sosyo-psikolojik yönden de son derece faydalıdır.¹⁶⁵

Ezan da dâhil Türkçe ibadet konusu, 1870'li yıllardan beri sık aralıklarla Türkiye'nin gündemine gelmiş ve daima önemli bir yer tutmuştur. Nerdeyse 150 yıla yakın bir zamandır Türkiye'de bu konu muhtelif zamanlarda hararetli bir şekilde tartışılmıştır. İçinde bulunduğumuz 21. yüzyılda da hâla konunun Türkiye'de yaşayan insanların gündeminde olması oldukça ilginçtir. Bundan sonra da -tıpkı bundan önce olduğu gibi- zaman zaman gündeme getirileceğini ve tartışılacağını tahmin ediyoruz. Korkarız yüzyıldan fazla bir zamandır tamamen siyasî ve ideolojik bir zeminde tartışıldığı için çözülemeyen bu mesele, bundan sonra da çözüme kavuşturulmadan tartışılacaktır. Bütün bu tartışmaların bize kazandırdığı, ne yazık ki kocaman bir hiçtir; bundan sonraki tartışmalar da hiçbir şey kazandırmayacaktır.

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004 yılında düzenlediği toplantıda alimler arasında bu konuda bir konsensüs sağlamıştır. Temennimiz bu uzlaşma çerçevesinde kalınması ve orada önerilen çözümün herkes tarafından kabul edilerek, bu konunun Türkiye'nin gündeminden çıkarılmasıdır. Aksi takdirde yine gündemimiz anlamsız, faydasız ve sonu gelmeyen bir tartışmayla işgal edilecek; neticede milletimiz bundan zarar görecektir.

¹⁶⁵ Günyadın, "Din Hizmetlerinde Teknolojinin Kullanılması: Hoparlörle Ezan Okuma Meselesi", 33.

KAYNAKÇA

- Abdubâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1982.
- Abdullatif, Seyyid, *Kur'an'ın Zibni İnşası*, (Çev. M. Kürşat Atalav), İstanbul 1995.
- Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, Çağrı yay., İstanbul 1402/1982.
- Ahmed Muhtar Abdulhamid, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabîyye el-Muasira*, Alemu'l-Kutub, 1429/2008.
- Akgün, Seçil, “Türkçe Ezan”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 13 Sayı: 24,yıl 1980.
- Alkan, Uğur, “Geçmişten Günümüze Türklerde Ezan Müsikîsi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı:37 yıl: 2014/2, 102-104.
- Alkan, Uğur, *Osmanlı Başkentlerinde Günümüze Ezan ve Salat u Selam Musikisi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans tezi), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne, 2013.
- Armağan, Mustafa, “Amaç Camilere el Koymaktı”, <http://www.timas.com.tr/kurumsal/haberler/amac-camilere-el-koymakti.aspx> (16 .01.2015).
- Arslân, el-Emîr Şekîb, Lothrop Stoddard'ın, *Hâdiru'l-Âlemi'l-İslâmî*, (Arapçaya çeviren: Haccâc Nuvayhid, ilaveler: el-Emîr eş-Şekîb Arslân), adlı eserine yaptığı ilaveler, Mektebetu ve Matbaatu İsâ Elbânî el-Halebî ve Şurakâhu, el-Kâhire 1353.
- Atalay, Besim, *Türk Dili ile İbadet*, İstanbul, ts.
- Atay, Falih Rıfki, “Bay Hikmet Bayur'a Cevap”, *Ulus Gazetesi*, 8 Şubat 1949.
- Atatürk'ün Söyler ve Demeçleri*, (Der. Nimet Arsan – Nimet Unnan) Türk İnkılap Tarihi Enst., Ankara 1959.
- Ateş, İbrahim, *İslam Tarihinde Ezan Olgusunun Ortaya Çıkışı ve İlk Müezzînler*, (Yüksek Lisans tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011.
- Ateş, Süleyman, “Sorular ve Cevaplar”, *Kur'an Mesajı*, I, sayı 4 (Şubat 1998).
- Ateş, Süleyman, *Yeniden İslama I*, Kur'an Okulu Yay., İstanbul 1997.
- Aydar, Hidayet, “Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 13, yıl 2006.
- Aydar, Hidayet, “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Kadar-”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2006, sayı 14.
- Aydar, Hidayet, “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Cumhuriyet Dönemi-”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2007, sayı 15.

- Aydar, Hidayet – Atalay, Mehmet, “The Issue of Chanting the Adhan in Languages Other than Arabic and Related Social Reactions Against it in Turkey”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 13, 61-62.
- Ayhan, Halis– Uzun, Mustafa, “Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XII, İstanbul 1995.
- Ayışığı, Metin, “Ezanın Yeniden Arapça Okunması ve Basındaki Yankıları” (Bu çalışma “12-14 Mayıs 2011 tarihleri arasında Aydın Adnan Menderes Üniversitesi’nde düzenlenen Türk Tarihinde Adnan Menderes Sempozyumu”, nda sunulmuştur <http://metinayisigi.com/wp-content/uploads/2016/04/ezan21.5.2011.pdf> (12.07.2016).
- el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sabîhi’l-Buhârî*, Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- Azak, Umut, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, London, 2010.
- Azkin, Nurhan Acar, “Türkçe Ezan Uygulaması ve Tepkiler”, <http://www.cerkezkoym.com.tr/turkce-ezan-uygulamasi-ve-tepkiler-makale,60.html> (18 Temmuz 2013).
- el-Bâberdî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahûd, *Şerhu’l-Înâye ale’l-Hidâye*, (maa Kutubin Uhrâ), Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrût t.
- Balcıoğlu, Tahir Harimi, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.
- “BDP Ezanı Kürtçe Okuttu”, <http://gundem.bugun.com.tr/bdp-sonunda-bunu-da-yapti-haberi/157860> (16.01.2015).
- “BDP Ezanı Kürtçe Okuttu”, <http://www.haber7.com/partiler/haber/751518-bdp-ezani-da-kurtce-okuttu> (16.01.2015).
- el-Beğavî, Muhyî’s-Sünneh Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd, *Tefsîru’l-Beğavî (Meâlimu’t-Tenzîl)*, (Tahk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum’a Damîriyye-Süleyman Müslim el-Hares), er-Riyâd: Dâru Taybe, 1412.
- el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsıruddîn, *Tefsîru’l-Beydâvî el-Musemmâ Envâru’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, Der-saadet, İstanbul ts.
- el-Bezzâr, Ebubekir Ahmed b. Amr, *Münedü’l-Bezzâr (el-Babru’z-Zebbâr)*, (Tahk. Mahfuzurrahman Zeynullah ve diğerleri), el-Medine el-Münevver: mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988/2009.
- Bilgiç, Musa, Buhârî’nin el-Câmiu’s-Sahîh’indeki Ezanla İlgili Rivayetlerin Hadis Tekniği ve Yorumu Açısından Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî’l-Hasan İsmail, *Sabîhu’l-Buhârî*, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981.
- el-Cebrin, Abdullah b. Abdurrahman, *el-Müfîd fi Takrib i Ahkâmî’l-Ezan (124 Fetva Tuhim-mu’l-Müezzine ve Sâmia’l-Ezan)*, 1414.

- el-Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzi, *Abkâmu'l-Kur'an*, (Tahk. Muhammed Sadık Kamhâvî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1412/1992.
- Cevizoğlu, Hulki, *Türkçe İbadet*, İstanbul: Beyza yay., 1998.
- Ceylan, Hasan Hüseyin, *Cumhuriyet Döneminde Din Devlet İlişkileri*, Ankara ts.
- el-Cezîrî, Abdurrahmân– Muhammed el-Ğarevî – Yâsir Mazic, *Kitâbu'l-Fıkıh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a ve Mezhebi Ehlil-Beyt*, Menşûrâtü Dâri's-Sakaleyn, I. baskı, Beyrût 1419/1998.
- Cündioğlu, Düccane, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, Kitabevi, İstanbul 1999.
- Cündioğlu, Düccane, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi, İstanbul 1998.
- Çambel, Hasan Cemil, *Makaleler-Hatıralar*, Ankara 1964.
- Çambel, Hasan Cemil, “Türkçe Ezan ve Tekbir'e Dair”, *Ulus Gazetesi*, (9 Şubat 1949).
- Çetin, Abdurrahman, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XII İstanbul 1995.
- ed-Dâremî, Ebû Muhammed Abdullah, *Sunenu'd-Dâremî*, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981.
- Dikici, Ali, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, *Yakın Dönem Türkçe Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 5/2006, Sayı: 10. (URL:<http://ataturkalkelvi.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2013/03/yda-10-dikici.pdf> (17.01.2014)).
- Dikici, Ali, “Millî Şef Dönemi İç Güvenlik Anlayışı ve Türk Polisi”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, cilt XXVIII, sayı 80, Kasım 2011.
- Dikici, Ali, “Millî Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, s 42, Kasım 2008.
- Dilipak, Abdurrahman, *Bir Başka Açıdan Kemalizm*, İstanbul 1988.
- Dilipak, Abdurrahman, *Menderes Dönemi*, İstanbul 1990.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981.
- Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim, *el-Âsâr*, (Tahk. Ebu'l-Vefa), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, *el-Kulliyât Mu'cemun fî'l-Mustalahâtı ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (İ'dâd: A.Derviş-M.el-Misrî), Müessesetu'r-Risâle, I. baskı, Beyrût 1412/1992.
- Edip, Eşref, “Yere Serilen Kara ve Kızıl Taassub”, *Sebilurresad*, IV, sayı 82.
- el-Emîr, Ali b. İbrahim es-San'ânî el-Yemenî, *Teşnifu'l-Âzân bi Esrâri'l-Ezân*, (ed-Dâru'l-Yemeniyye, 1407/1987).
- Ergin, Oman Nuri, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977.
- “Ezanın Türkçe Okutulması”, <http://gercektarih2.tr.gg/Ezan%20%23305%3Bn-T.ue.rk%0E7e-Okutulmas%20%23305%3B.htm> (16.01.2015).
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tahir Muhammed b. Yakup, *el-Kâmusu'l-Mubât*, (Tahk. Mektebu Tahkiki't-Turas fi Müessesetu'r-Risale), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005.

- Gez, Başak Ocak, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Aşamalarından Biri: Türkçe Ezan ve Uygulamaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, cilt II, sayı 6-7 (1996-1997), 158-162.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Türk Kültür Yay., İstanbul ts.
- Gökalp, Ziya, *Yeni Hayat*, İstanbul 1976.
- Gülle, Sıtkı, “Ezanla İlgili Tartışma Bağlamında Bazı Değerlendirmeler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 19, yıl 2009.
- “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı”, (Diyanet Aylık Dergi, sayı 138, Haziran 2002), <http://www.diyandetdergisi.com/diyandet-dergisi-42/konu-642.html> (19.01.2015).
- “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı”, (Diyanet Aylık Dergi, sayı 138, Haziran 2002), <http://www.diyandet.gov.tr/turkish/karar.asp?id=66&sorgu=3> (15.01.2004).
- Güner, Deniz, 1930-1933 Yılları Arasında Türkiye’deki İrticai Faaliyetler ve Basındaki Yansımaları, (Yüksek Lisans tezi), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir, 2006.
- Günyadın, Mehmet, “Din Hizmetlerinde Teknolojinin Kullanılması: Hoparlörle Ezan Okuma Meselesi”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008).
- el-Haskefi, Alâuddin Muhammed b. Alî, *Tenvîru’l-Ebsâr li’ş-Şeyb Şemsuddîn et-Timurtâşî ve Şerhubu Aleyhî*, (Durru’l-Muhtar ile beraber), (Tahk. A.T. Halebî), I. baskı, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 1420/2000.
- el-Heysemî, Nûruddîn Alî b. Ebîbekr, *Mecmu’u’l-Zevâid ve Menbu’l-Fevâid*, Muessesetu’l-Maârif, Beyrût 1406/1986.
- Hilmi, İbrahim, “mukaddime”, *Türkçe Kur’an-ı Kerim Tercümesi*, (Osmanlıca) Marifet Matbaası, İstanbul 1344/1926.
- el-İsfahânî, er-Râğıb, *el-Mufredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, Kahraman Yay., İstanbul 1986.
- İbn Âbidîn ed-Dimaşkî el-Hanefî, *Minbatu’l-Hâlik ale’l-Babri’r-Râik*, (Zabt ve tahriç: Zekeriyâ Umeyrât) I. Baskı, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997.
- İbn Âbidîn ed-Dimaşkî el-Hanefî, *Reddu’l-Mubtâr ale’d-Durri’l-Mubtâr Hâşiyetu İbn Âbidîn*, (Tenvîru’l-Ebsâr ile beraber), (Tahk. A.T. Halebî), I. baskı, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 1420/2000.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sabîbi’l-Bubârî*, (Tarkim ve tashih: A.F.Abdulbâkî-M.el-Hatîb), Dâru’r-Reyyân, el-Kâhire 1407/1986.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Sîretu’n-Nebeviyye l’İbn Hişâm*, (Tahk. M. es-Sikâ-İ. el-Ebyârî-A.Şelebî), Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrût 1985.
- İbn Kesir, Ebu’l-Fidâ İsmail el-Kureşî, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, (Tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), (Dâru Hecer li’t-Tibâ ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’ ve’l-İlân, 1424/2003.

- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Tahk. Sami b. Muhammed es-Selame), er-Riyad: Dâru Tiybe, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sunenu İbn Mâce*, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, III. baskı, Beyrût 1414/1994.
- İbn Nuceym, Zeynu'd-dîn b. İbrâhîm el-Ma'rûf bi el-Mısri el-Hanefî, *el-Babru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik fî Furuû'l-Hanefiyye*, (Bazı kitaplarla beraber), (Zabt ve tahrîc: Zekeriyâ Umeyrât) I. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed, *Bidâyetu'l-Muctebid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Matbaatu Ahmed Kâmil, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1333.
- İbn Seyyidi'n-Nâs, Muhammed b. Abdillâh, *es-Sîretu'n-Nebeviye el-Musemmâ Uyunu'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzî ve's-Şemâilî ve's-Siyer*, Mektebetu'l-Kudsî, el-Kâhire 1406/1986.
- İbnu'l-Arabi, Ebubekir Muhammed b. Abdillâh, *Abkâmu'l-Kur'ân*, (Mürac. Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İlkiya el-Herrâsî, İmaduddin Muhammed, *Abkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İkbal, Muhammed, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Terc. N. A. Asrar), Bir yay. İstanbul 1984.
- İnan, Afet, *Medeni Bilgiler ve M.Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1982.
- İslam – Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, yıl 1947.
- Jaeschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, (Çev. H.Örs), Ankara 1972.
- Juynboll, Th. W., “Ezân”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bas., İstanbul 1977.
- Kamiloğlu, Ramazan, “Türk Kültüründe Ezan ve Makamları”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 3, S. 5 (Ocak-Haziran 2010), .
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Kitabevi 3. baskı, İstanbul 1997.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi (Islahat Fermanı Devri 1861-1876)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1983.
- el-Kâsânî, Alâuddîn, *Kitâb Bedâi'n's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1402/1982.
- el-Kerlânî, Celâuddîn el-Havârizmî, *el-Kifâye ale'l-Hidâye*, (bazı kitaplarla birlikte), Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, ts.
- Kocaoğlu, Bünyamin, “Atatürk Dönemi Laiklik Uygulamalarına Yönelik Bazı Toplumsal Tepkiler”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 2/4 Fall 2007.

- “Köksal: Türkçe Ezanı Özledim”, <http://www.aktifhaber.com/koksal-turkce-ezani-ozledim-858079h.htm> (16 .01.2015).
- el-Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *Furûu'l-Kâfî*, Beyrut: Menşuratu'l-Fecr, 1428/2007.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, III. baskı, Beyrût 1405/1985.
- el-Kûsî, Ebû Hatim Usâme b. Abdillâh, *Kitâbu'l-Ezân*, I. baskı, Muessesetu Kurtubâ li'n-Neşri ve't-Tevzî' 1408/1987.
- Kutay, Cemal, *Anadilde İbadet*, İstanbul 1998.
- “Kürtçe ezan tepkisi BDP'yi korkuttu”, http://www.kontrgerilla.com/mansetgoster.asp?haber_no=3414#.VLI-FU39nIU (16.01.2015).
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara 1993.
- el-Makdisî, Ebû'n-Necâ Muşerrefuddîn Mûsâ el-Hicâvî, *el-İknâ' fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Tashih: A.M.M. es-Sebkî), Dâru'l-Ma'rife Beyrût t.
- Manaz, Abdullah, *Atatürk Reformları ve İslam*, İzmir 1995.
- el-Mâverdí, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvî el-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi' (vebuve Şerhu Muhtasari'l-Mużenî)*, (Tahk. Ş. A. M. Muavvid - Ş.A.A. Abdulcevâd), I. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1414/1994.
- el-Mâverdí, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsiru'l-Mâverdí*, (Tahk. Es-Seyyid İbn Abdilmaksud b. Abdurrahim), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mcpherson, Eve, “Political History and Embodied Identity Discours in teh Turkish Call to Prayer”, *Music and Politics*, 5, Number 1 (Winter 2011), 2-3.
- el-Merğînânî, Burhanuddin Ebû'l-Hasan, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, (maa'l-Binâye), (Tahkik. E.S.Şabân), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. baskı, Beyrût 1420/1999.
- el-Meylânî, es-Seyyid Ali, *eş-Şebâdetu bi'l-Velâyeti fi'l-Ezan*, Kum: Merkezu'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1421.
- Mücahid b. Cebr, Ebu'l-Haccac, *Tefsiru Mücahid*, (Tahk. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nil), Mıır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1410/1989.
- el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *et-Teârîf*, (Tahk. M.R.ed-Dâye), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1410.
- Muhammed Ahmed Muhammed, *Bubârâ fî Sadri'l-İslâm*, el-Kâhire, 1312/1992.
- Muslim b. El-Haccac, *Sahibu Muslim*, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981.
- en-Nerşehî, Ebûbekir Muhammed b. Ca'fer, *Târîhu Bubârâ*, (İlavelerle Arapçaya çeviren: Emin Abdulmecid Bedevî – Nasrullah Mubeşşir et-Tirâz), Dâru'l-Maârif (Mısır), ts.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahman, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, (Tahk. Hasan Abdulmın'im eş-Şelebî), Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Nesefî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1402/1982.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyuddin, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerbu'l-Muhezzeb*, (Tahk. M. N. el-Mutî), I. baskı, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrût 1422/2001.
- Nizâmuddîn, eş-Şeyh ve Hindistanlı âlimlerden bir cemaat, *el-Fetâvâ el-Hindîyye el-Ma'rûfe bi'l-Fetâvâ el-Âlemkârîyye fî Mezbebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, (Dabt: A.H.Ab-durrahmân), I. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1421/2000.
- Okur, Hafız Yaşar, *Atatürk'le Onbeş Yıl: Dini Hatıralar*, Sabah Yay. İstanbul 1962.
- Özdemir, Emin, "Amerikan Belgelerine Göre Türkiye'de Demokrasili Yıllara Geçişte İnanç Hürriyetinde Yaşanan Gelişmeler (1946-1952)", *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi Tarihî Peşinde*, Yıl: 2013, Sayı: 10.
- Özel, İsmet, "Amentü", <http://www.antoloji.com/amentu-siiri/> (16.01.2015).
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Anadilde İbadet Meselesi*, 4. baskı, Yeni Boyut, İstanbul 2002.
- er-Râzî, el-Fahr, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, III. baskı, Beyrût ts.
- Sa'd Abdumecîd, *el-Ezân fî Türkiyâ.. Medâris ve Mekâmât*, URL: <http://www.islamonline.net/Arabic/arts/2003/06/article04.shtml> (17/06/2003).
- Sa'di Ebu Habib, *el-Kâmûsu'l-Fıkhi Luğatan ve'Stilaban*, Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1408/1988.
- Sağman, Ali Rıza, "Atatürk'le Hatıralar", *Millet Mecmuası*, V, sayı 10, (Mart 1948).
- es-Sa'lebî, Ebû İshak, *el-Keşf ve'l-Beyân, (Tefsîru's-Sa'lebî)*, (Tahk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1422/2002.
- es-Sâlimî, Abdullah b. Hamîd b. Selûm, *Meâricu'l-Âmâl alâ Medârici'l-Kemâl bi Nazmî Muhtasarî'l-Hisâl*, Saltanatu Ummân Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî es-Sakâfî, 1404/1984.
- es-San'ânî, Ebubekir Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannaf*, (Tahk. Habiburrahman el-A'zamî), el-Hind: el-Meclisu'l-İlmî, 1403.
- Sebilurreşad*, muhtelif sayılar.
- es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, *Tefsîru'l-Kur'an*, (Tahk. Yasir b. İbrahim-Ğüneym b. Abbas), er-Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- es-Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût*, Çağrı yay., İstanbul 1403/1982.
- es-Suğdî, Ebu'l-Hasan Ali b. El-Hüseyn, *en-Nütef fî'l-Fetâvâ*, (Tahk. Salahuddin en-Nâhî), Amman: Dâru'l-Furkan, 1404/1984.
- eş-Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *Abkâmu'l-Kur'an*, (Cem': Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî; Ta'rîf: M.Zâhid el-Kevserî; Takdîm: Kasım S. Er-Rufâî), Dâru'l-Kalem, I. baskı, Beyrût, ts.
- eş-Şafî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *Müsnedü'l-İmam eş-Şafî*, (Tert. Sencer b. Abdillâh, Tahk. Mahir Yasin Fahl), el-Kuveyt: Şeriketu'l-Ğaras, 1425/2004.

- Şahin, Hanifi, “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, V/1 (Bahar 2012), 36-61.
- Şahin, M. Süreyya, “Çan”, DİA, cilt VIII (İstanbul, 1993), 196-197.
- “Şanlıurfa’da Kürtçe Ezan Okundu”, <http://www.ensonhaber.com/sanliurfada-kurtce-ezan-okutuldu-2011-06-07.html> (16.01.2015).
- Şener, Cemal, *Anadilde İbadet Türkçe İbadet*, Ant yay., İstanbul 1998.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu’l-Evtâr*, Dâru’l-Ceyl, Beyrût 1973.
- et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir, *Tefsiru’t-Taberi Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, (Tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin Et-Türki), el-Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001.
- et-Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, *Abkâmu’l-Kur’âni’l-Kerim*, (Tahk. Saduddin Önal), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- et-Tayalisi, Ebu Davud Süleyman b. Davud, *Müsnedu Ebî Davud et-Tayâlisî*, (Tahk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türki), Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed, *Sunenu’l-Tirmizî*, Çağrı yay., İstanbul 1401/1981.
- “Tiyatroda Türkçe Ezan... Devlet Tiyatrosu’nun İzmir’de Seyirciyle Buluşan ‘Hoşgeldin Amerika’ Oyununda Türkçe Ezan Okunuyor”, 19.03.2004, <http://www.haberx.com/n/122350/tyatroda-turkce-ezan-devlet-tyatrosunun.htm> (16.01.2015).
- Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, 1981.
- “Türkçe Ezanla İlgili Utanılacak Şok Belge”, <http://www.rasulehasret.com/turkiye-den-haberler/50215-turkce-ezanla-ilgili-utanilacak-sok-belge.html> (16.01.2015).
- Udra, Eşref, *el-Ezânu fî’l-İslâm*, I. baskı, Trablus Lübnân 1414-1415/1994.
- Ulus Gazetesi*, 27-28 Temmuz 1960.
- Uzun, Mustafa, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XII İstanbul 1995.
- el-Vâhidî, Ebû’l-Hasan, *Esbâbu Nuẓûlî’l-Kur’an*, (Tahk. K.B.Zağlûl), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I. baskı, Beyrût 1411/1991.
- el-Vâhidî, Ebu’l-Hasan, *et-Tefsîru’l-Besît*, (Tahk. Muhammed b. Salih b. Abdillâh Fevzân), Câmiatu’l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, Riyad, 1430.
- Vakit Gazetesi*, 20 Haziran 1928.
- Vambéry, Arminius, *Târîhu Buhârâ Munẓu Akdâmi’l-Usûr Hattâ’l-Asri’l-Hâdir*, (Çev. Ahmed Muhammed es-Sârâtî, Takdim: Yahyâ el-Haşâb), Câmiatu’l-Kâhire, ts.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser neşriyat, İstanbul 1979.
- Yener, Abdülhalim, “Ezanın Aslına Çevrilmesi ve Basındaki Yankıları (5-18 Haziran 1950)”, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&Yazi-No=436> (16.01.2015).

- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murteza, *Tâcu'l-Arâs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Tahk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn), Dâru'l-Hidâye, ts.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmi-di'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvül fi Vucûbi't-Te'vîl*, (Tahk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid), Der-Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1418/1998.
- Zengin, Mustafa, İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği, (Yüksek Lisans tezi), Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adıyaman 2015.
- Zettersteen, K.V.– Kafesoğlu, İbrahim, *Kuteybe, İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977.
- ez-Zeylî, Fahrüddin Osmân b. Ali el-Hanefî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerbu Kenzî'd-Dakâik* (ve bi hâmişihî Haşiyetu'ş-Şelebî), (el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, I baskı, Bulak Mısır 1313'ten ofset baskı), I. baskı, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Diyarbakır ts.
- “64 Sene Önce Arapça Ezan Okuyanlar Ağır Cezada Yargılandı”, <http://www.haksozhaber.net/64-sene-once-arapca-ezan-okuyanlar-agir-cezada-yargilandi-48831h.htm> (16.01.2015).



HASAN BASRİ ÇANTAY'IN “KUR'ÂN-I HAKÎM VE MEÂL-İ KERÎM” ADLI ESERİ VE BU ESERİN GÜNÜMÜZ MEÂL ÇALIŞMALARINA ETKİSİ

Mustafa KARA*

Öz

Bu makalede, “Hasan Basri Çantay’ın ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ Adlı Eseri ve Bu Eserin Günümüz Meâl Çalışmalarına Etkisi” konusu işlenmektedir. Konu şu alt başlıklarda ele alınmaktadır: *i.* Hasan Basri Çantay’ın hayatı ve eserleri. *ii.* Hasan Basri Çantay’ın ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ adlı eseri yazma gerekçesi. *iii.* Hasan Basri Çantay’a göre ideal bir meâlde bulunması gereken şartlar. *iv.* Hasan Basri Çantay’ın ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ adlı eserinin özellikleri. *v.* Hasan Basri Çantay’ın ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ adlı eserinin günümüz meâl çalışmalarına etkisi. Elde edilen bulgular “Sonuç” kısmında verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Tefsir, Tercüme, Hasan Basri Çantay, Açıklamalı Meâl Yöntemi.

HASAN BASRİ ÇANTAY’S WORK ENTITLED “KUR’ÂN-İ HAKÎM VE MEÂL-İ KERÎM” AND ITS EFFECT TO TODAY’S COMMENTARY WORKS

Abstract

In this article, Hasan Basri Çantay’s work entitled “Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm” and its effect to today’s commentary works will be reviewed. The topic is discussed in those subheadings: *i.* Hasan Basri Çantay’s life and his works. *ii.* The reason why Hasan Basri Çantay wrote the work entitled “Kur’ân-ı Hâkîm ve Meâl-i Kerîm. *iii.* Necessary conditions for an ideal commentary according to Hasan Basri Çantay. *iv.* The characteristics of Hasan Basri Çantay’s work entitled “Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm.” *v.* The effect of Hasan Basri Çantay’s work entitled “Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm” to today’s commentary works. Acquired findings are given in the result section.

Key Words: Quran, Tafsir, Translation, Hasan Basri Çantay, Annotated Translation Method.

1. GİRİŞ

Kur’ân, Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber (s)’e indirilen, daveti tüm insanlığı kapsayan, içerdiği evrensel ilkeleri içselleştirip hayata aktaran bilinçli bireylerden müteşekkil bir toplum tesis etmeyi amaçlayan, dolayısıyla muhatabı ve hedefi insan olan bir mesajdır.

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi DKAB, (mustafakara@omu.edu.tr).

Kur'ân'ın dili Arapçadır ve o, Arapça bilen-bilmeyen her insana rehberlik etmek üzere gönderilmiştir. Arapça bilmeyenler, Kur'ân'ı anlamak için kendi dillerindeki tercüme ve tefsir çalışmalarından faydalanmak zorundadırlar. Bu zorunluluk, daha ilk dönemlerde Kur'ân'ı başka dillere tercüme etme faaliyetlerine zemin hazırlamıştır. Nitekim sahabeden Selmâni Fârisî hemşerileri için Fâtihâ Sûresi'ni Farsça'ya çevirmiştir.¹

Kur'ân üzerine yapılan çalışmaların en zor olanı, onu başka bir dile çevirmektir. Bunun temel sebebi, metnin Allah kelâmı oluşudur. Bu durum, mütercim için özel bir sorumluluk alanı oluşturmaktadır.²

Tercüme, “bir sözün manasını başka bir dilde dengi bir tabirle ifade etmektir.”³ Ancak Kur'ân hiçbir dile hakkıyla tercüme edilemez.⁴ O, Arapça'nın tüm inceliklerini ve bütün edebî sanatlarını ihtiva eden bir kitaptır. Dolayısıyla onun tam anlamıyla başka bir dile çevrilmesi oldukça zordur; hatta imkansızdır. Çünkü anlam aktarıl- sa bile ayetlerin ahengi yansıtılamayacak ve kelimelerin anlam ilişkilerinden ibaret olan edebî sanatlar çeviride gösterilemeyecektir.⁵ Bu itibarla hiçbir Kur'ân tercümesi asıl metnin aynısı değildir,⁶ sadece mütercimin metinden anladıklarıdır. Bu özel durumu nedeniyle, Kur'ân'ı -biraz noksanıyla- ifade etmeye Kur'ân tercümesi denilmekten kaçınılmış, bunun yerine “ل و ل” kök harflerinden mimli masdar olan ve “bir şeyin koyulaşıp katı hale gelmesi, bir sözün manasının aynısıyla değil de biraz noksanıyla ifade edilmesi”⁷ anlamlarına gelen *meâl*⁸ kelimesi tercih edilmiştir.⁹

Türkiye'de 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Kur'ân meâlî ve tefsiri faaliyetleri başlamış ve cumhuriyetin ilanından sonra birkaç eser yayımlanmıştır. Bu eserlerden Muham-

¹ Ömer Dumlu ve Hüseyin Elmalı, Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meâl), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2001, s. XXIX (Önsöz).

² Mehtap Yıldırım, *Cumhuriyet Dönemi Meâl Çalışmalarındaki Değişim Süreci*, (Yayımlanmamış Tezsiz Yüksek Lisans Projesi), Kahramanmaraş 2009, s. III (Giriş).

³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1935, c. I, s. 9.

⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Milsan Basın Sanayi A.Ş., İstanbul 1985, s. 5; Yusuf Şevki Yavuz, “Elmalı Muhammed Hamdi”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1995, c. XI, s. 58.

⁵ Gülgün Yazıcı, “Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'ân Meâllerinde Türkçenin Serüveni”, *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu –Eleştiriler ve Öneriler-, 24-26 Nisan 2003 İzmir*, DİB Yay., Ankara 2007, c. II, s. 395. Gülgün Yazıcı'ya göre; “Kur'ân'ın başka bir dile çevirisi bir yana Arapça'ya bile çevirisi mümkün değildir. Kur'ân'ın kelimelerinin bire bir anlaşılması ve çevrilmesi mümkün olsaydı, Arapça'dan Arapça'ya ciltler dolusu bu kadar tefsir yazılmazdı.”

⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 220.

⁷ Ebu'l-Fadl Cemalüeddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisâni'l-'Arab*, Dar Sâder, Beyrut 2003, c. I, ss. 193-198.

⁸ Türkçe'deki *meâl* kelimesi, Arapça'daki *te'vil* kelimesinin yerine kullanılmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisâni'l-'Arab*, c. I, ss. 193-198; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 220; Celal Kırcı ve diğ., *İslami Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., Ankara 1997, s. 478.

⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 220; Celal Kırcı ve diğ., *İslami Kavramlar*, s. 478.

med Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı, Ömer Rıza Doğrul, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen gibi alimler tarafından hazırlananlar dikkat çekmektedir.

Bu çalışmalar arasında Hasan Basri Çantay'ın "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı çalışmasının özgünlük açısından -kanaatimizce- faklı bir yeri vardır. Bu kapsamda biz, "Hasan Basri Çantay'ın 'Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm' Adlı Eseri ve Bu Eserin Günümüz Meâl Çalışmalarına Etkisi" başlıklı makalemizde, öncelikle Hasan Basri Çantay'ın hayatı, çalışmaları ve "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı eseri üzerinde durmak, ardından da Hasan Basri Çantay'ın açıklamalı meâl yöntemi ve bu yöntemin günümüz meâl çalışmalarına etkisini tahlil etmek istiyoruz.

2. HASAN BASRİ ÇANTAY'IN HAYATI VE ESERLERİ

2.1. Hayatı

Hasan Basri Çantay, 18 Kasım 1887'de Balıkesir'de doğmuştur. Babası Balıkesir'in önde gelen tüccar ve alimlerinden Çantayoğlu Halil Cenâbî Efendi, annesi Sinanoğullarından Kepsutlu Hatice Hanım'dır. O, ailenin tek erkek evladıdır. İlk tahsilini İbtidâ-i Kebîr Mektebi'nde tamamlayan Çantay, Balıkesir İdâdîsi'ndeki eğitimini babasının ölümü üzerine yarıda bırakmak zorunda kalmıştır. Devrin âlimleri Müftü Osman Nuri Efendi ve Müstecâbîzâde Âdil Efendi'den Farsça, Râgîbzâde Ahmed Nâci'den Arapça, Mutasarrıf Mümtaz Bey'den hukuk, iktisat ve maliye okumuş; ayrıca edebiyat ve felsefe ile ilgilenmiştir. Nâfia (Bayındırlık) Dairesi'nde memurluk, Balıkesir Özel İdaresi'nde daimi encümen başkatipliği ve Dâru'l-Hılâfe Medresesi'nde öğretmenlik yapmıştır.¹⁰

Nasihat ve *Balıkesir* gazetelerinde yazılar yazmış, *Yıldırım*, *Karesi* ve *Ses* gazetelerini çıkarmıştır. I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Türk milletinin haklarını savunan yazıların yayın organı olan *Ses Gazetesi* kapatılıp sahibinin tutuklanması talimatının geldiği günlerde Hasan Basri Çantay, Balıkesir'i temsilen I. İzmir Kongresi'ne katılmak üzere şehirden ayrılmıştı. O, tutuklama emrini öğrenince Balıkesir'e dönmemiş; Burhaniye, Kepsut ve Dursunbey civarlarında kalmış ve bu yörelerde Milli mücadelenin başlaması ve halkın silahlanmasına önemli katkılar sağlamıştır. I. Büyük Millet Meclisi'nde bağımsız Balıkesir mebusu olarak görev yapmış, aynı mecliste Burdur mebusu olan Mehmet Âkif'le yakın arkadaşlık kurmuş ve ondan Arap edebiyatı okumuştur. Kurtuluş Savaşı'nı veren kadro içerisinde yer alan ve Kuvây-ı Milliye fikrinin doğmasında etkili olan Çantay,¹¹ Büyük Millet Meclisi'nin I. döneminin ardından edebiyat öğretmeni olarak Balıkesir'e geri dönmüş, şehit çocuklarının eğitimi için kurulan yetiştirme yurdunun müdürlüğünü üstlenmiş ve

¹⁰ Mücteba Uğur, "Ölümünün 10. Yılı Münasebetiyle Hasan Basri Çantay", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. XIII, sy. 6, s. 376; Emin Işık, "Çantay, Hasan Basri", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1993, c. VIII, s. 218.

¹¹ Özer Çetin, "Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği", *Dicle ÜFD*, Diyarbakır 2010, c. XII, sy. 2, s. 5.

1928’de emekliye ayrılmıştır. Bir süre ziraat ve ticaretle meşgul olmuştur.¹²

1950’den itibaren Türkiye’de başlayan demokratikleşme hareketiyle birlikte Hasan Basri Çantay, İslâm dininin öğrenilmesi, öğretilmesi, yaşanması ve yayınlarla desteklenmesi çalışmalarına katılmıştır. Onun bu çalışmalara katkısı, eser telif etmek, yol göstermek ve uyarılarda bulunmak şeklinde olmuştur. Eserlerinde daha çok dinî, tasavvufî ve edebî konuları işleyen Çantay, zengin ilmî ve fikrî birikimi, siyasi tecrübesi ve güvenilir kişiliğiyle topluma rehberlik etmiştir. 3 Aralık 1964’te İstanbul’da vefat eden Hasan Basri Çantay, çok değer verdiği kıymetli dostu Mehmet Âkif’in yakınında toprağa verilmesi istikametindeki vasiyeti üzerine Edirnekapı Şehitliği’ne defnedilmiştir.¹³

Hasan Basri Çantay’ın yaşadığı sıradışı hayatı dikkate aldığımızda, şu çıkarımlarda bulunmak mümkündür:

- Eğitim ve öğretim süreklilik arz etmesine rağmen, başarıda ideal bir seviye için hem başlangıç yaşı hem de kimlerle başladığı çok önemlidir.
- Hayatta başarılı ve topluma faydalı bir insan olmak için sadece bir dalda değil, farklı disiplinlerde de kendini yetiştirmek ve donanımlı olmak gerekir.
- Duyarlı insan, doğruluğuna inandığı davasında sonuna kadar mücadele eden insandır.
- Hayat tekdüze değildir; inişli ve çıkışlıdır.
- Dostluk çok önemli bir değerdir.
- İnsanın aslı topraktır ve toprak bereket kaynağıdır. Toplumsal statü ne olursa olsun, sağlıklı bir hayat için toprakla temas önemlidir.
- Duyarlı mü’min, rızkını helal yoldan kazanma erdemine sahiptir.¹⁴
- Sorumlu insan, birey ve topluma faydalı olan, sosyal problemlere çözüm üretebilen, insanlara yol gösterip rehberlik eden aktif insandır.
- Toplumdaki her bir yetim ve öksüz, o toplumu oluşturan bireylerin tamamının yetimi ve öksüzüdür. Dolayısıyla onlara sahip çıkmak, toplumun tüm fertlerinin görevidir.

Hasan Basri Çantay, bütün bu güncel çıkarımların neşet ettiği muhteşem bir ömür sürmüş ve ardında sonraki nesiller için ideal bir kimlik ve kişilik modeli bırakmıştır.

¹² Uğur, “Ölümünün 10. Yılı Münasebetiyle Hasan Basri Çantay”, s. 376; Işık, “Çantay, Hasan Basri”, s. 218.

¹³ Uğur, “Ölümünün 10. Yılı Münasebetiyle Hasan Basri Çantay”, s. 376; Işık, “Çantay, Hasan Basri”, s. 218.

¹⁴ Bakara 2/172; Nahl 16/114 ve diğ.

2.2. Eserleri

77 yıllık ömrünü dolu dolu geçiren Hasan Basri Çantay, farklı alanlardaki çalışmalarından oluşan bereketli bir külliyatı sonraki nesillere emanet etmiştir. Onun eserlerinin önemli bir kısmı kendisi tarafından yayımlanmış, bir kısmı ölümünden sonra neşredilmiş, bir kısmı ise hiç yayımlanmamıştır. Bu çerçevede Çantay'ın yayımlanmış ve yayımlanmamış eserlerini kısaca şu şekilde takdim etmek mümkündür.

2.2.1. Yayımlanmış Eserleri

- a. Mektepli Yavrularıma (Balıkesir 1922)
- b. Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl (Ankara 1922)
- c. Ülkü Edebiyatı (Balıkesir 1939)
- d. Zeka Demetleri (Balıkesir 1939)
- e. Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (İstanbul 1953)
- f. Fıkıh-ı Ekber (İstanbul 1954)
- g. Kırk Hadis ve Meâllari (İstanbul 1956)
- h. Kara Günler ve İbret Levhaları (İstanbul 1964)
- ı. Babamın Şiirleri, nşr. Mürşit Çantay, (İstanbul 1964)
- j. Âkifnâme, nşr. Mürşit Çantay, (İstanbul 1966)
- k. Makale, "es-Sekâfetü'l-İslâmiyye f'l-Menâtıkı't-Türkiyye" (*Islam the Straight Path*, New York 1958; *İslâm es-Srâtü'l-Müstakîm*, Bağdat 1963)

2.2.1. Yayımlanmamış Eserleri

- a. Türk Savları
- b. İslâm'da Cihâd ve İdman
- c. Dîvânü Lügati't-Türk Tercümesi (Tamamlanmamış)
- d. Kalendarnâme (Denemeler)
- e. İstimlâk Kanunları ve Şerhleri
- f. Ticarî İkrâr
- g. Şifâ-i Şerîf Tercümesi¹⁵

Hasan Basri Çantay, -her ne kadar daha sonra yayımlanmış olsa da-, "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı eserini kaleme almadan önce hem hadis, fıkıh gibi

¹⁵ Hasan Basri Çantay'ın eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Uğur, "Ölümünün 10. Yılı Münasebetiyle Hasan Basri Çantay", ss. 376-377; Işık, "Çantay, Hasan Basri", s. 219; İsmail Hakkı Mercan ve İlker Er, "XX. Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi", *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul 2010, ss. 66-71.

değişik alanlarda Arapça'dan Türkçe'ye çeviriler yapmış,¹⁶ hem de Türkçe'den Arapça'ya bir sözlük olan *Divânü Lügati't-Türk* gibi Türk dilinin en önemli kaynaklarından birinin çevirisi üzerinde yoğun bir şekilde çalışmıştır.¹⁷ Bu tecrübe ona, Kur'ân'ın orijinal dili olan Arapça'yı detaylı bir biçimde öğrenme konusunda önemli katkılar sağlamıştır.

3. HASAN BASRİ ÇANTAY'IN “KUR'ÂN-I HAKÎM VE MEÂL-İ KERÎM” ADLI ESERİ YAZMA GEREKÇESİ

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde Hasan Basri Çantay'dan önce Şeyh Muhsin-i Fânî mahlaslı Hüseyin Kazım Kadri, İzmirli İsmail Hakkı, Konyalı Mehmed Vehbi, Muhammed Hamdi Yazır¹⁸ gibi alimlerin Kur'ân çevirileri varken¹⁹ Çantay, neden böyle bir eseri kaleme alma ihtiyacı duymuştur? Bu sorunun cevabını bilmek, onun “Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm” adlı eserinde başvurduğu “açıklamalı meâl” yöntemini doğru biçimde tahlil etmek ve sağlıklı sonuçlara ulaşmak için son derece önemlidir. O, bu soruyu söz konusu eserinin *Önsöz* kısmında şu şekilde yanıtlamaktadır:

Gördüm ki Tıbyan gibi, Mevakib tercümesi gibi eski Türkçe eserler hem bu günün dilinden ve tercüme tekniğinden uzak, hem de onlarda asılsız ve faydasız katmalar kucak kucaktır. Bu günün nesli bunu anlamaz, anlayanlar bulunsa bile onlar zamanımızın ruhi ve hakiki ihtiyaçlarını doyurmaya asla yaramaz. Son yılların imzalı imzasız Kur'ân tercümeleri (!)ne gelince, bunlar da ya hak dinimizin temellerine bomba yerleştirmekten zevk alan kindar müsteşriklerin şeytanî tercümelerinin ve anlaşmalı meslek ve mektebini, ya da dünyanın herhangi bir bucağındaki bazı zümrelerin bize ve gerçeğe uymayan batıl ve menfi mezhebini dile getiren propaganda eserleridir. Onları ilmin ve hakikatın sınırları dışında tanımlasak elhak yeridir. Onların vatanda ulu orta yayılması, mü'minlerin uyanışına vesile olmuştur... Elde halkın da münevverlerin de hep birden aradığı faydayı temin edecek açıklamalı meâl-i kerim yoktur. Mevcutların da ya hem dili ve şivesi pürüzlü, hem gidişi münafık, ikiyüzlü; ya görünüşte dili oldukça akıcı, fikri ve mezhebi sapık, ya dil yanı şöyle böyle usta malı, tetkik ve teknik tarafı hatalı; ya dili çok zayıf, ilmi ve görünüşü

¹⁶ Sadık Erenbaş, *Hasan Basri Çantay'ın Tefsir İlmindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karadeniz Teknik Univ. SBE, Trabzon 2006, s. 48.

¹⁷ Yazıcı, “Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'ân Meâllerinde Türkçenin Serüveni”, s. 385.

¹⁸ Çantay, Yazır'ın “Hak Dini Kur'ân Dili” adlı eseri hariç, bu müelliflerin eserlerine farklı boyutlarda eleştiriler getirmektedir. Yazır'ın eserini genel olarak övmekle birlikte, bu çalışmanın ancak ilim ehli tarafından anlaşılabileceğini, eserin meâl formunun tefsir formu kadar akıcı ve kuvvetli olmadığını beyan etmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, ss. 6-7; Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, s. 58.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Kur'ân Nedir?*, DİB Yay., Ankara 1967, ss. 90-93; Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Yeni Zamanlar Dağıtım, İstanbul 1996, ss. 99-122; Ali Akpınar, “Çok Yönlü Bir Kişilik Olarak Ömer Rıza Doğrul (1893-1952)”, *I. Burdur Sempozyumu*, Fakülte Kitabevi Yay., Burdur 2007, s. 440.

bugünün ihtiyacına göre pek hafif yahut dili düzgün, ilmi seviyelerden cidden üstündür. Gerek bu noktaları, gerek son zamanlarda Kitab-ı Mukaddes şirketlerinin bütün köylerimize varıncaya kadar Türkçe İncilleri ve benzerlerini yaymak suretiyle hızlandırdıkları faaliyetleri göz önüne alarak halkın zevk ve istifade ile yorulmadan ve usanmadan okuyabileceği bir açıklamalı meâl-i kerimin varlığına kesinlikle ihtiyaç olduğunu takdir ve teslim etmemek mümkün değildir.²⁰

Yapılan alıntıda da anlaşılacağı üzere Çantay, "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı eserini, anadili Türkçe olan Müslümanların Kur'ân çevirisini okuduğunda ilâhî mesajı anlama ve İslâm'ı gerçek kaynağından öğrenme ihtiyacını -olabildiğince- gidermesini sağlamak amacıyla kaleme almıştır. Özellikle 1928'deki harf inkılabı ve 1932'de başlayan Türkçe ezan uygulamasından sonra baş gösteren "Türkçe Kur'ân" tartışmalarına karşı Hasan Basri Çantay, ilmî gerçeklerden hareketle katı bir savunma yapmış, Kur'ân üzerinde siyasî tartışma yapılmasına karşı çıkmış, namazın Kur'ân diliyle (Arapça) kılınmasının zorunlu olduğunu, vaaz ve nasihatın ise Türkçe yapılabileceğini savunmuştur.²¹ Bu duyarlılık, hiçbir Kur'ân çevirisinin Kur'ân olarak değerlendirilemeyeceğine ve onun eşsiz edebî özelliklerini yansıtmayacağına inancın tezahürü olan kıymetli bir anlayışın göstergesi olsa gerektir.

4. HASAN BASRİ ÇANTAY'A GÖRE İDEAL BİR MEÂLDE BULUNMASI GEREKEN ŞARTLAR

Çantay, "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı eseri kaleme alma gerekçesinde dile getirdiği problemlere çözüm üretecek bir eserde bulunması gereken şartları şu şekilde sıralamaktadır:²²

- Güncel dil ile yazılmış olmalı.
- Metin dışında yapılan açıklamalarda "hadîs" diye uydurulmuş sözlere veya hurafelere yer verilmemeli.
- Muteber tefsir kaynaklarından yararlanılmalı.
- Lafzın muhtemel anlamlarından kabule şayan olan metne alınmalı, diğerleri açıklama kısmında verilmeli.
- Meâller, tıpatıp tercemeye yakın olmalı.
- Mütercim, karşılığı Kur'ân metninde bulunmayan kelimeleri meâllere yazma hususunda Yüce Allah'tan korkmalı.

²⁰ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, ss. 6-8.

²¹ Muhammet Gündoğdu, *Hasan Basri Çantay'da Din ve Toplum*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya 2009, ss. 67-74.

²² Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, ss. 8-9.

- Kelimelere sığılarına uygun anlam verilmeli.
- Metinde bulunmayan ancak mecburi olan çok kısa açıklamalar parantez içinde verilmeli.
- Mütercim, Arap dil ve edebiyatının derinliklerine hakim olmalı.
- Hz. Peygamber (s)’in sahih hadislerinden yararlanılmalı.
- Mütercim, Kur’ân’ın bütün kelime ve terkiplerinin Türkçe’de mümkün olan tam karşılıklarını bulmak için azim ve sabırla çalışmalı. Bu prensip, Arapça ile Türkçe arasındaki “eşdeğerlilik” sorununu minimize etme adına son derece önemlidir.²³
- Mütercim, Yüce Allah’ın kelamıyla bilimsel teorileri birbirine karıştırmamalı, meâlleri okuyan her meslek erbabı kendi uzmanlık alanıyla ilgili payına düşen görev ve sorumluluğu rahatlıkla anlayabilmeli.
- Meâllerin orijinal metinlerini bilmek ve bunları karşılaştırmak isteyen tetkik erbabına kolaylık olmak üzere âyetlerin sıra numaralarına dikkat edilmeli.

Çantay, kendisine yöneltilen: “*Bu saydığımız bütün şartlara siz açıklamalı meâl-i keriminizde dikkat ve riayet edebildiniz mi?*” sorusuna: “*Evet, imkanım nispetinde. Bu uğurda uzun yıllarımı vakfettim, göz nuru dökerek titiz, yorulmaz ve usanmaz bir çaba ve özen sarfettim. Bununla beraber açıklamalı meâllerin Kur’ân’ı anlamlandırmaya yüzde yüz muvaffak olduğumu iddia edemem. Haddimi bilirim, onu çiğneyip öteye gidemem. Ancak çalışmamın, kendinden evvelkilere nispetle adeta derli toplu ve yepyeni bir eser olduğuna, bundan sonra yazılacaklara da bir çığır açacağına, bir örnek ve rehberlik teşkil edeceğine inanıyorum*”²⁴ cevabını vermektedir.

Çantay, bu yanıtı verirken, bir insan tarafından yazılan her eserin elbette hatalar içerebileceğine, hataların üzerinin örtülmesinin değil, aksine insanca ve iyi niyetle düzeltilmesinin eseri olgunlaştıracağına inancını samimiyetle ifade etmektedir. Hatta o, kendisinden sonra da eserinin olgunlaştırılıp neşredilmesini vasiyet etmektedir. Yine o, meâllerin hangi olgunluk seviyesine ulaşırsa ulaşsın, Yüce Allah’ın kelamının hakkını tam olarak verebilmenin imkansızlığını beyan etmektedir.²⁵ Bu durum, bir insanın iç içe olduğu “beşer” özelliğine dair farkındalığın ideal seviyesi olsa gerektir.

Öte yandan Kur’ân’ı başka bir dile çevirmek isteyen mütercimler, harfî tercemenin

²³ Hasan Yılmaz, “Elmalı ve Çantay’ın Mukaddimleri Özelinde ‘Çeviri Olgusu’ ve Kur’ân Meâllerine Dair”, *Atatürk ÜİFD*, Erzurum 2008, sy. 30, s. 107.

²⁴ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, s. 9.

²⁵ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, s. 9.

imkânsızlığı nedeniyle,²⁶ ya parantez içi açıklama yapmayı ya da tefsîrî tercemeyi tercih etmişlerdir. Bu kapsamda Hasan Basri Çantay, "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı eserinde tercihinin parantez içi açıklamadan yana kullanmıştır. Hasan Basri Çantay'ın "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı eserindeki çeviri metoduna dair bu tercihinin karşı bazı eleştiriler de yapılmıştır. Özellikle Kur'ân metninde bulunan edat, zarf ve harflerin karşılığı olan kelime ya da cümleciklerin parantez içerisinde verilmesi, bazı tefsîr nevinden bilgilerin yine parantez içerisinde aktarılması, Çantay'ın çeviride önemseydiği bir prensip olan "Meâller, tıpatıp tercemeye yakın olmalı" anlayışıyla çelişki olarak algılanmaktadır.²⁷ Aslında bu eleştiriler, insan ürünü olan her çalışmanın mutlaka düzeltilip olgunlaştırılmaya muhtaç olduğu gerçeğini dikkatlere sunmaktadır.

5. HASAN BASRİ ÇANTAY'IN "KUR'ÂN-I HAKÎM VE MEÂL-İ KERÎM" ADLI ESERİNİN ÖZELLİKLERİ

Hasan Basri Çantay'ın bir din âlimi olarak tanınmasını sağlayan eseri, ilk kez 1953'te İstanbul'da üç cilt halinde yayımlanan ve daha sonra pek çok baskısı yapılan "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı eseridir.

Bu eser, daha önceki çalışmalara bakıldığında, kendine has bazı özellikler ihtiva etmektedir. Bu özellikleri şu şekilde sıralamak mümkündür:²⁸

- Eser, ilk defa üç cilt olarak yayımlanmıştır. I. ciltte, Fâtihâ-İbrâhîm arası sûreler; II. ciltte, Hıcr-Şûrâ arası sûreler; III. ciltte ise Zuhuruf-Nâs arası sûreler yer almaktadır.
- Eserin *Önsöz* kısmında, Kur'ân meâli yazmanın güçlüklerine ve ideal bir meâlde bulunması gereken niteliklere dair açıklamalar vardır.
- Eserde sûreler, klasik Kur'ân sayfası düzenindeki gibi sağdan sola değil, soldan sağa doğru sıralanmaktadır.
- Eser, kaleme alındığı dönemim Türkçe'sini yalın bir şekilde yansıtmaktadır.
- Eserde genellikle iki Kur'ân sayfası yan yana konulmuş, altlarına ve karşı sayfaya, âyetlerin anlamları ve dipnottaki açıklamalar yazılmıştır.
- Eserin her sayfasında parantez içi açıklama ve dipnotlar göze çarpmaktadır. Bu açıklamalar, bazen kısa, bazen da oldukça uzundur. Bu yönüyle eser, hem açıklamalı bir meâl hem de özlü bir tefsîr görüntüsü vermektedir.

²⁶ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 217.

²⁷ Yazıcı, "Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'ân Meâllerinde Türkçenin Serüveni", ss. 386-387.

²⁸ Işık, "Çantay, Hasan Basri", s. 219.

- Eserde ara ara kıraat farklılıkları da dikkate alınmıştır.²⁹
 - Müellifin yararlandığı temel klasik tefsir kaynakları Zemahşerî, Râzî, Beydâvî, Celaleyn, Neseî ve Hâzin tefsirleridir.³⁰
 - Eserde güvenilir hadis kaynaklarından ve Arapça lügatlerden istifade edilmiştir.
 - Âyetler anlamlandırılırken tercih edilen manaların kaynakları verilmiş, farklı anlayışlara dayanan anlamlar kaydedilmiştir. Bu özelliğiyle eser, bilimsel bir değer de ifade etmektedir.
 - Eserin *Önsöz* kısmından önce Prof. Kamil Miras tarafından kaleme alınan bir *Takrîz* metnine (övgü içerikli tanıtma yazısına), III. cildinin hemen başında ise yine aynı âlim tarafından yazılan bir *lütufnâme* yer almaktadır.
 - Mütercim, Kur'ân âyetleri hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyenlere *Yazar'ın Hak Dini Kur'ân Dili* adlı eserini tavsiye etmiştir.
 - Bu eser, harfî tercemeyi yakalamayı esas alan bir meâldir.³¹ Karşılığı Kur'ân metninde bulunmayan kelimeler, meâlî güzelleştirmek amacıyla da olsa esere alınmamış, kelimelere sıygalarına uygun anlam verilmeye özen gösterilmiştir.
- I. cildin sonuna üç cildin konularını içeren bir fihrist eklenmiştir.
- Eser, açıklamalı bir Kur'ân meâlidir.

Hasan Basri Çantay'ın “Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm” adlı eserinin özelliklerini dikkate aldığımızda şunları söylemek mümkündür:

- Bu eser, yalın bir dil ile kaleme alınmıştır.
- Parantez içi açıklama ve dipnotlara yer verilmesi, Kur'ân'ın başka bir dile “harfî tercüme” yöntemiyle aktarılamayacağını göstermektedir.
- Dillerin kendilerine özgü farklılıkları nedeniyle mütercim, parantez içi açıklamalarda bulunarak, hedef kitlenin asıl metindeki mesajı daha kolay anlamasına katkı sağlamak zorundadır.
- Bilimsel ahlâk, bilim insanının kendisine ait olmayan, fakat eserlerinde yer verdiği bilgilerin kaynağını göstermeyi ve bilginin sahibine teşekkür etmeyi zorunlu kılmaktadır.

²⁹ Murat Okuyar, *Kıraatlar Açısından Elmalılı ve Çantay Meallerinin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniv. SBE, Erzurum 2012, ss. 93-94.

³⁰ Abdullah Yılmaz, *Hasan Basri Çantay ve Meâl-i Kerîm'deki Tefsir Kısımlarının Analizi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniv. SBE, Sakarya 2007, ss. 33-36.

³¹ İbrahim H. Karşlı, “Hasan Basri Çantay'ın Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm'deki Tercüme Metodu”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl. 6, sy. 13 (Güz 2002), ss. 155-156.

- Bir eserde, *İçindekiler* ve *İndeks/Dizin* kısımlarının bulunması, okuyucuya içeriğe daha kısa sürede ulaşma imkanı sağlamaktadır.

6. HASAN BASRİ ÇANTAY'IN "KUR'ÂN-I HAKÎM VE MEÂL-İ KERÎM" ADLI ESERİNİN GÜNÜMÜZ MEÂL ÇALIŞMALARINA ETKİSİ

Hasan Basri Çantay'ın "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı eseri, kendisinden önce kaleme alınan meâller ile sonrakiler arasında belirgin bir çizgi oluşturmuş, farklı bir yöntem ortaya koymuş ve adeta bu sahaya yeni bir anlayış kazandırmıştır. Söz konusu farklılığı ortaya koyabilme adına, Çantay'ın meâlinin yayınlandığı yıl olan 1953 öncesi ve sonrası yazılan meâllerden bazılarını ve kısaca özelliklerini burada zikretmek istiyoruz.³²

- 1953 öncesi kaleme alınan bazı meâller:

- İzmirli İsmail Hakkı, *Meânî-i Kur'ân*, İbrahim Hakkı Yay., İstanbul 1927.³³

Meâl formuyla ilk Türkçe Kur'ân tercümesi olan bu eser, iki ciltten oluşmaktadır. Eser, sayfa başında verilen âyet ve meâlleri ve sayfanın alt kısmındaki açıklamaları nedeniyle hem meâl hem de tefsir görüntüsü vermektedir. Müellifin ifadesine göre ise eser, bir tercüme değil, açıklamalı bir meâldir.³⁴ Eserde, sebep-i nüzûle ilişkin bilgiler mevcuttur. Meâlde, birden fazla anlama gelebilecek âyetlerin anlamlarından bir tanesi tercih edilmiş, diğerleri dipnotta verilmiştir.

- Ömer Rıza Doğrul,³⁵ *Tanrı Buyruğu*, Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi Yay., yy. 1934.³⁶

Bu eser, Türkçe'yi güzel kullanma, âyetleri bütüncül bir yaklaşımla ele alma, sûre girişlerinde ve gerekli görülen yerlerde sistematik bir biçimde tarihî bilgi aktarma, kavram bilgisi verme, tartışmalı konulara akılcı bir yaklaşımla açıklık getirme, Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı alıntılarla Kur'ân bilgilerinin karşılaştırma, müsteşriklerin İslâm aleyhindeki yanlış ve hatalı açıklamalarına cevaplar verme gibi özelliklere

³² Cumhuriyet dönemindeki meâl çalışmaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yunus Özdamar, *Hasan Basri Çantay'ın 'Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm' Adlı Meâlî ile 'Kur'an Yolu' Tefsirinde Sosyal Meselelere Yaklaşımlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniv. SBE, Ankara 2006, ss. 16-20.

³³ Ali Duman, "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh", *Bilimname*, c. XIV, yıl. 2008/1, s. 62; Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2001, c. XXIII, s. 532.

³⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Meânî-i Kur'ân*, İbrahim Hakkı Yay., İstanbul 1927, c. I, ss. 4-5.

³⁵ Ömer Rıza Doğrul, Mehmed Âkif Ersoy'un damadıdır. (Akpınar, "Çok Yönlü Bir Kişilik Olarak Ömer Rıza Doğrul (1893-1952)", s. 440.

³⁶ Bu eser 1943, 1947, 1955 ve 1980 yıllarında tekrar yayımlanmıştır.

sahip bir çalışmadır.³⁷

- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, DİB Yay., İstanbul 1935.

Elmalılı'nın bu eseri, bir Kur'an meâlinden çok daha fazlası olan bir Kur'an tefsiridir. Cumhuriyet döneminde kaleme alınması hasebiyle Kur'an meâli çalışmaları arasında zikredilmesine rağmen, onu ayrı bir kategori olan Cumhuriyet dönemi tefsir faaliyetleri arasında değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.³⁸

Hasan Basri Çantay öncesi meâl çalışmaları ile Çantay'ın "Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı eserini karşılaştırdığımızda, şu tespiti yapmak mümkündür: Çantay da eserinde kendisinden önceki çalışmalar gibi, Kur'an metninde olmayıp meâlde yer alması zorunlu kelime veya cümlecikleri parantez içinde zikretmiş ve gerekli hallerde dipnotta açıklama yapmıştır. Buna mukabil onun eserini diğerlerinden farklı kılan temel nitelikler, harfî tercemeyi yakalamaya çalışması (tam yakalaması imkânsızdır), kaleme alındığı dönemdeki Türkçe'yi tüm yalınlığıyla yansıtması ve dayandığı kaynakları dipnotta zikrederek bilimsel bir değer ortaya koymasındadır.

• 1953 sonrası yazılan bazı meâller:

- Abdulkaki Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*, 1955.

Eserin en belirgin özellikleri, dipnotta açıklamalara yer vermesi ve dayandığı kaynakları belirtmesidir.

- Yaşar Kutluay ve Hüseyin Atay, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, DİB Yay., Ankara 1961.

Eser ilk baskısında üç cilt halindedir. 1973'te Hüseyin Atay ve Mehmet Hatipoğlu tarafından yayına hazırlanan yeni baskısında ise tek cilttir. Eserde, metin içerisinde âyetten olmayan bazı açıklamalar yapılmış, ancak parantez kullanılmamıştır.

- Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuk Yay., İstanbul 1975.

İlk baskısı 1975 yılında metinsiz olarak yapılan bu eser, sonraki baskılarında metinle birlikte yayımlanmıştır. Eserin "Kur'an-ı Kerîm" adını taşıyan *Mukaddime* kısmında Kur'an tarihi hakkında detaylı sayılabilecek bilgiler verilmektedir. *Mukaddime*den sonra ise *İndeks* yer almaktadır. Eserin metin kısmında yer yer parantez içi açıklama yapılmakta, dipnotta bazı bilgiler sunulmaktadır.

- Hasan Tahsin Feyizli, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Server İletişim, İstanbul 1989.

Eserde sağ sayfada Kur'an'ın Arapça metni, sol sayfada ise meâl ve dipnotlar yer al-

³⁷ Akpınar, "Çok Yönlü Bir Kişilik Olarak Ömer Rıza Doğrul (1893-1952)", s. 442.

³⁸ Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", ss. 57-62.

maktadır. Faydalanılan kaynaklar dipnotta belirtilmektedir. Parantez içi kullanımın yaygın olduğu bu eser, metin ve meâl kısmı itibariyle 604 yapraktır. Eserde Önsöz, Kur'ân-ı Kerîm Bilgisi, İndeks ve Kaynakça'dan oluşan 71 sayfalık ilave bilgi mevcuttur. Eser adeta özlü bir *meâl-tefsir* görünümündedir.

- Mehmet Çakır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçesi*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2003.

Parantez içinde veya dipnotta herhangi bir açıklamanın yer almadığı bu eser, anlam ve yorum merkezli bir Kur'ân çevirisidir.

- Hüseyin Elmalı ve Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*, 2. Baskı, Ensar Neşr., İstanbul 2006.

Sûrelerin soldan sağa sıralandığı bu eserde detaylı bir *İndeks* yer almaktadır. Parantez içi açıklamalar mevcut olup dipnot kullanılmamıştır.

- Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.

Sûrelerin soldan sağa sıralandığı ve detaylı bir *Giriş*in yer aldığı bu eserde hem parantez içinde hem de dipnotta açıklamalara yer verilmiştir.

- Hüseyin Peker, *Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli*, Ceylan Ofset, Samsun 2009.

Eserin metin kısmında parantez hiç kullanılmamış, gerekli görülen açıklamalar dipnotta yapılmıştır.

- Yusuf Işıcık, *Kur'an Meâli*, 2. Baskı, Konya İlahiyat Derneği Yay., Konya 2010.

Kur'ân'ın Arapça metninin yer almadığı ve sûrelerin soldan sağa sıralandığı bu eserde, parantez içi açıklamalar yer almakta, dipnot bulunmamaktadır.

- Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, DİB Yay., Ankara 2011.

Eserde hem metinde (parantez içi) hem de dipnotta açıklama yöntemi kullanılmıştır.

- Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an (Gerekçeli Meâl-Tefsir)*, Düşün Yay., İstanbul 2011.

Eser, "Meale Giriş" adını taşıyan bir *Söz Başı* ile başlamakta ve *Mealde Takip Edilen Usul* kısmı ile devam etmektedir. Eserde sûreler, klasik Kur'ân tertibinde (sağdan sola) değil, soldan sağa doğru sıralanmaktadır. Son bölümünde *Kaynakça* ve *Dişin* yer alan eser, toplam 1361 sayfadan oluşmaktadır. Eserin metin kısmında yer yer parantez içi bilgiler bulunmakta, dipnotta ise adeta bir tefsir görüntüsü verecek yoğunlukta açıklamalar yapılmaktadır. Zaten eserin adı, dipnottaki bu bilgilerin ne denli detay içereceğini haber verir mahiyettedir.

- Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, 1. Baskı,

Otto Yay., Ankara 2008; 2. Baskı, Düşün Yay., İstanbul 2012.

Girişte geniş bir *Sunuş*la başlayan bu eserin 1. baskısında parantez içi açıklamalara yer verilmiş, dipnot kullanılmamıştır. Eserde sûreler soldan sağa doğru sıralanmaktadır. 2. baskıda ise, hem parantez içi hem de dipnotta açıklamalar söz konusudur. Bu baskıda âyetler mütedâvil Kur'ân sayfalarına göre planlanmadığından, eserin toplam sayfa sayısı 873'tür. Kur'ân'daki dizilişlerine göre sayfa başlarını belirtmek için sayfa numarasının üzerine kısa bir çizgi çizilmiştir. 2. baskı kısmen meâl-tefsîr görünümündedir. Her iki baskıda da eserin öne çıkan niteliği, yorum merkezli bir çeviri olmasıdır.

Çantay sonrası Kur'ân çevirilerinde genel olarak şu özellikler dikkat çekmektedir:

- Bu eserlerde “açıklamalı meâl” prensibi hakimdir.
- Âyet meâlleri içerisinde metinden olmayan kelime ve cümlecikleri ifade etmek üzere parantez kullanımı yaygındır.
- Parantez içi açıklamaların yer almadığı eserler, anlam ve yorum merkezli Kur'ân çevirileridir.
- Dipnotlarda açıklamalar söz konusudur.
- Genellikle *harfî terceme* esas alınmıştır.³⁹ Özellikle parantez içi açıklamanın yaygın olduğu eserlerde –olabildiğince- harfî tercemeyi yakalama prensibi daha belirgindir.⁴⁰ Ancak parantez kullanım mecburiyeti, harfî tercemenin imkânsızlığını ortaya koymaktadır.
- Dipnotta açıklamalara yer veren eserler ise, tefsîrî tercemeyi esas almaktadır.
- Çantay'ın, adına *İzâhlı (Açıklamalı) Meâl* dediği Kur'ân çeviri faaliyetleri, kendisinden sonra *Kur'ân Meâli*, *Türkçe Kur'ân Meâli*, *Açıklamalı Kur'ân Meâli* gibi isimlerle devam ettirilmiş; özellikle dipnottaki açıklamaların yoğunluğuna göre bu kapsamdaki eserler, açıklamalı meâlden *meâl-tefsîr* istikametine doğru evrilmiştir. Buna Hasan Tahsin Feyizli, Mustafa İslâmoğlu ve Mustafa Öztürk'ün eserleri örnek verilebilir.

Hasan Basri Çantay sonrası meâl çalışmaları ile Çantay'ın “Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm” adlı eserini karşılaştırdığımızda ise şunları söylemek mümkündür:

Çantay sonrası yazılan meâller ile Çantay'ın eseri arasında biri benzeşen diğeri de farklılaşan iki yönlü bir ilişki söz konusudur. Benzeşen yön şudur: Özellikle parantez kullanımının yaygın olduğu eserler, harfî tercemeyi yakalamaya çalışmaları

³⁹ Peker'in eseri, *tefsîrî terceme* mahiyetindedir. Bkz. Hüseyin Peker, *Son İlahî Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâlî*, Ceylan Ofset, Samsun 2009.

⁴⁰ Özdamar, *Hasan Basri Çantay'ın 'Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm' Adlı Meâlî ile 'Kur'an Yolu' Tefsirinde Sosyal Meselelere Yaklaşımlar*, s. 28.

nedeniyle Çantay'ın yöntemiyle benzeşmektedir. Farklılaşan yön ise şöyle ifade edilebilir: Anlam-yorum merkezli terceme metodunu benimseyen müellifler, parantez içi açıklamayı göz ardı edip, -şayet ihtiyaç varsa- dipnotta bazı izahlar yapmaya yönelmekte, hatta klasik kaynaklardan istifade ederek mukayeseli yorumlar bile yapmaktadırlar. Bu durum, eserlere bilimsel bir nitelik de katmaktadır. Ancak Çantay'ın her iki modelin de ilham kaynağı olduğu açıktır. Zira o söz konusu eserinde, harfî tercemeyi yakalama çabasının yanı sıra, dipnotta tefsir sayılabilecek bazı açıklamalar yapmakta ve dayandığı kaynakları zikretmektedir. Bütün bunlar, Hasan Basri Çantay'dan sonra meâl yazan müelliflerin, kendisinden yararlandıklarını ve birçok şeyi aslında onun bu yöntemi üzerine bina ettiklerini göstermektedir.

7. SONUÇ

“Hasan Basri Çantay'ın ‘Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ Adlı Eseri ve Bu Eserin Günümüz Meâl Çalışmalarına Etkisi” isimli bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Balıkesir’li Hasan Basri Çantay, Cumhuriyet döneminde hem çok yönlü kişiliği hem de toplumun ihtiyaç duyduğu konulardaki çalışmalarıyla kitleleri etkileyen, toplumsal kimliğin oluşmasında önemli rol oynayan ve insanlara rehberlik eden mümtaz bir şahsiyettir.

- Çantay'ın farklı konularda kaleme alınmış pek çok eseri söz konusudur; ancak onun bir din âlimi olarak tanınmasını sağlayan eseri, “Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm” adlı eseridir. Kendine özgü nitelikleriyle bu eser, kendisinden sonraki mütercim, müfessir ve araştırmacılar için ilham kaynağı olmuştur. Kur'ân'ı Türkçe'ye çevirmek isteyen herkesin başvurma ihtiyacı duyduğu bu eser, alanında henüz aşılabilmiş değildir. Her ne kadar bu eser metod olarak harfî tercemeyi esas alsada söz konusu metodun imkânsızlığı nedeniyle parantez içi açıklamaya yer verme ihtiyacı kaçınılmaz olmuştur.

- Hasan Basri Çantay'ın “Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm” adlı eserini kaleme almasının, daha önce yazılan eserlerin güncel dili yansıtmamaları, Kur'ân'ın üslup özellikleri açısından yetersiz olmaları, günün ihtiyacına cevap verememeleri, bazı tercümeleme müsteşrikler ve din düşmanları tarafından yapılmış olması, taraflı mezhep mensuplarının kendi mezheplerinin görüşlerini haklı çıkarmak amacıyla Kur'ân'ı tercüme edip propaganda faaliyetlerinde kullanmaları gibi farklı nedenleri vardır. Ancak asıl gerekçe, hem Kitab-ı Mukaddes şirketlerinin Anadolu'nun neredeyse bütün köylerinde Türkçe İncil ve benzerlerini dağıtmak suretiyle hızlandırdıkları misyonerlik faaliyetlerini engellemek hem de halkın zevkle, bıkmadan ve usanmadan okuyabileceği bir açıklamalı Kur'ân meâlinin varlığına duyulan ihtiyaçtır.

- Çantay'ın eserinin kendisinden önceki eserlerle benzeşen ve farklılaşan yönleri vardır. Ancak bu eseri ötekilerden farklı kılan ve sonrakiler için örneklik teşkil etmesini sağlayan özellikler, harfî tercemeyi yakalamaya çalışması, kaleme alındığı dönemdeki Türkçe'yi tüm yalınlığıyla yansıtmaya ve dayandığı kaynakları dipnotta zikrederek bilimsel bir değer ortaya koymasındır.

- Çantay'ın eserinin kendisinden sonra yazılan meâllerle de benzeşen ve farklılaşan yönleri söz konusudur. Parantez kullanımı, harfî tercemeyi yakalamaya çalışma, dipnotta açıklamalara yer verme, dayanılan kaynakları zikretme, bazı eserlerde sûrelerin soldan sağa doğru sıralanması gibi özellikler benzeşen yönlerdir. Özellikle anlam-yorum merkezli terceme metodunu esas alıp parantez içi açıklamaya ihtiyaç duymama ise farklılaşan niteliktir. Ancak anlam-yorum merkezli terceme metodunu esas alan müellifler de dipnotta açıklama yapmaktan kaçınmamışlardır. Bu durum, Çantay sonrası meâl yazan müelliflerin, bir şekilde ondan etkilendiklerinin göstergesidir.

- Çantay'ın *İzâhlı (Açıklamalı) Kur'ân Meâli* adını verdiği meâl çalışmaları günümüzde *Meâl-Tefsîr* adı altında yürütülmekte ve okuyucuya daha doyurucu bir anlama imkânı sunmaktadır.

Son söz olarak, Kur'ân'ın Arapça bir kelimelerden oluşması ve Türkiye'deki Müslümanların büyük çoğunluğunun Arapça bilmemesi, Kur'ân'ın Türkçe'ye çevrilmesini, yani *Türkçe Kur'ân Meâli* çalışmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu kapsamdaki çalışmalar, öncelikle daha önce yazılan eserlerin -varsa- eksikliklerini tamamlamak, harfî tercemenin imkânsızlığı nedeniyle tefsîrî terceme mahiyetinde olmak ve güncel dili tüm yalınlığı ile aktarmak zorundadır. Buna ilaveten yazılacak meâlin temel amacı şu olmalıdır: Türkçe bilen bir Müslüman, bu meâli okuduğunda, İslâm dinini temel kaynağından öğrenme ihtiyacını -önemli oranda- giderebilmelidir. Zira ilmî, içtimaî, ahlâkî, siyasî, askerî vs. alanlarda ilerlemenin temel şartı, Kur'ân'ı tıpkı Hz. Peygamber (s)'in yaptığı gibi doğru okumak, doğru anlamak, doğru yaşamak ve doğru yaşatmaktır. Bir başka ifadeyle Kur'ân'ı hayat rehberine dönüştürmektir.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerîm.

Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.

Akpınar, Ali, "Çok Yönlü Bir Kişilik Olarak Ömer Rıza Doğrul (1893-1952)", *I. Burdur Sempozyumu*, Fakülte Kitabevi Yay., Burdur 2007, ss. 439-447.

Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, DİB Yay., Ankara 2011.

Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuk Yay., İstanbul 1975.

Aydar, Hidayet, "Kur'an (Tercümesi)", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2002, c. XVI, ss. 404-409.

_____, *Kur'an-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, Yeni Zamanlar Dağıtım, İstanbul 1996.

Birinci, Ali, "İzmirli İsmail Hakkı", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2001, c. XXIII, ss. 530-533.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yay., Ankara 1997.

Ceylan, Yusuf, *H. Basri Çantay'ın 'Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm' Adlı Meâli İle Mustafa İslamoğlu'nun 'Hayat Kitabı Kur'an' Meâli Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2011.

Çakır, Mehmet, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçesi*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2003.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Milsan Basın Sanayi A.Ş., İstanbul 1985.

Çetin, Özer, "Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği", *Dicle ÜİFD*, Diyarbakır 2010, c. XII, sy. 2, ss. 1-32.

Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir?*, DİB Yay., Ankara 1967.

_____, *Tanrı Buyruğu*, Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi Yay., yy. 1934, 1943, 1947, 1955, 1980.

Duman, Ali, "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh", *Bilimname*, c. XIV, yıl. 2008/1, (ss. 59-78).

Dumlu, Ömer ve Elmalı, Hüseyin, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı (Meâl)*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2001.

Elmalı, Hüseyin ve Dumlu, Ömer, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meal)*, 2. Baskı, Ensar Neşr., İstanbul 2006.

Erenbaş, Sadık, *Hasan Basri Çantay'ın Tefsir İlmindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karadeniz Teknik Üniv. SBE, Trabzon 2006.

Feyizli, Hasan Tahsin, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Server İletişim, İstanbul 1989.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*, 1955.

- Gündoğdu, Muhammet, *Hasan Basri Çantay'da Din ve Toplum*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya 2009.
- Hakkı, İzmirli İsmail, *Meânî-i Kur'an*, İbrahim Hakkı Yay., İstanbul 1927; *Türkçe Kur'an-ı Kerim*, 1932; *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 1977.
- Hamîdullâh, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc. Salih Tuğ, Marmara ÜİF Yay., İstanbul 1993.
- Işıcık, Yusuf, *Kur'an Meâlî*, 2. Baskı, Konya İlahiyat Derneği Yay., Konya 2010.
- Işık, Emin, "Çantay, Hasan Basri", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1993, c. VIII, ss. 218-219.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dar Sâder, Beyrut 2003.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitâbı Kur'an (Gerekçeli Meâl-Tefsir)*, Düşün Yay., İstanbul 2011.
- İsmail Hakkı, İzmirli, *Meânî-i Kur'an*, İbrahim Hakkı Yay., İstanbul 1927, c. I.
- Karshı, İbrahim H., "Hasan Basri Çantay'ın Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim'deki Tercüme Metodu", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl. 6, sy. 13 (Güz 2002), ss. 153-188.
- Kırca, Celal ve diğ., *İslami Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., Ankara 1997.
- Kutluay, Yaşar ve Atay, Hüseyin, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, DİB Yay., Ankara 1961.
- Mercan, İsmail Hakkı ve Er, İlker, "XX. Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi", *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul 2010, ss. 63-72.
- Okuyar, Murat, *Kıraatlar Açısından Elmalılı ve Çantay Meallerinin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniv. SBE, Erzurum 2012.
- Özdamar, Yunus, *Hasan Basri Çantay'ın 'Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim' Adlı Meali ile 'Kur'an Yolu' Tefsirinde Sosyal Meselelere Yaklaşımlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniv. SBE, Ankara 2006.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meâlî (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, 1. Baskı, Otto Yay., Ankara 2008; 2. Baskı, Düşün Yay., İstanbul 2012.
- Peker, Hüseyin, *Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâlî*, Ceylan Ofset, Samsun 2009.
- Uğur, Mücteba, "Ölümünün 10. Yılı Münasebetiyle Hasan Basri Çantay", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. XIII, sy. 6, ss. 375-378.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1995, c. XI, ss. 57-62.
- Yazıcı, Gülgün, "Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'an Meâllerinde Türkçenin Serüveni", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu –Eleştiriler ve Öneriler-*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yay., Ankara 2007, c. II, ss. 383-396.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, DİB Yay., İstanbul 1935.

_____, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1935, c. I.

Yıldırım, Mehtap, *Cumhuriyet Dönemi Meâl Çalışmalarındaki Değişim Süreci*, (Yayımlanmamış Tez-siz Yüksek Lisans Projesi), Kahramanmaraş 2009.

Yılmaz, Abdullah, *Hasan Basri Çantay ve Meâl-i Kerîm'indeki Tefsir Kısımlarının Analizi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniv. SBE, Sakarya 2007.

Yılmaz, Hasan, "Elmalılı ve Çantay'ın Mukaddimeleri Özelinde 'Çeviri Olgusu' ve Kur'ân Meâllerine Dair", *Atatürk ÜİFD*, Erzurum 2008, sy. 30, ss. 93-119.

ARAP DİLİ BELÂĞATINDA TERİM VE FENOMEN ARASINDA MECAZ

Osama Hassan Ahmed SOKR*

Öz

Bu makalede, (i) Arap dili ve edebiyatında çok önemli bir kavram olan ve mecazın hakikat yönünü vurgulayan fenomen terimi analiz edilmiş (ii) her mecazın bir hakikati ifade etmesi bağlamında, terim özelliğini taşıyan genel kaideler ile fenomen nitelikli mecaz arasındaki fark ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Söz konusu yeni kelimeler, siyak ve sibak bağlamında değerlendirilebilecek göreceli manalar şeklinde yorumlanabilirler. Dolayısıyla bu kelime ve tabirler bağlamlarından dolayı hakikat değil mecazdırlar ve birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Bu çalışmanın amaçlarından biri de, terim özelliğine sahip mecaz ile fenomen özelliği taşıyan mecaz arasındaki farkı ortaya koymaktır. Arap dili ve edebiyatı literatüründe bu fark ilk kez ‘mananın manası’ ismiyle Abdülkâhir el-Cürcânî tarafından analiz edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Mecaz, Hakikat, Terim, Fenomen, Mananın Manası.

ANALYSIS OF THE CONCEPT OF THE METAPHOR BETWEEN THE TERM AND THE PHENOMENON IN THE ARABIC LANGUAGE AND LITERATURE

Abstract

In the article, (i) it has been analyzed that the concept of the phenomenon, which is a very important concept in the Arabic language and literature, and emphasizing the aspect of reality versus metaphor, as well as (ii) has been studied to reveal the difference between the general rules which holds the features of the term and metaphor which holds the features of the phenomenon by highlighting that each metaphor stresses the reality. The new words can be interpreted such as relative meanings that can be evaluated in the context of pre and post-position according to the sentence. Thus, these words are not reality, they are metaphors because of the context, and they cannot be used interchangeably. One of the aims of this study, too, is to reveal the difference between the metaphor, feature of the term, and the metaphor, feature of the phenomenon. In the Arabic language and literature, the mentioned difference has firstly been analyzed entitled ‘meaning of meaning’ by Abd al-Qahir al-Jurjani.

Keywords: Metaphor, Reality, Term, Phenomenon, Meaning of Meaning.

* Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD, e-mail: osama.ilahiyat@gmail.com

الجاز في البلاغة العربية بين المصطلح والظاهرة

الملخص

الجاز في البلاغة العربية بين المصطلح والظاهرة

هذه دراسة منهجية لظاهرة من أهم ظواهر البلاغة العربية، وهي ظاهرة الجاز، ومحاولة للتفريق بين الجاز كمصطلح يرتكز على القاعدة العامة القائلة بأن لكل مجاز حقيقة تسبقه في الوجود وتوجهه في التحليل وبين الجاز كظاهرة أي حدث لغوي منجز بين المتكلم والمتلقي داخل سياق. هذا الحدث يفسر المعاني الإضافية التي تحملها الكلمات في سياقها. ذلك أن ما يؤديه التعبير بالجاز في سياقاته لا يؤديه التعبير بالحقيقة، وليس أحدهما بديلاً للآخر. وقد استعانت الدراسة بمفهوم معنى المعنى الذي قدمه عبد القاهر الجرجاني لتناول هذا التمييز بين الجاز المصطلح والجاز الظاهرة.

الكلمات المفتاحية: الجاز - الحقيقة - المصطلح - الظاهرة - معنى المعنى .

مقدمة

إن التجاوز الذي أحدثته نظرية النظم كان في اتجاهين:

الأول: اتجاه تحديد البعد البلاغي للقول، وذلك باعتماد فلسفة العقل دون فلسفة الحس التي قامت عليها قواعد البلاغة قبل نظرية النظم. الثاني: اتجاه تفسير عمل الظاهرة التي تحمل البعد البلاغي، وذلك بتناول مكوناتها وعناصرها الداخلية، أي البحث في ماهية الظاهرة البلاغية. إن الفلسفة العقلية التي انطلق منها عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) قد جعلته يتجاوز قواعد اللفظ قاصداً من وراء ذلك أن الظاهرة البلاغية إنما تكمن في الطبيعة الاستدلالية التي يتمتع بها الأداء اللغوي في سياقاته، وأن المظهر اللفظي الذي يظهر عليه المنطوق اللغوي ما هو إلا صورة لفظية لعملية استدلالية يشترك فيها المتكلم والمتلقي والسياق المحيط بهما بكل أبعاده، وهذا في حد ذاته يمثل حقيقة الظاهرة البلاغية. وسوف تناقش الدراسة هذه الفلسفة التي قدمها عبد القاهر على خلفية مفهوم الجاز باعتباره مصطلحاً مقابلًا للحقيقة، والجاز باعتباره تعبيراً لغوياً وظاهرة سياقية.

القسم الأول: الجاز المصطلح.

نشأ مصطلح الجاز نتيجة للبحث في قضيتين من قضايا البلاغة العربية، هما:-

أولاً: قضية إعجاز القرآن، التي اعتمدت على إثبات أصالة لغة القرآن، وعدم مجافاة لغته لأساليب اللغة العربية المستعملة والمتداولة عند العرب.

ثانياً: قضية تأويل القرآن، التي اعتمدت على إثبات عدم مجافاة لغة القرآن لقوانين العقل والعقيدة.

وبعبارة مختصرة، نشأ المجاز في الفكر البلاغي، والمعنى به شيطان:

الأول: طريقة مخصوصة في التعبير، قوامها الاتساع في كلام العرب.

الثاني: وسيلة عقلية وأسلوب تأويل، يتم النظر في الظواهر اللغوية الموجودة في القرآن من خلاله.

فأما الاتساع في كلام العرب فهو قرين اللغة المفارقة للحقيقة مما يعني أنه كلام ينجح إلى الخيال ويصبح عرضة للرمي بشبهة الكذب الذي لا يليق ولا يصح أن يوصف به الأداء اللغوي القرآني.

وأما التأويل العقلي فإنه يفتح الأبواب على مصراعيها للتفسيرات والقراءات المتعددة للآيات القرآنية وهو ما يجب التحرز منه أشد الاحتراز حتى لا يتقول على النص ما لا يقوله.

وهذا يعني أن اصطلاح المجاز برافديه قد ولد في الخطاب البلاغي وهو يدافع همتين التصقتا بنشأته هما: الكذب والادعاء في التأويل.

أولاً: المجاز بوصفه طريقة مخصوصة في التعبير "الاتساع في كلام العرب"

درس المجاز بهذا المعنى بوصفه طريقة مخصوصة في التعبير تخالف القياس اللغوي والمألوف من الاستعمال. وارتبط بصفته تلك بالاتساع في كلام العرب الذي لاحظته النحاة الأوائل؛ حيث هداهم تنظيرهم في ضبط الكلام العربي ووضع قواعد حاكمة لظواهره المتنوعة إلى إدراك كثير من الظواهر التي استعصت على هذا الضبط.

وكان مفهوم الاتساع هو المفهوم الذي عبّر به النحاة عن خروج التراكيب النحوية عن اطرادها الملتزم بالقواعد، فيما عدّ بعد ذلك ومع تطور البحث جوهر الظواهر البلاغية. ويلاحظ على المفهوم العام المنظر لهذه الظواهر، أنه لم يخصص لها مفاهيم ومصطلحات محددة تعرف بها، اللهم إلا مفهوم الاتساع الذي كان جامعاً لأي خروج عن الأنماط المطردة، فهذا سيبويه (ت 180هـ) يصف خروج التركيب النحوي على غير ما يقتضيه الظاهر قائلاً: "ومثله في الاتساع قوله عز وجل: "وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ

إِلَّا دُعَاءٌ وَنِدَاءٌ"البقرة / 171، وإنما شبهوا بالمنعوق به. وإنما المعنى: مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يسمع. ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى" (1).

أما ابن جني (ت 392هـ) فقد كان صريحاً في ربط المجاز بمفهوم الاتساع؛ حين جعله من المعاني التي تمهد للخروج من الحقيقة إلى المجاز؛ يقول: " وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي: - الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة " (2).

وقد سبق الجاحظ (ت 255هـ) ابن جني فقال- معبراً عن شمول مفهوم الاتساع لكافة ظواهر العدول في أساليب اللغة العربية دون تخصيص هذا العدول بمصطلح محدد سوى اندراجه ضمن الاتساع في الكلام -: " وأما قوله عز وجل: يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ، النحل / 69 " فالعسل ليس بشراب، وإنما هو شيء يحوّل بالماء شرباً، أو بالماء نبيذاً، فسماه كما ترى شرباً، إذ كان يجيء منه الشراب. وقد قال الشاعر: إذا سقط السماء بأرض قومٍ... رعيناه وإن كانوا غضاباً

فزعوا أحم يرعون السماء، وأن السماء تسقط .. ومنى خرج العسل من جهة بطونها وأجوافها فقد خرج في اللغة من بطونها وأجوافها. ومن حمل اللغة على هذا المركب، لم يفهم عن العرب قليلاً ولا كثيراً وهذا الباب هو مفخر لغتهم، وبه وأشابهه اتسعت " (3).

ويجمع ابن قتيبة (ت 276هـ) بين الأمرين اللذين أشار إليهما نص الجاحظ، فيقول قارئاً المجاز بالاتساع، مع اعتبار ذلك خاصة أسلوبية في لسان العرب: " فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجاز ما أوتيته العرب " (4). وبما أن المجاز هو أحد خصوصيات لسان العرب، بل ومفخر لغتهم، فإنه ينتزل كأحد طرق التعبير التي تجمع داخلها طرقاً وأساليب متنوعة من الظواهر اللغوية، فيعد المجاز هو الظاهرة اللغوية الأم - بوصفه اتساعاً لهذه الظواهر المتنوعة-: " وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذها، وفيها الاستعارة والتمثيل والقلب والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد بمخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين... وبكل هذه المذاهب نزل القرآن " (5).

ومن الأدلة على أن ابن قتيبة كان يرمي إلى استيعاب المجاز بوصفه الظاهرة اللغوية الأم لكافة ظواهر التعبير الخارجة عن المؤلف الاستعمالي والقياس اللغوي المطرد، هو إنكاره على الطاعنين على وجود المجاز في القرآن، بزعمهم أن المجاز قرين الكذب، وأن القرآن -

(1) سيويه - عمرو بن عثمان بن قنبر ت 180هـ - الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة الخانجي، القاهرة. 1/ 212.

(2) ابن جني - أبو الفتح عثمان بن جني ت 392هـ - الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، طبعة مصورة عن دار الكتب المصرية، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة. 1/ 369.

(3) الجاحظ - أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255هـ - الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، الطبعة الثانية 1965، 5/ 452، 426.

(4) ابن قتيبة - أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ت 276هـ - تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، ط2، 1973، ص 12.

(5) تأويل مشكل القرآن ص 20، 21.

بوصفه كلام الله - منزه عن الكذب. فقد رأى ابن قتيبة أن اعتبار المجاز طريقة تعبيرية مخصوصة هو الرد الدماغ لهذه الحجة، ذلك أنه " لو كان المجاز كذباً، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، لكان أكثر كلامنا فاسداً، لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأبعت الثمرة " (6).

لقد كانت هذه الخطوة التي خطاها ابن قتيبة من الأهمية بمكان؛ لأنه رفع مستوى المجاز إلى كونه ظاهرة تشير إلى طريقة لغوية تحمل خصوصية في التعبير لا غنى عنها " تركيباً ودلالة " حين الاستعمال، فليس المجاز حينئذٍ مجرد خروج طارئ على أوضاع قائمة، وإنما هو ضرورة دلالية؛ لأن الدلالة لن تكون إلا به " ولو قلنا للمنكر لقوله " جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ الكهف / 77: كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيت على شفا الغيار، رأيت جداراً ماذا؟ لم يجد بداً من أن يقول: جدار يهيم أن ينقض أو يريد ينقض... وأياً ما كان، فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا تمثل هذه الألفاظ " (7).

ثانياً: المجاز بوصفه وسيلة عقلية للتأويل

إن اتخاذ المجاز وسيلة عقلية وتأويلية هو نتاج سيطرة العقلانية في دراسة ما هو لغوي، أو بمعنى أدق: تطويع ما هو لغوي صرف لأفكار عقلية وذهنية هي من نتاج العقل المجرد والفروض النظرية.

ورواد الاتجاه العقلي في دراسة اللغة في التراث العربي هم المعتزلة. ويقوم هذا الاتجاه على خمسة أصول تمثل معتقداتهم ومذهبهم الفكري الذي يؤولون نصوص التشريع وفقاً له (8). وقد اعتمد المعتزلة على المجاز نصرةً لأول أصولهم " التوحيد " الذي يقوم على نفي ما يهيم التشبيه والتجسيم عن الذات الإلهية، وكل ما يخالف قضية التوحيد من أساسها.

ولقد مثل المجاز عند المعتزلة وسيلة نظرية أكثر منه ظاهرة لغوية ملموسة، ومثل افتراضاً عقلياً ينتزع الأسلوب اللغوي من سياقه، ويحاكمه وفقاً لهذا الافتراض، كتأويل الوجه واليد والعين وما ورد في آيات القرآن من نظائر ذلك بناء على وجهة نظر التنزيه التي أخذوا بها رداً لمزاعم التشبيه والتجسيم عند الرافضة. يقول الشريف الرضي (ت 406هـ) - وهو من المعتزلة الذين درسوا البلاغة -: " وإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره، إن كان له ظاهر، وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها " (9).

ومن الآيات التي رفض المعتزلة أخذها على ظاهرها قوله تعالى:-

(6) تأويل مشكل القرآن ص 132 .

(7) تأويل مشكل القرآن ص 133 .

(8) والأصول الخمسة عند المعتزلة هي " التوحيد - العدل - الوعد والوعد - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - المنزلة بين المنزلتين " .

(9) ذكره جابر عصفور نقلاً عن أمالي المرتضي 2/ 300، انظر الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار الثقافة، القاهرة، 1974، ص 152 .

- " وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا " هود / 37، قال الرضي: " وهذه استعارة، ومعناها: واصنع الفلك بأمرنا ونحن نرعاك ونحفظك، ليس أن هناك عينًا تلحظ ولا لسانًا يلفظ، وذلك كما يقول القائل: أنا بعين الله، أي بمكان من حفظ الله " (10).

- " وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ " الزمر / 67، قال الرضي: " أي مجموعات في ملكه ومضمومات بقدرته، واليمين ههنا بمعنى الملك، يقول القائل، هذا ملك يميني، وليس يريد اليمين التي هي الجارحة " (11).

" وَيَقْفَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ " الرحمن / 27، قال الرضي: " والمراد: لتبقى ذات ربك وحقيقته، ولو كان الكلام محمولًا على ظاهره؛ لكان فاسدًا مستحيلًا على قولنا وقول المخالفين؛ لأنه لا أحد يقول من المشبهة والمجسمة الذين يثبتون لله سبحانه أبعاضًا مؤلفة وأعضاء مصرفة، إن وجه الله سبحانه يقي، وسائرته يبطل ويفني، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا " (12).

وبهذا التحليل العقلي تصبح اليد والاستواء والوجه والعين مجازات تتحول فيها معانيها الحسية المباشرة إلى افتراضات عقلية مجردة، تشير إلى محض القوة والتمكن أو الحفظ أو الاستيلاء... إلخ، وعلى ذلك فقد ترسّخ المجاز بوصفه وسيلة لإدراك معنى، وليس غاية أو ظاهرة لغوية في حد ذاتها.

ثالثًا: الاستعمال المجازي للكلمات (الحقيقة والمجاز).

إن طبيعة الاستعمال المجازي للكلمات تعني العدول - المسامحة - على مستوى اللفظ، كما يقول قدامة بن جعفر (ت 337هـ): " وتسمح العرب في اللفظ جائز على طريق المجاز " (13). فيما يستخدم ابن جني (ت 392هـ) لفظ المسامحة لنفس المعنى فيقول: " ولا يستعملون المجاز إلا لضرب من المبالغة، إذ لولا ذلك لكانت الحقيقة أولى من المسامحة " (14). وذلك لما يحمل هذا العدول من المعاني الإضافية أو الضمنية التي يقصر اللفظ الحقيقي عن الوفاء بها. كالتعبير عن معنى الشجاعة عند الإنسان، فإن لفظ الشجاعة والقوة قد يقصر عن المعنى المراد، فيضطر إلى أن يعدل عن هذا اللفظ، ويستخدم عبارة مجازية فيها من الدلالات ما يوازي غرضه؛ فيطلق لفظ الأسد قاصدًا به معنى الشجاعة دون سائر المعاني المرتبطة بلفظ الأسد. أي أنه حين يستعمل المتكلم المجاز فإن بين يديه إمكانيتين للتعبير عن غرضه، فمن الممكن أن يعبر قائلًا: " رأيت شجاعا " وعندها يصبح التعبير حقيقيًا، ويمكن أن يستعير من الحيوان المعروف لفظ " الأسد " ويستعمله

(10) الشريف الرضي - أبو الحسن، محمد بن الحسين بن موسى ت 406هـ - تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق / محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، ص 287 .
(11) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص 161 .
(12) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص 321 .
(13) قدامة بن جعفر - قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي أبو الفرج ت 337هـ - نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خلفاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص 199 .
(14) الخصائص 1/ 373 .

بدلاً من لفظ الشجاع، لتصبح العبارة " رأيت أسداً " ويكون الاستعمال المجازي حينها أوسع دلالةً من الاستعمال الحقيقي، إذ إنه في كلمة الأسد من معاني الشجاعة ما يفوق دلالة ما في كلمة شجاع. أي أن هناك فارقاً ملزمًا بين ما يعد حقيقة، وما يعد مجازًا، أي بين الأسد بمعنى الحيوان المعروف، واللفظ نفسه مقصوداً به الإنسان الشجاع، هذا الفارق الملزم هو المشرّع لوجود زوج الحقيقة / المجاز.

وهذا يعني أن الحقيقة والمجاز إنما هما إمكانيتان للتعبير عن الغرض الواحد، حيث يتم التحول عن طريقة تعبر عن الحقيقة إلى طريقة تعبر عن المجاز، والسؤال هنا كيف يتم هذا التحول من الحقيقة إلى المجاز ؟

فسرّ البلاغيون هذا التحول بأنه نقل اللفظ من موضعه إلى موضع آخر، بمعنى أنه تم نقل لفظ الأسد من اعتباره دالاً على الحيوان إلى اعتباره دالاً على الإنسان الشجاع. يقول العلوي (ت 749هـ) منظرًا لهذا التفسير: " ومن حق المجاز أن يكون مسبوقةً بوضع أصلي ثم ينقل عنه، وأيضًا، فإن من حق المجاز أن يكون بينه وبين ما نقل عنه علاقة يحسن لأجلها التحول والنقل " (15)

وقد حدّد البلاغيون النقطة التي يتم العدول عنها إلى المجاز " المعدول إليه " بأنها الوضع الأولي للكلمة. وذلك باعتبار أن هناك وضعًا أوليًا للغة، يأتي المجاز بوصفه عدولاً عنه. وذلك بأن يكون الوضع الأصلي لليد - مثلًا - هو الجارحة المعروفة، وأنه يعدل عنه إلى المجاز بتأويل اليد بدلالات القدرة أو النعمة أو الإرادة... الخ.

لقد ارتضى البلاغيون، فرضية الوضع اللغوي، ليقدموا تفسيرًا للزوج (الحقيقة والمجاز) في الاستعمال الفعلي للكلام، فيكون استعمال الكلمة وفقًا لما وضعت له مشيرًا لمفهوم الحقيقة، ويكون استعمالها لغير ما وضعت له مجازًا. قال العلوي: " الشرط في كون اللفظ حقيقة أو مجازًا حصول الوضع الأول، وعلى هذا يجب أن يكون الوضع الأول خاليًا من الحقيقة والمجاز " (16). وهذا يعني أن البلاغيين نظروا لأصل الكلمة الوضعي على أنه مفهومٌ تجريديٌّ منطقيٌّ لا وجود له على مستوى الاستعمال والكلام الفعلي، وإنما يوجد فقط في الذهن والمنطق؛ وذلك للقول بشرعية زوج الحقيقة والمجاز.

وقد نتج عن هذا التجريد وتلك الذهنية المنطقية في النظر إلى دلالات اللغة أن أصبح المجاز عدولاً عن معانٍ ثابتة وضعها الواضع " توقيفًا أو اصطلاحًا "؛ كما يقول العلوي: " مستندنا في كون هذه اللفظة حقيقة وكونها مجازًا إنما هو أمر الواضع وتقريره؛ فيجب أن يكون مستندنا في التفرقة بينهما هو أمر الواضع وتقريره أيضًا " (17).

(15) العلوي - يحيى بن حمزة ت 749هـ - الطراز المضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق عبد الحميد هندواي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط1، 2002 / 1 / 49 .
(16) الطراز / 1 / 34 .
(17) الطراز / 1 / 52 .

وكان المجاز منطقيًا يعتبر مرحلة تالية في الوجود على الحقيقة وفقًا لترتيب المنطقي التجريدي، وليس على المستوى الزمني، وإلا فمن أين يعلم، متى وكيف نطق بالحقيقة قبل المجاز، حتى يقرر أسبقية أحدهما على الآخر؟ وانتفاء المعيار الزمني هنا يؤكد منطقيًا السبق للحقيقة على المجاز، ومن ثم اعتبار المجاز عدولًا منطقيًا عن الحقيقة.

وقد نتج عن هذا التنظير لطبيعة العدول المجازي أن أصبحت الحقيقة أصلًا، وأصبح المجاز فرعًا على هذا الأصل، يقول ابن الأثير (ت 637هـ): "واعلم أنه إذا ورد عليك كلام يجوز أن يحمل معناه على طريق الحقيقة وعلى طريق المجاز باختلاف لفظه، فانظر: فإن كان لا مزية لمعناه في حمله على طريق المجاز فلا ينبغي أن يحمل إلا على طريق الحقيقة، لأنها هي الأصل والمجاز هو الفرع" (18). وبما أن الحقيقة أصل، والمجاز فرع، فإنما "يعدل عن الأصل إلى الفرع لسبب اقتضاه" (19). وهذا السبب لا يخرج عن اثنين:

الأول: القرينة المتقتضية لاعتبار المدول إليه معنى مجازيًا.

الثاني: العلاقة الرابطة بين الأصل والفرع.

فالقرينة والعلاقة هما ماهية العدول المجازي. يقول العلوي منظرًا لهذه المفاهيم: "ومن حق المجاز أن يكون مسبوقًا بوضع أصلي ثم ينقل عنه، وأيضًا، فإن من حق المجاز أن يكون بينه وبين ما نقل عنه علاقة يحسن لأجلها التجوز والنقل" (20).

أولًا: النقل:

يلخص ابن الأثير هذا الشرط في عبارة صريحة يقول فيها: "فالاسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقة له، فإذا نقل إلى غيره صار مجازًا" (21). فالجاز هو نقل اللفظ الموضوع بإزاء مسماه لكي يشير إلى شيء آخر غير هذا المسمى.

وتعتبر فكرة النقل تلخيصًا لأسبقية الحقيقة للمجاز، وإلا فما معنى أن ينقل اللفظ عن حقيقة إلى أن يراد به المجاز، سوى أن يكون اللفظ الحقيقي أسبق في الوجود لعملية نقله للمجاز، ومن ثم فإن فكرة النقل هي فرع من الفكرة الأصل القائلة: إن لكل مجاز حقيقة .

واقتران عملية النقل باللفظ يعني أن اللفظ ينقل فيكون الأسد الموضوع لتعيين السبع المعروف منقولًا للرجل الشجاع، وكأنه لم يوضع للسبع أصلًا، وهذا عند التمهيص يلغي فكرة النقل المجازية من أساسها؛ إذ يصبح الأسد دالًا بالتعيين على الرجل الشجاع، ومن ثم يصير الأمر حقيقة فيلغى المجاز حينئذٍ، وهذا هو رأي عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) الذي عارض فكرة أن المنقول المجازي هو اللفظ

(18) ابن الأثير - أبو الفتح ضياء الدين الجزيري ت 637 هـ - الملل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998، 112/1 .

(19) الملل السائر 1/ 344 .

(20) الطراز 1/ 49 .

(21) الملل السائر 1/ 107 .

فقال: " وقد علمنا أنه محال أن يتغير الشيء في نفسه بأن ينقل اسم قد وضع لغيره من بعد ألا يراد من معنى ذلك الاسم فيه شيء بوجه من الوجوه، بل يجعل كأنه لم يوضع لذلك المعنى الأصلي أصلاً، وفي أي عقل يتصور أن يتغير معنى (شبيهاً بالأسد) بأن يوضع لفظ أسد عليه وينقل إليه " (22).

وبذلك يؤسس عبد القاهر لعملية النقل المجازي لأن تكون في معنى اللفظ، لا في اللفظ ذاته، وأن نقل اللفظ تابع لنقل معناه " وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم الأسد على الرجل إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بيّنا، لم تكن نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة، لأنك إنما تكون ناقلاً إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك ونقضت به يدك، فأما أن تكون ناقلاً له عن معناه مع إرادة معناه فمحال متناقض " (23).

ثانياً: العلاقة / القرينة.

يعرف عبد القاهر الجرجاني الجواز بأنه " كلُّ كلمة جُرِّتَ بما ما وقعتْ به في وَضْعِ الوَاضِعِ إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضماً، لملاحظة بين ما تُجَوِّزُ بما إليه، وبين أصلها الذي وُضِعَتْ له في وضع واضعها " (24). ويعيد صياغة هذا التعريف في عبارة تعليمية شديدة اللهجة " اعلم بَعْدُ أنَّ في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطاً، وهو أن يقع نُقْلُهُ على وجه لا يَغْرَى معه من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة، أن الاسم يقع لما نقول إنه مجاز فيه، بسبب بينه وبين الذي يجعله حقيقةً فيه " (25). وعلى ذلك يصبح الجواز فرعاً على حقيقة هي الأصل " ولن يستحق اللفظ الوصف بأنه مجاز؛ حتى يجري على شيء لم يوضع له في الأصل " (26).

وكلما كان المراد من الكلام غير ظاهره، فإنه يحتاج لمعرفة دلالاته إلى القرينة والعلاقة الدالة على تمحيص الكلام وتخليصه للدلالة على الجواز، وقد عبر ابن الأثير عن هذا الأمر بمصطلح الدليل قائلاً: " الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه، ومن يذهب إلى التأويل فينتفر إلى دليل " (27). وحلو الكلام من القرينة يؤدي إلى الشبهة باصطلاح ابن جني " لا يفضى إلى الجواز إلا بقرينة تسقط الشبهة " (28). وما يسميه ابن جني شبهة يطلق عليه ابن رشيق (ت 456هـ) " المحال " في قوله: " وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ ثم لم يكن

(22) عبد القاهر الجرجاني - أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني ت 471هـ - دلائل الإعجاز، تحقيق عمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط5، 2004. ص 433.

(23) دلائل الإعجاز ص 435.

(24) عبد القاهر الجرجاني - أسرار البلاغة، قراءة وتحقيق عمود أحمد شاكر، دار المدني حدة، الطبعة الأولى 1991. 352.

(25) أسرار البلاغة 395.

(26) نفسه 410، 411.

(27) المثل السائر 1/ 44.

(28) الخصائص 2/ 442.

محالاً محضاً فهو مجاز لاحتماله التأويل " (29). فالكلام يتأول على المجاز؛ حتى لا يدخل دائرة الإحالة أو الغلط، وشتان بين التأويل لذات الظاهرة، وبين التأويل لإخراجها من دائرة الخيال والغلط باعتماد العلاقة والقرينة، والسبب في ذلك هو اكتفاء التنظير البلاغي بالنظر إلى المجاز بوصفه مضاداً للحقيقة، ومن ثم فهو عرضة للشبهة والكذب والغلط والإحالة.

وقد نتج عن هذا التنظير من البلاغيين قاعدتان تقوم عليهما دلالة المجاز. وهما:

ثالثاً: المجاز أبلغ من الحقيقة:

كانت القاعدة المجازية العامة القائلة بأن لكل مجاز حقيقة تسبقه في الوجود وتوجهه في التحليل، هي الركيزة التحليلية لتفسير الاستعمال المجازي في الخطاب البلاغي، حيث تكون الحقيقة دائماً إزاء عين البلاغي، سواء ليعيد البناء المجازي إلى هذه الحقيقة ليعرف كيفية عملية النقل المجازي، أم ليؤكد على فضل هذا التعبير المجازي على مقابله الحقيقي، " فأصبح البحث عن المجاز يعني البحث عن الحقيقة الأولى، وكيف تصل إلى فهمها بأن تحول البحث في المجاز إلى محاولة إرجاع كل بناء مجازي إلى حقيقته الأولى، أي المعنى الثري، وبذلك تنتهي مهمة البلاغي " (30).

وتحتم هذه القاعدة على البلاغي ألا ينظر إلى التعبير في ذاته، وما جاء عليه من ألفاظ، وإنما ينظر إليه بوصفه فرعاً من أصل هو معناه الحقيقي، وها هو عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) يصرح في قاعدة عامة يقول فيها: " لا تستطيع أن تتصور جري الاسم على الفرع من غير أن توجه إلى الأصل " (31). وهو بذلك يؤسس لفرعية المجاز من الحقيقة الأصل، وهذا يعني أن المجاز إمكانية تعبيرية تقوم بديلاً للحقيقة، وأن المجاز والحقيقة غرضهما واحد، والاختلاف في كون المجاز يحمل بلاغة التعبير عن هذا الغرض المشترك.

رابعاً: التناسب المنطقي بين المجاز والحقيقة.

يصعب عند البلاغيين أن يكون المجاز بديلاً للحقيقة في التعبير عن الغرض الواحد بطريقة بلاغية إن لم يكن بينهما جهة مناسبة منطقية يدركها العقل، ويستنبطها بالفكر والتأمل، وها هو القاضي الجرجاني (ت 392هـ) لا يجد تناسباً منطقيًا بين العطايا والجنون، فيعلق على قول المتنبي:

كَأَنَّ عَطَايَاهُ يُجْنُّ جُنُونَهَا... إِذَا لَمْ يُعَوِّذَهَا بِنَعْمَةِ طَالِبِ

(29) ابن رشيقي - أبو علي الحسن بن رشيقي ت 456 هـ - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، ط5، 1981، 1/ 266.

(30) رجاء عيد - فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ص 192 .

(31) أسرار البلاغة ص 403 .

" وما بالها يوجهها إلى الجنون، ويلتمس لها العوذ والرُقي، هلاً فاكُ أسرها، وقدم خلاصها، ولم ينتظر بما نعمة الطالب، ففعل ما قاله

أبو الطيب:

وعطاءُ مالٍ لو عداهُ طالبٌ... أنفقته في أن تلافي طالباً" (32).

لقد رسخت دلالة المجاز بوصفها إحلالاً لمعنى بلاغي للكلمة محل معناها الحقيقي المستخدم - أصلاً - في هذا الموضوع، ومن هنا فإن الدلالة المجازية لا تمثل ابتكاراً دلاليّاً؛ لأن البلاغي حينئذ يستطيع أن يسترد المعنى الحقيقي الذي حلت محله العبارة المجازية. وقد كان لابن قتيبة - مستخدماً المشاهد القرآني - تنظير رفع به مستوى المجاز إلى كونه ظاهرة لغوية لا غنى عنها " تركيباً ودلالةً " حين الاستعمال، فليس المجاز حينئذ مجرد طارئ على أوضاع قائمة، وإنما هو ما لا بد من اللجوء إليه؛ حتى لا تعطل الدلالة؛ لأن الدلالة لن تكون إلا به، وقد فسر هذا التنظير نصر حامد أبو زيد في قوله: " يرفع المجاز إلى مستوى الضرورة اللغوية التي لا يحصى عنها للمتكلم " (33).

ومعنى هذا أن العبارة المجازية رهينة السياق، فالمعنى الذي تحمله العبارة المجازية هو معنى خاص بما لا يشار إليها فيه غيرها، بل لا يصلح أن يعبر عن هذا المعنى سواها، وقد كان موقف ابن قتيبة يشير إلى أن استعمال التعبير المجازي لا يكون بديلاً لتعبير حقيقي، يقول: " وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدناها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذباً، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أكثر كلامنا فاسداً؛ لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأنبعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السعر... وإذا قلنا للمنكر: كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيت على شفا أثير: رأيت جداراً ماذا ؟ لم يجد بدءاً من أن يقول: جداراً بهم أن ينقض، أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض، وأياً ما قال، فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا تمثل هذه الألفاظ " (34).

فقضية المجاز صارت قضية صلاحية استبدال بين التعبير المجازي وأصله الحقيقي؛ حتى تتحقق معادلة التفرع عن الأصل؛ وبذلك يصبح التعبير بالفرع أصيلاً في موضعه السياقي؛ لأنه أبلغ، وتكمن بلاغته بوصفه ذا صلة عقلية ومنطقية ببيده الحقيقي، فإذا صعب على البلاغي وجود هذا البديل الحقيقي رمى التعبير بالإلغاز والتعقيد والغموض والإبهام.

(32) القاضي الجرجاني - على بن عبد العزيز بن الحسن الجرجاني، أبو الحسن ت 392هـ - الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق أحمد عارف الشريف، مطبعة عرفان، 1331 هـ. ص 67.

(33) نصر حامد أبو زيد- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1998. ص 170. وهذا الحكم لا مبالغة فيه ولا ادعاء إذ إن تحليلات ابن قتيبة لم تصادف من يترجمها - فيما أظن - سوى عبد القاهر الجرجاني وإن كان بتكرار التفسير الذي قدمه ابن قتيبة عينه دون أن يشبهه الاعتقاد عن الإيمان بالضرورة المنطقية لوجود زوج الحقيقة والمجاز في تفسير آية عمل المجاز يقول: في قوله: " واعلم أنه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير، إذا أنت نقلت الفعل إليه عدت به إلى الحقيقة مثل أن تقول في " فَمَا رَبَحَتْ بِتَاجَرَتِهِمْ [البقرة/16] " : ربحوا في تجارتهم، وفي يحمي نساءنا ضرب: نحمي نساءنا بضرب، فإن ذلك لا يتأتى في كل شيء. ألا ترى أنه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك: أقدمي بلك حق لي على إنسان؛ فاعلاً سوى الحق؟ " دلائل الإعجاز ص 296.

(34) تأويل مشكل القرآن ص 132، 133.

القسم الثاني: المجاز الظاهرة

" معنى المعنى " مصطلح صاغه عبد القاهر الجرجاني معبراً به عن الآلية العقلية التي تجعل المركب صورةً للمعنى. ولتفسير هذه العبارة وكيف توصل إليها الجرجاني فلا بد من ذكر نص قاعدة معنى المعنى كما جاء في كتاب دلائل الإعجاز ثم التعليق عليه، يقول عبد القاهر: " الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس. وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن بدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتشثيل... أو لا ترى أنك إذا قلت: هو كثير رمد القدر، أو قلت: طويل النجاد، أو قلت في المرأة: تؤوم الضحى فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجهه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك كمعرفتك من كثير رمد القدر أنه مضياف " (35).

وقد حدّد عبد القاهر طريقتين للتعبير عن الغرض هما: طريق اللفظ المجرد " الحقيقة " - طريق المعنى الثاني.

فلو قال متكلم: رأيت أسداً يصارع الأعداء. وقال آخر: الجو ممطر. فالعنيان الحقيقي والمجازي حاضران على مستوى الملفوظ في العبارتين، ويكمن الفحص في تحديد انتساب أيهما إلى الحقيقة أو المجاز إلى السياق وقرائن الأحوال، فقد يقصد المتكلم في العبارة الأولى أسداً حقيقياً وقد يقصد رجلاً في شجاعة الأسد. وقد يقصد المتكلم الآخر تقدم خير عادي يفيد به أن الجو ممطر على الحقيقة. وقد يقصد من وراء عبارته في سياق مختلف أنه يعتذر عن الخروج إلى الشارع أو تنبيه الخارجين لحالة الجو السيئة، وحينها يكون قوله على المجاز. فلا وجود للمفوظ مجازي خارج السياق وقرائن الأحوال.

وتفتيت العبارة " الحقيقية " بهذه الطريقة يعني أن عبارة: خرج زيد " مثلها مثل عبارة " رأيت أسداً " على مستوى المفهوم من اللفظ؛ لأن كليهما تعبير حقيقيي بألفاظ مجردة ودالة على ما هي دالة عليه، وهنا يعني أن اللفظ في كينونته وماهيته لا يحمل شروط تحوله إلى معانٍ ثوانٍ، مما يؤكد أن أمر هذا التحول مرتبط بالسياق.

فلاستعمال في السياقات المختلفة يجعل من التعابير كلها ذات معانٍ ثوانٍ، إذ يقصد من ورائها دائماً ما هو أكثر من معانيها الأولى، وذلك شيء وراء الألفاظ، إذ تدخل فيه اعتبارات السياق والمقامات. وهذه النتيجة ليست صادمة لمعنى المعنى، وإنما هي موسّعة له، إذ بذلك

ثانيًا مدلولًا عليه بمعنى أولي يرفضه السياق، ويدعم من خلاله المعنى الثاني. وهذا يعني أن أي جملة في استعمالها تحمل بذور حقيقتها أو مجازيتها بلا أحقية لأي منهما، ويكون دخول البلاغة بالتوافق مع السياق ومقتضيات الأحوال.

يتضح هذا الكلام على الظواهر المجازية المختلفة:

فظاهرة المجاز المرسل تقوم على الملازمات بين المعاني، نحو أن تراد النعمة باليد وهي موضوعة للحجاجة المخصوصة لتعلق النعمة بها من حيث إنها تصدر عن اليد ومنها تصل إلى المقصود بها.

والمفهوم من هذا الكلام أنه يلزم شرط مهم لوسم الكلمة بالمجاز، وهو الوساطة الدلالية والسياقية التي تجيز عملية النقل من معنى إلى معنى إضافي، وأن افتقار المجاز المرسل إلى هذا المعنى الإضافي المرتبط بالسياق لا يزيد عن كونه مجازًا أشيع استعمالًا حتى صار حقيقة؛ ولذلك جعل ابن الأثير المجاز المرسل من الأسماء المشتركة، فقال "وتسميه المطر بالسماة حقيقة فيها وليس من المجاز في شيء". فالقول بالمجاز المرسل في كثير من استعمالاته هو عدم ثقة باللغة في إمكانية استعمالاتها في سياقات متنوعة، ويبدو ذلك في رد استعمالات المجاز المرسل دائما إلى الواقع الخارجي، سواء كان هذا الواقع هو الأشياء المدلول عليها أو الأحكام الفعلية، وما دام اللفظ لا يطابقه هذا أم ذاك فهو إذا مجاز.

ولنأخذ المثال الأشهر على المجاز المرسل وهو آية "وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَجْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ" يوسف 82. ما توصل إليه البلاغيون في الآية هو مجازية كلمة القرية في موضعها في الآية واقعا عليها السؤال. فالآية شاهد على علاقة محلية بين القرية والأهل، إذ ذكرت القرية (المحل) والمقصود ساكنوها (الأهل)، أي أن المراد هنا: وأسأل أهل القرية.

إلا أن افتراض الدراسة يعترض على ما توصل إليه البلاغيون لإثبات مجازية الأداء في الآية ومن ثم بلاغته، إذ إن افتراض الدراسة يرى أن الأداء حقيقي ولا مجاز فيه، بل وتكمن بلاغته في تعبيره عن الحقيقة، وما سؤال الشعراء القدماء للأطلال والربيع إلا من هذا القبيل، لأن الأداء اللغوي حينما يندمج مع الواقع فإنه يخرج ويصاغ بصورة عفوية يصبح معها الأداء تعبيرًا مألوفًا ومفهوماً للمتلقى دونما البحث عن منطقية الأشياء وعلاقتها الخارجية، "فالمتكلم والسامع بما هما من خيرة لغوية ناتجة عن معرفة كل منهما المسبقة باللغة تتيح لكل منهما تشكيل الأداء اعتمادًا على التوقعات التي يكون للمستمع أو للقارئ دور إيجابي؛ لخبرته بالنظام الصوتي والنظام النحوي، بالإضافة إلى نسق المعاني المستخلصة في إطار اللغة" (36).

كذلك ما يسميه البلاغيون بالمجاز العقلي ما هو إلا اختلاف في الإسناد بين كلمتين تواضع عليه المستعملون وأشبعوه استعمالًا بما لا يرمي إلى مجاز وإنما هو أداء حقيقي محض.

وهذا الاختلاف في الإسناد هو ما لمسه ابن قتيبة (ت 276هـ) بوصفه ضرورة لغوية لا مناص للأداء من التعبير بصياغة غيرها، وهو بذلك يعتمد على الخبرات الاستعمالية للمستعملين في تفهم هذا الإسناد دون تدخل لقضايا مجازية أو حقيقية، وقد ذكره الفراء (ت 207هـ) حينما جعل مثل هذه التعبيرات سياقات يفسر بعضها بعضاً من خلال العرف اللغوي والاجتماعي، يقول: "ورما قال القائل كيف تريح التجارة وإنما يريح الرجل التاجر، وذلك من كلام العرب: ربح بيعك، وخسر بيعك، فحسن القول بذلك، لأن الربح والخسران إنما يكونان في التجارة فعلم معناه، ومثله في كلام العرب: هذا ليل نائم، ومثله في كتاب الله: فإذا عزم الأمر، وإنما العزيمة للرجال، فلو قال قائل: قد رحمت دراهمك ودنانيرك وخسر برك ورقيقك كان جائزاً لدلالة بعضه على بعض" (37).

ورما كان عبد القاهر الجرجاني فاطناً لمثل هذه الضرورات التعبيرية في اللغة في قوله: "واعلم أنه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير، إذا أنت نقلت الفعل إليه عدت به إلى الحقيقة مثل أن تقول في (فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ) [البقرة/16]: ربحوا في تجارهم، وفي (يحمي نساءنا ضرب): نحمي نساءنا بضرب، فإن ذلك لا يتأتى في كل شيء. ألا ترى أنه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك: أقدمني بلدك حق لي على إنسان: فاعلاً سوى الحق؟" (38). فعادة الاستعمال تغلب دائماً على منطوق الكلام، وتبدو عفوية التعبير أسبق في الانطلاق من عقلية أو منطوقته، هذه العفوية هي التي تساعد المستعمل دائماً على ابتداء اختلافات متنوعة في الإسناد.

والكناية تمثل الظاهرة البيانية التي لا يلاحظ فيها المجاز اصطلاحاً أي بما هو قسيم ومناقض للحقيقة، وإن كانت تلتزم التزاماً بما نسميه الظاهرة المجازية التي تعتمد على ظلال المعاني ومعنى المعنى، والاستدلال على المعاني المضمنة؛ ولذلك عرفها ابن الأثير بقوله: "الكناية أن تتكلم بالحقيقة وأنت تريد المجاز" (39). فالكناية قرينة إرادة المعنى غير الظاهر، وهذا هو عمل المجاز أيضاً، ففي الكناية تكون الحقيقة هي الأسبق في الفهم، ويأتي المجاز دائماً ردفاً في الفهم، ويحمل هذا الردف دلالة المبالغة في هذه الحقيقة، يقول ابن الأثير: "الحقيقة تفهم أولاً، ويتسارع الفهم إليها قبل المجاز؛ لأن دلالة اللفظ عليها وضعية، وأما المجاز فإنه يفهم منه بعد فهم الحقيقة، وإنما يفهم بالنظر والفكرة، ولهذا يحتاج إلى دليل، لأنه عدول عن ظاهر اللفظ بالحقيقة أظهر، والمجاز أخفى، وهو مستور بالحقيقة، ألا ترى إلى قوله تعالى: "أَوْ لَأَمْسُكُمْ النَّسَاءَ [النساء/43]" فإن الفهم يتسارع فيه إلى الحقيقة التي هي مصافحة الجسد الجسد، وأما المجاز الذي هو الجماع فإنه يفهم بالنظر والفكر، ويحتاج الذهاب إليه إلى دليل، لأنه عدول عن ظاهر اللفظ (40). ويقدم ابن الأثير شاهداً قرآنيًا آخر يعتمد فيه على إبراز

الطبقات الدلالية التي يحملها التعبير بالكناية في سياقه وذلك في قوله تعالى: "أُجِيبُ أَعْدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ

[المحجرات/12] يقول في تحليل الشاهد:

(37) الفراء - أبو زكريا يحيى بن زياد الكوفي ت 207هـ - معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاني، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 1980. 1/ 23، 24

(38) دلائل الإعجاز ص 296.

(39) الملل السائر 2/ 172 .

(40) الملل السائر 2/ 373 .

" فإنه كنى عن الغيبة بأكل الإنسان لحم إنسان آخر مثله، ثم لم يقتصر على ذلك حتى جعله ميتا، ثم جعل ما هو في الغاية من الكراهة موصولا بالخبية، فهذه أربع دلالات واقعة على ما قصدت له مطابقة للمعنى الذي وردت من أجله " (41).

وعلى خلفية معنى المعنى يضرب عبد القاهر مثلا يوضح فيه طبيعة ظاهرة الاستعارة فيقول: " مَثَلُ الاسمِ مَثَلُ الهيئةِ التي يُستدلُّ بها على الأحناسِ، كَرِيٍّ الملوِكِ وزيِّ السُّوقِ، فكما أنك لو خلعتَ من الرجلِ أثوابَ السُّوقِ، ونَفَيْتَ عنه كلَّ شيءٍ يختصُّ بالسُّوقِ، وألبستَهُ زيَّ الملوِكِ، فأبديته للناسِ في صورةِ الملوِكِ حتى يتوهَّموه مَلِكاً، وحتى لا يَصِلوا إلى معرفةِ حاله إلا بإخبارٍ أو احتبارٍ واستدلالٍ من غيرِ الظاهرِ، كنتَ قد أعرنْتُهُ هيئةَ المَلِكِ وزيِّه على الحقيقةِ، ولو أنك أَلقيتَ عليه بعضَ ما يلبسه المَلِكُ من غيرِ أن تُعرِّيهُ من المعانيِ التي تدلُّ على كونه سُوِّقاً، لم تكن قد أعرنْتُهُ بالحقيقةِ هيئةَ المَلِكِ " 42 .

وكان لارتباط الاستعارة بمصطلح الجواز من حيث إنه فرع من الحقيقة الأصل أثره في اعتماد العلاقة بين طرفي الاستعارة على أن تكون واضحة وتحمل معنى مشتركاً يمكن معه إدراك الحقيقة الأصل، قال العسكري (ت 395هـ): " ولا بد أيضاً من معنى مشترك بين المستعار والمستعار منه، وهكذا جميع الاستعارات والجازات " (43). والمعنى المشترك هنا يمثل قنطرة يمر من خلالها المعنى الاستعاري فيقبله العقل، ولا يحتاج إلى جهد تأويلي، يتعدد به عن منطق الأشياء ومقتضيات الواقع الخارجي " لأن للاستعارة " حداً تصلح فيه، فإذا تجاوزته فسدت وقبحت " (44). وحدود الاستعارة يلخصها الأمدي (370هـ) في قوله: " وإنما استعارت العرب المعنى لما ليس هو له، إذا كان يقاربه أو يناسبه أو يشبهه في بعض أحواله، أو كان سبباً من أسبابه، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له، وملائمة لمعناه " (45).

وإذا صعب على البلاغيين الكشف عن المعنى المشترك بين الاستعارة والحقيقة المنقولة منها سموها " بناء الاستعارة على الاستعارة "، قال ابن سنان (ت 466هـ): " الاستعارة إذا بنيت على استعارة قبحت وبعدت، والواجب أن تكون لها حقيقة ترجع إليها بلا واسطة " (46). وبناءً على هذه القاعدة قسم ابن سنان الاستعارة قسمين:

القريب المختار، وهو ما كان بينه وبين ما استعير له تناسب قوي وشبه واضح.

(41) المثل السائر 2/ 179، 180 .

(42) أسرار البلاغة ص 323 ، 324 .

(43) أبو هلال العسكري - الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري ت 395هـ - الصناعيتين - الكتابة والشعر - دار الفكر العربي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ص 277 .

(44) الأمدي - أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي ت 370هـ - الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق السيد أحمد صقر، ط2، 1392هـ - 1972م، دار المعارف بمصر 276/1.

(45) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، 266/1.

(46) ابن سنان الخفاجي - عبد الله بن محمد بن سنان الخفاجي الحلبي ت 466هـ - سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1982. ص 133 .

البعيد المطرح، إما أن يكون لبعده مما استعير له في الأصل، أو لأجل أنه استعارة مبنية على استعارة فتضعف لذلك " (47).

ومع هذا التقسيم يكون التعبير الاستعاري ليس رهين ذاته، وإنما رهين حقيقته المزعومة، بل تصبح دلالته ليست دلالة استعارية، وإنما هي دلالة حقيقية ألبست ثوباً استعارياً.

لقد فسّر البلاغيون قبل عبد القاهر الاستعارة على أنها نقل اللفظ من موضعه إلى موضع آخر، يقول أبو هلال في تعريف الاستعارة: " نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره " (48). ويوافقه القاضي الجرجاني ويقول: " وإنما الاستعارة ما اكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها " (49).

لم يتنع عبد القاهر بآلية نقل اللفظ وسيلة لتكوّن المعنى المجازي، وأداة لتحول الحقيقة إلى المجاز " وذاك أنا إذا حققنا لم نجد لفظ أسد قد استعمل على القطع والبث في غير ما وضع له. ذلك لأنه يجعل في معنى شجاع على الإطلاق، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسداً فالتحوز في أن ادعيت للرجل أنه في معنى الأسد " (50). فهناك ادعاء يقوم به المتكلم يستعير بواسطته اللفظ، قاصداً به معناه الذي يحمل هذا الادعاء، أو مبرراته فيعيره للمستعار له، وهذا يعني أن عملية التحول لا تقوم على نقل اللفظ؛ لأن لفظ الأسد لا ينقل كليةً إلى معنى شجاع، بل يحتفظ الأسد بلفظه الخاص به، وتستعار كينونته ومعناه " الأسدية " لتختص بالرجل الشجاع، فيكون معنى الشجاعة فيه إنما هي ادعاء معنى الأسدية فيه، فالجاز إنما هو في نقل معنى اللفظ، وليس اللفظ، فالناقل لا ينقل اللفظ، ذلك أنه لو فعل ذلك فسيكون قد زاد في أسماء الإنسان اسمًا آخر هو الأسد على طريقة التشبيه والمبالغة.

ومن الشواهد المفسرة لأثر الادعاء في تفسير ظاهرة الاستعارة قوله تعالى:

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ [الأعراف/154].

ففي اعتماد السياق الخاص بالشاهد يكمن مدى اعتماد التخيل الذي تقوم عليه الاستعارة، وقبول التخيل يرجع إلى تأثيره في تثبيت معنى السياق، وهو تحول موسى عليه السلام من سياق إلى سياق، فالاستعارة كلها في كلمة " سكت " وهي كلمة غيرت مجرى السياق تمامًا، فالسياق يعبر عن غضب وانفعال وأخذ للألواح ... إلخ، وكلها أفعال تدل على حركة نشيطة يجتاحها غضب عارم من النبي موسى عليه السلام تجاه بني إسرائيل من أفعالهم، وكأن ما كان يحرك موسى ليس دافعاً نفسياً فحسب، وإنما كيان كامل له كل مواصفات الإنسانية، وقد جاء الأداء القرآني معبراً عن تحول موسى عن السياق المفعم بالحركة والنشاط والانفعال إلى ما كان عليه من الاتزان وهدهوء النفس،

(47) سر الفصاحة ص 120 .

(48) الصناعتين - الكتابة والشعر - ص 274 .

(49) الوساطة 40 .

(50) دلائل الإعجاز 367 .

وذلك باستخدام لفظ "سكت"، وكان ما كان داخله من إنسان آخر قد سكت وتوقف تمامًا عن الكلام والحركة، وفي هذا تنزيه لموسى عليه السلام عن الوقوع في نقص مما يقع فيه البشر العاديون، فما كان بداخله من غضب ليس شيئاً ابتدأه هو، وإنما هو إنسان آخر كان يحركه ويأمره، حتى إذا حضر الهدوء والطمأنينة بإذن الله سكت هذا المخلوق سكوناً تاماً، فكان هذا السكوت تحولاً في مجرى السياق إلى سياق آخر، هو سياق اتخاذ قومه "وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا [الأعراف/155]" وعملية الاختيار لا يناسبها الغضب أو الانفعال، وإنما يناسبها الهدوء النفسي والاتزان الذهني، ومن ثم كان التعبير بلفظ سكت مع ما فيه من تحييل الغضب إنساناً يتكلم ويسكت، كان هذا التخييل ليس مجرد تزويق استعاري لتعبير، أو إشارة جمالية، وإنما كان تعبيراً سياقياً مناسباً لتحول السياق، أي تحول موسى من حالة إلى أخرى، إن تأثير الاستعارة في سياقها يكمن في أن "المتحصل من الاستعارة ليس ببساطة نسخاً لطيفاً لمعنى مستقر بالفعل، ولكنه معنى جديد يدفع فيه الخيال ذاته صاعداً ويحتل أرضاً جديدة" (51).

إن معنى المعنى هو القانون الكلي الذي يفسر دلالة المجاز. وذلك من خلال عملية تجعل من المعنى الأول واسطة لأن يدل على المعنى الثاني، وإذا كان معلوماً أن ذلك الاستدلال لا يتم تلقائياً، وإنما بمساعدة السياق وقرائن الأحوال، فإن النتيجة ستجعل البعد البلاغي هو مطابقة المعنى للمقام والسياق، وبذلك تدخل الظاهرة المجازية في فكرة المطابقة السياقية. وتصبح ملفوظاً داخل عملية تلفظ في سياق إنجاز يكتويهما، أي فعل منجز يقوم به المتكلم ويفسره المتلقي.

وبذلك تصبح الظاهرة المجازية رهينة الإدراك العقلي من قبل المتلقي لها، إدراكاً لا يقتصر على فهمها واستيعابها أو استهلاكها والكشف عنها، وإنما يساهم في إنتاجها والاستدلال عليها.

المراجع

- ابن الأثير - أبو الفتح ضياء الدين الجزري ت 637 هـ = المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998،
- الآمدي - أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي ت 370 هـ = الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق السيد أحمد صقر، ط2، 1392 هـ = 1972م، دار المعارف بمصر.
- جابر عصفور = الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار الثقافة، القاهرة، 1974
- الجاحظ - أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255 هـ = الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، الطبعة الثانية 1965
- عبد القاهر الجرجاني - أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني ت 471 هـ = أسرار البلاغة، قراءة و تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المدني جدة، الطبعة الأولى 1991
- = دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط5، 2004.
- القاضي الجرجاني - علي بن عبد العزيز بن الحسن الجرجاني، أبو الحسن ت 392 هـ = الوساطة بين المتبني وخصومه، تحقيق أحمد عارف الشريف، مطبعة عرفان، 1331 هـ
- ابن جني - أبو الفتح عثمان بن جني ت 392 هـ = الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، طبعة مصورة عن دار الكتب المصرية، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة
- رجاء عيد = فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثانية.
- ابن رشيق - أبو علي الحسن بن رشيق ت 456 هـ = العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981.
- ابن سنان الخفاجي - عبد الله بن محمد بن سنان الخفاجي الحلبي ت 466 هـ = سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1982.
- سيبويه - عمرو بن عثمان بن قنبر ت 180 هـ = الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة الخانجي، القاهرة.

- الشريف الرضي - أبو الحسن، محمد بن الحسين بن موسى ت 406هـ = تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق / محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

- العلوي - يحيى بن حمزة ت 749هـ = الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق عبد الحميد هندواي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط1، 2002

- الفراء - أبو زكريا يحيى بن زياد الكوفي ت 207هـ = معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 1980

- ابن قتيبة - أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ت 276هـ = تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، ط2،

- قدامة بن جعفر - قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي أبو الفرج ت 337هـ = نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

- نصر حامد أبو زيد = الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية الخجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1998.

- أبو هلال العسكري - الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري ت 395هـ = الصناعتين - الكتابة والشعر - دار الفكر العربي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.



DİASPORİK YAŞAMIN PSİKO-ANATOMİSİ - I: MÜSLÜMAN-TÜRK GÖÇMENLERİN ÖZEL VE SOSYAL YAŞAMLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ÇALIŞMA

Mustafa KOÇ*

Özet

Bu nitel çalışmanın amacı, ‘özel, sosyal, dinsel’ vb. çeşitli diasporik yaşam boyutlarının temel özelliklerinin yanı sıra ‘kimlik, anomi, yalnızlık, sosyal dışlanma, asimilasyon ve entegrasyon’ gibi diasporik olgular ile ‘kendini gerçekleştirme, yaşamı sürdürme nedenleri, ümitsizlik, kaygı ve depresyon’ gibi çeşitli ruh sağlığı parametreleri hakkında diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenlerin öznel görüşlerini ortaya koymaktır. Çalışmanın genişliği sebebiyle yedi ayrı makale formatında düzenlenen bu araştırmanın deseni, nitel yöntem kullanılarak ‘betimleyici ve yorumlayıcı durum çalışması’ şeklinde tasarlanmıştır. Nitel veriler, Türkiye’den Birleşik Krallık’a dış-göç deneyimi yaşayan 7 denekle 2009-2013 yılları arasında yüz yüze görüşerek yapılan yapılandırılmış röportaj kayıtlarından oluşmaktadır. Elde edilen nitel veriler ise teorik açıdan belirgin olmayan ana temalar ve alt temalar oluşturularak analiz edilmiştir. Bu bağlamda bu birinci makalede, Müslüman-Türk göçmenlerin “özel ve sosyal yaşamları” üzerine elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Göçmen, Diasporik yaşam, Azınlık grup, Özel yaşam, Sosyal yaşam.

PSYCHO-ANATOMY OF THE DIASPORIC LIFE-I: A QUALITATIVE STUDY ON TURKISH-MUSLIM IMMIGRANTS’ PRIVATE AND SOCIAL LIVES

Abstract

The purpose of this qualitative study is to delineate some of the essential qualities of various dimensions of diasporic life such as ‘special, social, religious’ as well as the subjective opinions of Muslim-Turkish immigrants living diasporic life about diasporic phenomena such as ‘identity, anomie, loneliness, social exclusion, assimilation and integration’ and various mental health parameters such as ‘self-realization, reasons for living, hopelessness, anxiety, depression’. The research design for this study, organized into seven separate articles due to the comprehensiveness of the study, is planned as ‘a descriptive and interpretive case study’. Qualitative data consists of structured interviews conducted by face-to-face interviews with 7 subjects who experienced immigration from Turkey to the United Kingdom between 2009 and 2013. The obtained qualitative data is analyzed by creating main themes and sub-themes which are not theoretically explicit. In this context, this first article provides the findings, obtained on “private and social lives” of Muslim-Turkish immigrants.

Keywords: Immigrant, Diasporic life, Minority group, Private life, Social life.

* Doç. Dr.; Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi & Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü; [e-posta: mustafakoc@balikesir.edu.tr]

GİRİŞ

Psiko-sosyo-antropo-teolojik bir içeriğe sahip olan “diaspora” kavramı; kendi do-ğup büyüdükları ülkeden çıkarak dünyanın başka ülkelerinde yaşayan göçmen topluluklara atf yapan teknik bir terimdir. Psiko-sosyolojik bakış açısından ‘diaspora: grup kimliği, ortak tarih, kültürel pratikler, anlatılar ve hayaller üzerinde temellenen karmaşık bir sosyal yapı’ olarak tanımlanabilir. Bu tanım diasporanın sürdürülebilir olmasında rol oynayan birçok faktörü de içermektedir. Dolayısıyla diasporik ilişki, her durumda en az iki toplum, kültür ve grup arasındaki ilişkide temellenen karmaşık bir yapı olduğundan diasporanın ekonomik ve politik etkilerinden de söz etmek mümkündür. Adı geçen olguya ilişkin burada en genel anlamda “(i) kolektif kimlik veya kimliklendirme süreçlerinin farklı şekillerine sahip olan dağılmış grup; (ii) bu çeşitli grupların yaşadığı ulus devletler ve (iii) bu ulus devletler ile bir dizi sosyo-ekonomik ve kültürel bağ aracılığıyla sürdürülen karmaşık ortaklıklar.” şeklinde ortaya çıkan üç temel sosyal alandan söz edilebilir.

Yukarıda “üçlü ilişki” biçiminde sözü edilen dağılmış grup, bu grubun yaşadığı ulus devletler ve sürdürülen ortaklıklar arasındaki psiko-sosyo-antropo-teo-politik ilişki, diasporik oluşumların ve tartışmaların merkezi özelliğini şekillendirmektedir. Bu üçlü perspektiften bakıldığında, diaspora en azından iki mekanı –anavatan ve yurtdışı- hatırlatan ‘anavatan-gurbet gerilimi’ şeklinde ortaya çıkan merkezi bir karmaşık gerilimi de içerisinde barındırmaktadır. Bu yaklaşımdan hareket eden literatüre göre en geniş anlamda, diasporanın bir anavatan ve bir de gurbet nosyonuna sahip olması gerektiği iddia edilebilir (Hidroğlu, 2011: 9; Kalra & Kalhon & Hutynuk, 2005).

Diaspora kavramının içeriğine ilişkin kısa bir girişten sonra makalenin bu aşamasında, söz konusu olguya ilişkin genel bir fotoğraf oluşturması bakımından Avrupa’da diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenlerin istatistiksel bilgilerinin paylaşılması yararlı olacaktır. 1960’lı yılların başından itibaren Batı Avrupa ülkelerine ekonomik kazanç merkezli çalışma amacıyla giden Türkiye kökenli göçmenler, yarım yüzyıllık bir dönemi geride bırakmışlardır. Dolayısıyla bugün 3 milyonu Almanya’da olmak üzere Avrupa’da 5 milyonu aşan sayıda ‘Türkiye kökenli’ göçmen bir nüfus yaşamaktadır. Bu sayı, 6-6,5 milyon olarak verilen bütün dünyadaki Türkiye kökenli göçmenlerin % 80’den fazlasının Avrupa’da yaşadığını da göstermektedir. Türkiye kökenli göçmenlerin Avrupa’daki varlığı dikkate alındığında, artık ‘misafir’ hatta ‘göçmen’ olduklarını söylemek oldukça zordur. Zaman içinde sosyo-ekonomik ve siyasal statülerinde de önemli değişiklikler olan Avrupa’daki Türkiye kökenli göçmenlerin % 90’ı 11 yılı aşkın bir süredir; % 57’si ise 21 yılı aşkın süredir Avrupa’da yaşamaktadır. Türkiye kökenli göçmenlerin % 30’undan fazlası ise Avrupa ülkelerinde doğmuştur. 5 milyon ile Avrupa Birliği (AB) üyesi 10 ülkenin nüfusundan fazla bir sayıya ulaşan ‘Avrupalı Türkler’in yarısından fazlasının artık AB

vatandaşı olduğu da bilinmektedir. Bu demografik görüntü, başlı başına önemli bir diasporik güce işaret etmekle birlikte, daha da önemli olan siyasal, ekonomik ve kültürel alanda da Türkiye kökenlilerin etkinlik ve ağırlığının özellikle de Avrupa'da ciddi biçimde hissedilmesidir (Erdoğan, 2015: 110; ayrıca bkz. Şen, 2009: 63-65).

'Avrupalı-Türk göçmeni' pratiği üzerinden yukarıda kısa istatistiksel verileri yer alan Avrupa'da yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin diasporik yaşamlarının psiko-anatomisi bağlamında bazı nitel analizler yapılabilir. Bazı Avrupa ülkelerinde -örneğin Almanya gibi- şu anda 4. ve hatta 5. kuşağın yaşamaya başladığı dikkate alınacak olursa, göçmenlerin 'özel ve sosyal' yaşamlarına ilişkin aşağıda yer alan bazı psiko-sosyo-antropo-teolojik analizlerin yapılması mümkündür:

- (i)-Türkiye'den Avrupa'ya dış-göç deneyimi yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin birinci kuşağının Avrupa'ya işçi göçündeki temel amacı, birkaç yıl çalışarak para biriktirip tekrar Türkiye'ye dönerek ekonomik açıdan rahat bir yaşam sürebilmektir. Dolayısıyla geleceğini Avrupa'da ailesiyle yaşamak ve çocuklarının eğitimi ve kimlik sorunlarını düşünme durumunda değildi. Fakat Avrupa'daki yaşamlarına devam ederken çocuklarda eğitim ve uyum sorunları başlayınca kaçınılmaz biçimde pratik çözüm arayışlarına girilmiştir.
- (ii)-İkinci kuşağın Hıristiyan toplumdan aldığı kültür ile evde Müslüman anne-babanın kültürel aktarımı arasında fark ortaya çıkmış ve bu durum da, özel yaşamlarındaki kuşaklararası çatışmaları hızlandırmıştır. Söz konusu bu çatışmayı minimize edebilmek için bazı göçmen aileler, çocuklarını Avrupa'nın olumsuz etkisinden korumak amacıyla Türkiye'de okutmayı tercih etmişlerdir. Fakat temel eğitimin bir kısmını veya tamamını Avrupa'da alan göçmen çocukların Türkiye şartlarına uyum sağlamalarında da farklı sorunlar ortaya çıkmıştır. Ortaöğrenimini Türkiye'de tamamlayan göçmen öğrenci, Avrupa'da niteliksiz bir işçi konumunda olmuştur. Temel eğitim sonrası eğitimine Avrupa'da devam etme durumunda kalan öğrenci ise gerek yetersizlik, gerekse bir an önce iş gücüne katılıp ekonomik kazanç sağlamak amacıyla çoğunlukla meslek okullarına gönderilmiştir.
- (iii)-İkinci kuşak, bir yönüyle anne-babasının istek ve kültürü ile karşı karşıya kalırken bir yanıyla da üçüncü kuşağı oluşturan ve Türkiye kültüründen daha çok Avrupa'da yaşadığı ülke kültürünü benimseyen çocuklarının arasında kalmışlardır. Dolayısıyla birinci kuşak, genelde çocuğunu küçük yaşta getiremediğinden Avrupa'da çocuk olmanın ortaya çıkaracağı kültür ve eğitim sorunlarının yeterince farkına varamamıştır. Bu kuşağın, genç yaştaki çocuğu için temel sorunu, çevreden etkilenme ve meslek sahibi olmak şekilde ortaya çıkmıştır. İkinci kuşak ise Avrupa'da büyüyen küçük çocuğunun kültür ve eğitim sorunlarını daha fazla hissetmiştir. Birinci kuşak, kendisinin İslami kimliğini yeterli görürken, arkadan gelen ikinci kuşağın bu dinsel kimliğiyle ilgili çok fazla kaygı taşıyamamıştır.

- (iv)-Birinci kuşak, Türkiye’de eğitime gönderdiği çocuğunun Türkiye şartlarına uyumunda fazla sorunla karşılaşmazken; ikinci kuşağın, Avrupa’da yetişen çocuğunu Türkiye’ye eğitime gönderdiğinde uyum sorunları yaşanmıştır. Birinci kuşak için Müslüman olduğunu hatırlama Türkiye’ye yönelik ve Türkiye şartlarıyla yakından ilgiliyken, 2. ve 3. kuşak için İslami bir dinsel kimliğe sahip olma konusu, Avrupa şartlarına göre Müslüman olma sorunu olarak algılanmıştır. İkinci kuşak, birinci kuşağın çocuklarının eğitimlerine Avrupa’da yatırım yapmamış olmasını eleştirmiştir.
- (v)-İkinci kuşak, birinci kuşağa göre Avrupa’da kalıcı ve Avrupa şartlarına göre çözümler düşünerek daha materyalist ve daha rahat harcayan bir nesil olmuştur. Türkiye özlemi ve Türkiye’ye yatırımları olmakla beraber Türkiye’ye gelmeyi bilinmez bir tarihe erteleme durumunda kalmıştır. Kendi çocuğuna Türk dili ve kültürünü öğretmekle beraber çocuklarının Avrupa’nın daha fazla etkisinde kaldığını görmüştür. Bu nedenle çocuklarının eğitimini Avrupada yaptırmak zorunda olduğunu gördüğü için buna göre çözümler aramıştır.
- (vi)-Üçüncü kuşak, Türkiye’yi bir ana ülke ama hatıraları ve özlemi olmayan bir ana ülke olarak kodlamıştır. Bu kuşak için Türkiye yaşamı, gelecek beklentisi ve hatıraları, eğitimi ve yatırımları orada olmayan, ama anne-babasının ve dedesinin yaşadığı bir ülke konumuna gelmiştir. Dolayısıyla bu üçüncü kuşak, zaman zaman ana ülkeye gitse bile dil, kavramlar, hislenme ve davranışlarının ana ülke çocukları gibi olmadığı görülmüştür (ayrıca bkz. Gencer, 2009: 399-406).
- (vii)-Avrupa’da Müslüman-Türk göçmenlerin kurdukları sivil toplum kuruluşlarının birinci kuşak üzerinde yaşadığı ülkede bulamadığı dini ve milli duygu ve heyecanı uyandırarak dinsel ve milli kimliklerini koruyucu bir şemsiye görevi gördüğünden söz edilebilir. Dolayısıyla bu türden oluşumlar, gerek dinsel yaşantısı olanların dinsel yönelimini daha da canlandırmasında ve gerekse ana ülkesinde dinsel yaşantısı olmayan, fakat yaşadığı ülkedeki farklılık ve baskılarla dinsel ve etnik davranışlara ilgi duyan göçmenlere yön vermesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla başarıları yeterli sayılan bu birinci kuşak, Avrupa’da küçük camiler açmak ve burada, önceden zaten İslam’ı bilen ve kısmen yaşayan göçmen Türklere, İslam’ı anlatmak ve onların dinsel ve milli duygularını canlı tutmak, İslami ve milli değerleri korumak amacıyla çaba harcayanların varılacak bir hedefi olmuştur.
- (viii)-Birinci kuşaktan çıkan eğitim ve toplum rehberleri, Avrupa şartlarında yetişmeye başlayan ikinci ve üçüncü kuşağın beklenti ve isteklerini tam kavrayamamış ve onlarla yeterli iletişimi kuramamıştır. Sonraki kuşaklarda ise zamanla Türkiye’ye olan ilgi ve bilgi, duygu ve özlem giderek azalmıştır. Dolayısıyla Türkçe’ye ihtiyaç duymaz duruma gelen son kuşak için artık Türkçe öğrenmek,

gereksiz bir durum olarak algılanmaya başlanmıştır. Söz konusu bu diasporik yaşam tablosu ise Türkçe'nin bilinmemesine bağlı olarak kimlik sorunlarını derinleştirmiş ve arkasından din öğretimi konusunu da daha karmaşık bir duruma sokmuştur (Oruçlu, 1999: 102-103; ayrıca krş. Akıncı & Kutlay, 2009: 123-137).

a. Problem ve Amaç

Avrupa'da yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin 'özel, sosyal, dinsel' vb. çeşitli yaşam boyutlarının yanı sıra 'kimlik, anomi, yalnızlık, sosyal dışlanma, asimilasyon ve entegrasyon' gibi diasporik olgular ile 'kendini gerçekleştirme, yaşamı sürdürme nedenleri, ümitsizlik, kaygı ve depresyon' gibi çeşitli ruh sağlığı parametreleri hakkındaki öznel algılarına bağlı olarak görüşlerinin belirlenerek diasporik yaşamın psiko-anatomisinin ortaya çıkarılması ve söz konusu tablonun öznel algılarındaki değişimlerin kaynaklarıyla birlikte incelenmesi araştırılmaya değer bir problem olarak ortada durmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın problem cümlesi: "Türkiye'den Birleşik Krallık'a dış-göç deneyimi yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin 'özel, sosyal, dinsel' vb. çeşitli yaşam boyutlarının yanı sıra 'kimlik, anomi, yalnızlık, sosyal dışlanma, asimilasyon ve entegrasyon' gibi diasporik olgular ile 'kendini gerçekleştirme, yaşamı sürdürme nedenleri, ümitsizlik, kaygı ve depresyon' gibi çeşitli ruh sağlığı parametreleri hakkındaki öznel algıları nasıl bir betimsel tablo ortaya çıkarmaktadır?" şeklinde oluşturulmuştur.

Bu nitel çalışmanın amacı, diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenlerin 'özel, sosyal, dinsel' vb. çeşitli diasporik yaşam boyutlarının yanı sıra 'kimlik, anomi, yalnızlık, sosyal dışlanma, asimilasyon ve entegrasyon' gibi diasporik olgular ile 'kendini gerçekleştirme, yaşamı sürdürme nedenleri, ümitsizlik, kaygı ve depresyon' gibi çeşitli ruh sağlığı parametreleri hakkındaki öznel algılarına bağlı olarak görüşlerini ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda bu araştırma, 2009-2013 yılları arasında United Kingdom / Birleşik Krallık'ta "*Avrupalı Müslüman-Türk Diasporasının Ruh Sağlığı ile Dindarlık İlişkisini Haritalama*" üzerine ampirik bir kişisel projeye **ön-hazırlık içerikli** nitel veri toplamak amacıyla araştırmacı tarafından gerçekleştirilen nitel desenli bir çalışmadır.

b. Sayıtlar ve Sınırlılıklar

Bu nitel araştırmanın sayıtları; "(a)-Seçilen araştırma metodolojisi, bu çalışmanın amacına ve konusuna uygundur; (b)-Çalışma grubu, araştırma evrenini temsil yeteneğine sahiptir; (c)-Kaynaklardan sağlanan nitel ve nicel veri ve bilgiler gerçeği yansıtmaktadır; (d)-Bu çalışmada yer alan sosyo-demografik bilgi formu ile yapılandırılmış röportaj soruları, tüm katılımcılar tarafından içtenlikle cevaplanmıştır." şeklinde belirlenmiştir.

Öte yandan bu çalışmanın sınırlılıkları bağlamında, (i) bu araştırma Birleşik Krallık sınırları içinde yaşayan Müslüman-Türk göçmenler (n=7) üzerinde yapılmıştır. Dolayısıyla bu nitel araştırma için yapılan genellemeler, araştırmada kullanılan çalışma grubuyla sınırlıdır. (ii) Ayrıca yine araştırma, metodolojik olarak nitel araştırma yöntemiyle sınırlıdır.

c. Yöntem

Bu çalışmada, nitel bir araştırma yöntemi olarak “betimleyici ve yorumlayıcı durum çalışması” yaklaşımı kullanılmıştır. Nitel araştırmayı, “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel bilgi toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” biçiminde tanımlamak mümkündür. Nitel araştırmada genellikle ‘(i) çevresel bilgi, (ii) süreçle ilgili bilgiler ve (iii) algılar’ şeklinde üç tür bilgi toplanır. Bunlardan çevresel bilgiler, araştırmacının yer aldığı sosyo-psikodemografik, kültürel ve fiziksel özelliklere ilişkin olduğu için bu tür bilgiler, sürece ve algılara ilişkin verilere temel oluşturur. Süreçle ilgili bilgiler, araştırma süresince neler olup bittiği ve bu olanların araştırma grubunu nasıl etkilediğine ilişkindir. Algılara ilişkin bilgiler ise araştırma grubunun süreç hakkında düşündüklerini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Yukarıda yer verilen bu üç tür bilginin toplanması için bir araştırmacının bazı nitel bilgi toplama yöntemlerini kullanması gerekir. Nitel araştırmada en yaygın olarak kullanılan “görüşme, gözlem ve yazılı dokümanların incelenmesi” biçiminde üç tür bilgi toplama yöntemi vardır. Bu araştırmada bu üç tür yöntem de kullanılmıştır. Bu genel kategoriler yine kendi içinde alt kategorilere ayrılmaktadır. Örneğin; görüşme yöntemini, “(a) kullanılan aracın özelliğine göre (i) açık uçlu, (ii) yapılandırılmış, (b) araştırmacının pozisyonuna göre (i) katılımcı, (ii) katılımcı olmayan” gibi alt kategorilere ayırmak mümkündür.

Nitel metodolojide en sık kullanılan yöntem ‘görüşme’dir. Görüşme katılımcıların perspektiflerini, tecrübelerini, duygularını ve algılarını ortaya koymada kullanılan oldukça güçlü bir nitel yöntemdir. Görüşmede kullanılan temel yöntem ise ‘sözlü iletişim’dir (Yıldırım, 1999: 7-17).

Yukarıda verilen metodolojik kuramsal bilgi bağlamında;

- (i)- “Görüşme” yöntemi, araştırmacının deneklerle yaptıkları röportaj sürecinde;
- (ii)-“Gözlem” yöntemi, Türkiye’den Birleşik Krallık’a dış-göç deneyimi yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin arasında 4 yıl yaşayan araştırmacının, bu çalışma için elde ettiği nitel verileri yorumlaması sürecinde;

(iii)-“Yazılı dokümanların incelenmesi” yöntemi ise konuyla ilgili literatürün incelenerek araştırmadan elde edilen verilerin literatüre uygunluğu bağlamında yapılan nitel analiz sürecinde kullanılmıştır.

Ayrıca bu çalışmada kullanılan görüşme yöntemi, “(a) kullanılan aracın özelliğine göre ‘yapılandırılmış [röportaj]’, (b) araştırmacının pozisyonuna göre ise ‘katılımcı’ gibi alt kategoriler bağlamında düzenlenmiştir.

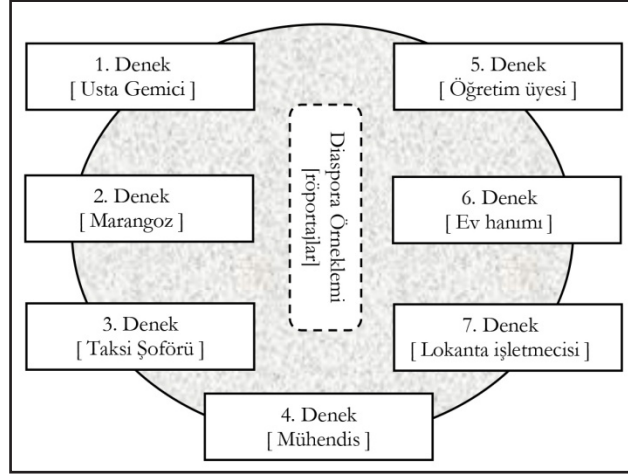
Öte yandan nitel araştırmanın en önemli bileşenini “nitel veri” oluşturmaktadır. Nitel veri, belirli amaçlar doğrultusunda, doğal ortamda, gözlem ve görüşme gibi çeşitli teknikler yoluyla elde edilen ve katılımcıların olaylara ilişkin algı ve düşüncelerini içeren her türlü bilgidir. Bu durumda nitel verinin nicel araştırmalarda yapıldığı gibi sayılara indirgenmesi amaçlanmaz. Nitel veriyle araştırmacı, araştırılan konu hakkında okuyucuya betimsel ve gerçekçi bir resim sunmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle nitel verinin ayrıntılı ve belirli bir derinliğe sahip olması büyük önem taşımaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2013; Özdemir, 2010: 327).

Bu çalışma, –yukarıda da vurgulandığı gibi- nitel bir “betimleyici ve yorumlayıcı durum çalışması’dır. Nitel bir yaklaşım olarak durum çalışması, sınırlı bir durum hakkında gözlem, görüşme, görsel-ışitsel materyaller, dokümanlar gibi çoklu bilgi kaynakları aracılığıyla detaylı ve derinlemesine bilgi toplandığı bir durum betimlemesi ya da durum temalarının ortaya koyulduğu nitel bir yaklaşımdır (Creswell, 2009’dan akt. Çayır & Gökbulut, 2015: 255). Bu çalışmanın görüşme ve süreci içinde katılımcıların ortaya koyduğu röportaj metinleri, araştırmanın nitel bir veri kaynağı olarak kullanılmıştır.

Bu çalışmada araştırmacı, aynı zamanda röportajları yapan uygulayıcıdır. Burada araştırmacı, hem süreci planlamış ve uygulamış, hem de veri toplama ve analiz aşamasıyla araştırmayı yürütmüştür. Özetle, çalışma grubu seçiminden veri toplama ve analiz sürecine kadar geçen aşamalarda nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır.

c.a. Çalışma Grubu ve Sosyo-Demografik Özellikleri

Bu araştırmadaki çalışma grubunu oluştururken olasılığı bilinmeyen örnekleme yöntemlerinden ‘kolay ulaşılabilir durum örnekleme’ kullanılmıştır. Bu örnekleme türü, diğer örnekleme yöntemlerinin kullanılmadığı, araştırmaya hız ve pratiklik kazandıran, araştırmacıya yakın ve erişilmesi kolay olan bir grubun seçilmesine işaret eder (Yıldırım & Şimşek, 2013). Bu araştırmada çalışma grubu olarak, Türkiye’den Birleşik Krallık’a dış-göç deneyimi yaşayan ve İngiltere ve İskoçya’nın çeşitli şehirlerinde ikamet eden 7 denek kullanılmıştır. Bu deneklerden 5’i erkek; 2’si kadındır (çalışma grubunun kota örnekleme dağılımları için ayrıca bkz. Şekil-1).

Şekil-1: Çalışma Grubunun Kota Örneklemeye Dağılımları [Röportajlara Katılan]

Gönüllü katılım esasına göre röportaj veren deneklerin yukarıda yer alan Şekil-1'deki nitel verileri üzerinden sosyo-demografik özellikleri kısaca şu şekilde betimlenebilir:

- Katılımcı-1 (R-1) / [S. Y]: Erkek; 46 yaşında; Medeni durumu: Dul; Mesleği: Usta gemici; Eğitim düzeyi: Lise; Sosyo-ekonomik düzeyi: Alt sınıf; Çalışma durumu: İşsiz; Dinsel inanç düzeyi: “İnancım var ama ibadetlerimi tam olarak yerine getiremiyorum.”+“Dinsel inançlarımla ilgili şüphe ve kararsızlıklarım var. (Önceleri varmış.); Dinsel ve etnik kimliğini koruma durumu: Kararsız; Dinsel bilgi yeterlilik düzeyi: Yetersizdir; Dua etme sıklık düzeyi: Az; Kişilik özellikleri: İçe dönük, çabuk öfkelenme çekingen.
- Katılımcı-2 (R-2) / [M. K]: Erkek; 36 yaşında; Medeni durumu: Dul; Mesleği: Marangoz; Eğitim düzeyi: Lise; Sosyo-ekonomik düzeyi: Orta sınıf; Çalışma durumu: Aktif; Dinsel inanç düzeyi: “İnancım var ama ibadetlerimi tam olarak yerine getiremiyorum; Dinsel ve etnik kimliğini koruma durumu: Hayır; Dinsel bilgi yeterlilik düzeyi: Yetersizdir; Dua etme sıklık düzeyi: Çok fazla; Kişilik özellikleri: Dışa dönük, kendine güveni var, çabuk öfkelenir.
- Katılımcı-3 (R-3) / [Ü. Ç.]: Erkek; 45 yaşında; Medeni durumu: Evli; Mesleği: Taksi şoförü; Eğitim düzeyi: Lise; Sosyo-ekonomik düzeyi: Alt sınıf; Çalışma durumu: Aktif; Dinsel inanç düzeyi: “Kesinlikle inanıyorum ve tüm dinsel görevlerimi yerine getirmeye çalışıyorum”; Dinsel ve etnik kimliğini koruma durumu: Evet; Dinsel bilgi yeterlilik düzeyi: Yetersizdir; Dua etme sıklık düzeyi: Fazla; Kişilik özellikleri: Kendine güveni var, çabuk öfkelenme, atılgan.
- Katılımcı-4 (R-4) / [Y. K.]: Erkek; 38 yaşında; Medeni durumu: Evli; Mesleği: Mühendis; Eğitim düzeyi: Lisans üstü (Doktora); Sosyo-ekonomik düzeyi:

Üst sınıf; Çalışma durumu: Aktif; Dinsel inanç düzeyi: “İnancım var ama ibadetlerimi tam olarak yerine getiremiyorum; Dinsel ve etnik kimliğini koruma durumu: Hayır; Dinsel bilgi yeterlilik düzeyi: Yetersizdir; Dua etme sıklık düzeyi: Çok az; Kişilik özellikleri: Kendine güveni var, genellikle sakin, çabuk öfkelenir, atılgan.

- Katılımcı-5 (R-5) / [M. E. A.]: Erkek; 44 yaşında; Medeni durumu: Evli; Mesleği: Öğretim üyesi; Eğitim düzeyi: Lisansüstü (Doktora); Sosyo-ekonomik düzeyi: Orta sınıf; Çalışma durumu: Aktif; Dinsel inanç düzeyi: “Kesinlikle inanıyorum ve tüm dinsel görevlerimi yerine getirmeye çalışıyorum”; Dinsel ve etnik kimliğini koruma durumu: Evet; Dinsel bilgi yeterlilik düzeyi: Yeterlidir; Dua etme sıklık düzeyi: Çok fazla; Kişilik özellikleri: İçe dönük, kendine güveni var, genellikle sakin.
- Katılımcı-6 (R-6) / [D. V.]: Kadın; 26 yaşında; Medeni durumu: Evli; Mesleği: Ev hanımı; Eğitim düzeyi: Üniversite; Sosyo-ekonomik düzeyi: Ortanın üstü; Çalışma durumu: İşsiz; Dinsel inanç düzeyi: “İnancım var ama ibadetlerimi tam olarak yerine getiremiyorum”; Dinsel ve etnik kimliğini koruma durumu: Evet; Dinsel bilgi yeterlilik düzeyi: Yetersizdir; Dua etme sıklık düzeyi: Normal; Kişilik özellikleri: Dışa dönük, kendine güveni var, atılgan.
- Katılımcı-7 (R-7) / [S. S.; K / 32]: Kadın; 32 yaşında; Medeni durumu: Bekar; Mesleği: Lokanta işletmecisi; Eğitim düzeyi: Lisansüstü; Sosyo-ekonomik düzeyi: Orta; Çalışma durumu: Aktif; Dinsel inanç düzeyi: “İnancım var ama ibadetlerimi tam olarak yerine getiremiyorum”; Dinsel ve etnik kimliğini koruma durumu: Evet; Dinsel bilgi yeterlilik düzeyi: Kısmen yeterli; Dua etme sıklık düzeyi: Normal; Kişilik özellikleri: Kendine güveni var, atılgan (ayrıca detaylı bilgi için bkz. VII. Makale-Ek-2: Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri – [Röportaj]).

c.b. Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada, araştırmacı tarafından geliştirilen yazılı ve sözlü olmak üzere iki farklı veri toplama aracı kullanılmıştır.

- (i)-Sosyo-Demografik Bilgi Formu: Araştırmacı tarafından geliştirilmiş ve *röportaja katılan deneklerin sosyo-demografik bilgilerini toplamak için kullanılmıştır* (ayrıca detaylı bilgi için bkz. VII. Makale Ek-1: Sosyo-Demografik Bilgi Formu). Adı geçen bu formda (a) ‘Kişisel Bilgiler’ başlığı altında 12 soru; (b) ‘Aile Yapısı’ başlığı altında 9 soru; (c) ‘Sosyo-Ekonomik Durum’ başlığı altında 19 soru; (d) ‘Dinsel İlgisi & Bilgi Düzeyi’ başlığı altında 6 soru; (e) ‘Psikolojik Durum’ başlığı altında 8 soru yer almaktadır. Formda yer alan demografik sorular, öncelikle katılımcıların cinsiyet, yaş, meslek gibi nitel verilerini toplamak için tasarlanmıştır.

Ayrıca formda yer alan diğer açık uçlu sorularla da deneklerin aile yapısı, sosyo-ekonomik durumu, dinsel bilgi düzeyi, öznel dindarlık algıları ve psikolojik durumlarıyla ilgili veriler toplanması hedeflenmiştir.

- (ii)-Yapılandırılmış Görüşme: Araştırmacı tarafından *öncelikle* diasporik yaşama ilişkin konuyla ilgili oluşturulan literatür incelenmiştir. Daha sonraki aşamada katılımcılarla yapılacak görüşmeler için araştırmanın amaçları çerçevesinde yapılandırılmış bir görüşme (röportaj) soru formu hazırlanmış; sorular araştırmanın amaçlarını ve sürecini bilen alanında uzman bir psikiyatrist ve din psikoloğunun görüşleri doğrultusunda son şeklini almıştır. Hazırlanan bu sorulara, alan uzmanı görüşleri alınarak son şekli verildikten sonra röportaj aşamasına geçilmiştir. Röportajda deneklere 72 adet açık uçlu soru sorulmuştur (bkz. I. & II. & III. & IV. & V. & VI. Makale Ek-1; VII. Makale Ek-4: Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi Üzerine Röportaj Soruları).

c.c. Uygulama ve Analiz

(a) Uygulama:

- (i)-Form doldurma aşaması: Bu araştırma için kullanılan nitel veriler, 2009-2013 yılları arasında toplanmıştır. Veri toplamak amacıyla öncelikle gönüllülük esasına dayalı olarak çalışmaya katılmayı kabul eden deneklerle ön görüşmeler yapılarak çalışmanın amacı açıklanmıştır. Daha sonra ise katılımı kabul eden deneklere ‘Sosyo-demografik bilgi formu’ verilerek doldurmaları istenmiştir.
- (ii)-Röportaj aşaması: Bu araştırmaya özgü yapılan röportajlar için öncelikle gönüllülük esası temel alınmıştır. Dolayısıyla katılımı kabul eden deneklerle önce yüz yüze görüşülerek röportaj talebi iletilmiştir. Kabul eden yurttaşlarla da 72 adet açık uçlu soruyu içeren soru formu eşliğinde yapılandırılmış röportajlar gerçekleştirilmiştir. Daha sonra bunların ses ve görüntü kayıtları bir veri havuzunda toplanarak, yazım için kayıt çözümlemeleri yapılmıştır. Röportajlarda ismi geçen kişiler ve yer isimleri ise bilimsel etik kuralları gereği araştırmaya konu olan kişilerin mahremiyetlerini koruyabilmek amacıyla kodlama olarak “katılımcının adı ve soyadının baş harfleri ile cinsiyeti ve yaş” şeklinde bir düzenleme yapılmıştır. Ayrıca yine deneklerin kişisel bilgilerini içeren şehir ve yer isimleri gibi özel durumlarda sadece ilgili kelimenin baş harfi kullanılmış, geri kalan kısmı ise silinerek ‘...’ şeklinde kodlanmıştır.

Görüşmeler ve röportaj kayıtları, İngiltere ve İskoçya’nın çeşitli kentlerinin farklı yerleşim birimlerinde gerçekleştirilmiştir (bkz. Tablo-1). Görüşme sürecindeki röportaj, katılımcıların izniyle ses kayıt cihazına kaydedilmiştir. Daha önceden alan uzman (din psikoloğu ve psikiyatrist) görüşleri alınarak hazırlanan yapılandırılmış röportaj soru formu kullanılarak yapılan röportaj kayıtlarının yaklaşık olarak 2 ile 2.5 saat arasında tamamlandığı görülmüştür.

Tablo-1: Nitel Verilerin Kronolojik Pert-Serimi

Röportajlara Katılan Denekler		
Denekler -(Kodları)-	Röportaj Tarihi	Röportaj Yeri
(Ü.Ç.)	23.11.2009	Enfield / London
(S.Y.)	17.03.2010	Bonnington / Edinburgh
(M.K.)	08.09.2011	Leith/ Edinburgh
(Y.K.)	14.06.2011	Portobello/Edinburgh
(M.E.A.)	21.08.2012	Luton / London
(D.V.)	03.12.2013	Dalkeith/Edinburgh
(S.S.)	29.02.2013	Broxburn/Edinburgh
n=7	2009-2013	İngiltere & İskoçya

Öte yandan bu nitel çalışmada yer alan her katılımcı, röportaj kaydının öncesinde sözel olarak konuyla ilgili bilgilendirilmiş ve gönüllü olarak röportaj yapmayı kabul eden tüm katılımcılarla bu türden –bir yönüyle- nitel yaklaşıma dayanan çalışmalarda metodolojik açıdan önemli bir bilimsel standart olan katılımcı-araştırmacı arasındaki etik kuralları belirleyen bir de ‘Bilimsel Araştırma Etik Sözleşmesi’ imzalanmıştır (ayrıca bkz. VII. Makale Ek-3: Bilimsel Araştırma Etik Sözleşmesi).

(b) Analiz:

(i)-Temalandırma aşaması: Elde edilen veriler, nitel araştırmalarda sıklıkla tercih edilen içerik analiz yöntemi kullanılarak analiz edilmiştir. İçerik analizine başlanmadan önce kategorik olarak çalışmanın amacı doğrultusunda araştırmacı tarafından temalar ve alt temalar düzenlenmiştir. Buna göre çalışmadan elde edilen nitel verileri kategorik olarak analiz edebilmek için ‘(i) özel yaşam, (ii) sosyal yaşam, (iii) cinsel yaşam, (iv) çalışma yaşamı, (v) dinsel yaşam, (vi) kimlik, (vii) anomi, (viii) yalnızlık, (ix) sosyal dışlanma, (x) asimilasyon, (xi) entegrasyon, (xii) kendini gerçekleştirme, (xiii) yaşamı sürdürme nedenleri, (xiv) dinsel başa çıkma, (xv) ümitsizlik, (xvi) kaygı ve (xvii) depresyon’ gibi çeşitli nitel tema ve alt temalar kullanılmıştır.

(ii)-Röportaj çözümü aşaması: Röportaj kayıtlarının çözümü sürecinde, öncelikle tüm röportajların sansürlenmeden dökümü yapılmış, araştırmanın amacı doğrultusunda sadeleştirilerek ilgisiz ve/veya gereksiz veriler ayıklanmıştır. Tüm ham veriler, nitel veri kaynaklarına göre sınırlandırılarak içerik analizi yapılmaya hazır duruma getirilmiştir. Veriler belirlenen temalar ve alt temalar doğrultusunda analiz edilmiştir

Araştırmacı ve katılımcılar arasında imzalanan etik sözleşme gereği deneklerin isimleri ve kimlik bilgileri açık bir biçimde verilmemiştir. Bu röportajların çözümünde katılımcıların/deneklerin her biriyle ilgili verilerin karışmaması için sadece bu araştırmaya özel “Denek=Röportaj Sayısı: [Denek Adı-Soyadının İlk Harfleri; Cinsiyeti / Yaş]” şeklinde bir kodlama yapılarak çözüm gerçekleştirilmiştir. Ayrıca

araştırmacı tarafından sorulan soru metinleri ve konuyla ilgili üst başlığı esas alınarak, -hacim problemini çözmek amacıyla- konuyla ilgili soru metni bir kez yazılmış, altına ise bu ilgili soruya cevap veren deneklerin tüm cevapları denek sırasına göre –yukarıdaki- kodlama sistemi kullanılarak yer almıştır. Röportaj çözümleri, soru sırasına göre verilmiştir. Dolayısıyla daha önceden hazırlanan röportaj metinleri kapsamında soru-cevap formatında yapılan bu röportaj ses kayıt cihazına alınarak, daha sonra soruların ait oldukları üst konu başlıkları temalandırılarak bu çalışmanın “Bulgular” bölümünde tam metin olarak yer verilmiştir.

d. Bulgular

Diasporik yaşamın psiko-anatomisini konu alan makalenin bu bölümünde, Birleşik Krallık sınırları içerisinde yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin “özel ve sosyal yaşamları” üzerine bilgi toplamak amacıyla oluşturulan yapılandırılmış röportaj soruları (n=17) esas alınarak kayda geçirilen röportaj metinlerinin alt temalarına göre çözümlerine yer verilmiştir (röportaj soruları için ayrıca bkz. Ek-1: Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi Üzerine Röportaj Soruları).

Bu makalede, içerik analizi sonucunda elde edilen bulgular, “(a) sosyo-demografik özellikler (katılımcının kendini tanıtmayı – kısa özgeçmiş; (b) yurtdışına çıkış öyküsü; (c) özel yaşam; (d) sosyal yaşam ve sosyal ilişkilerin niteliği” olmak üzere dört tema altında toplanmıştır. Temalandırma bağlamında katılımcı düşünceleri aşağıda sunulmuştur.

* Röportajlar – [Mülakatlar]

“*Araştırmacı:* Öncelikle, bilimsel bir araştırmamız için gerekli olan röportajımıza gönüllü olarak katılma isteğinizi kabul ettiğiniz için çok teşekkür ederek başlamak istiyorum.”

1. Sosyo-Demografik Özellikler (Katılımcının Kendini Tanıtması – Kısa Özgeçmiş)

[Soru] = 1. *Kendinizi bize kısaca tanıtır mısınız? Çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinizin hepsini dikkate alarak konuşacak olursak Türkiye’de nerede doğup büyüdüğünüz, nerelerden eğitim aldınız, mesleğinizi nedir? vs. Yani, yurtdışına çıkmadan önceki kısa hayat hikayeniz nedir?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “1966 A... doğumluyum. İlk, orta ve liseyi A...’da okudum. Çocukluk ve gençlik dönemlerim yurtdışında yaşama hayali kurarak Türkiye’de geçti. Lise çağlarında ve liseden sonra hep yurt dışında yaşama arzumu oldu, özellikle de Amerika’da. Bu ülkede sinema eğitimi almak ve sinema ile uğraşmak gibi bir isteğim oldu. Bu amacıma ulaşmak için de farklı yollar denedim, fakat bir türlü bu hedefime ulaşamadım. Bu arada lise son sınıfı okurken, okul hayatımı ya-

rıda bırakarak Afganistan savaşı çıkınca 19 yaşında dini inançlarımın güçlü olması sebebiyle, burada zulüm gören Müslüman kardeşlerime yardım etmek amacıyla Afganistan'a gitmeye karar verdim. Oradaki insanlara, Müslüman kardeşlere yardım etmeye gittim. Afganistan'da 4 yıl kaldım. Müslüman kardeşlerle birlikte dağlarda savaştım. Onlara yardım ettim. Çünkü o insanların oradaki durumu beni çok etkilemişti. 4 yıl sonra askerliğimi uzatamayınca tekrar Türkiye'ye döndüm mecburen. Fakat bu arada Amerika'ya gitme isteğim hiç bir zaman bitmedi. Askerliğimi 23 yaşındayken İ... 'de yaptım. 25 yaşında askerlik dönüşü yurtdışına çıkma planları yaparken denizcilik işiyle uğraşmaya başladım. Amerika'ya denizcilikle uğraşırken gitmeye çalıştım, fakat yine başaramadım. Amerika'ya gidemeyince en son denizci olarak İngiltere'ye gitmeye karar verdim.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “A... 'da doğdum ve A... 'da yaşadım. Yurt dışına 28 yaşında çıktım. Ben çocukken 3 yıl falan Almanya'da kaldık ailemle birlikte. 3 yaşındayken Türkiye'ye döndük, kesin dönüş yaptı ailem. Lise mezunuyum. K... Meslek Lisesi'nden mezun oldum. 1975 doğumluyum. Meslek lisesinde inşaat üzerine okudum. Şuan da yapmış olduğum meslek marangozluk. İskoçya'ya gelmeden önce Türkiye'de turizm de çalışıyordum. Lise döneminden askerlik süresine kadar plastik kapı pencere şirketinde çalıştım. Askerden sonra turizme katıldım. Turizmden sonra 2004 yılında İskoç bir bayanla evlilik yaptım ve buraya geldim.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Ben Ü... Ç... 4 Haziran 1968 D... 'nin B... ilçesi İ... kasabasında dünyaya gelmişim. İlk ve orta derecemi kasabamızda tamamladım. O zaman kasabada lise olmadığı için V... 'a gitmek zorunda kaldım. 2 yıl kadar gittim ve ondan sonra ayrıldım. Ayrılmak durumunda kaldım daha doğrusu. Ondandan sonra bir serbest meslek çalışması iki yıl, ondan sonra bir yer açtık. Onu çalıştırdık. Ondandan sonra tabi askerlik geldi, askere gittik geldik. Tabi bu arada babamız çekirdekten alaylı dişçi olduğu için onun yanında bir şeyler öğrenmeye çalıştık kapasitemiz yettiğince. Askerden sonra zaten evlendik. 1 yıl kadar tekstilde kalite-kontrol işi yaptık. Oradan da yurtdışına çıktık. Önce Hollanda'ya, oradan da buraya geldik. Burada geliş o geliş.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Türkiye'nin doğusunda yer alan M... 'un M... kazasında doğdum. İlk ve ortaokulu burada okuduktan sonra liseye geçmeden önce B... 'ya göç ettik. Daha sonra üniversite, yani yüksek öğrenim anlamında lisans ve yüksek lisansımı İ... 'da yaptım. İ... 'da yüksek lisans sonrasında doktora eğitimi başlamıştım ki, ancak doktoranın ikinci senesi bitmek üzere iken yurt dışına çıkmak üzere bir YÖK bursu şansı doğru. Sonrasında İngiltere'ye geldim. Geliş o geliş, burada teskere bırakanlardanım yani kısacası. Dönmedim Türkiye'ye. Doktoramı bitirdim burada. Devlete olan tazminatımı ödedim ve burada kaldım. Akademisyen olmak hayaliyle gelmişim. Fakat burada hayat beni iş hayatının içine sürükledi. Şu anda özel bir şirkette mühendis olarak çalışıyorum.

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “1968 K...-K... doğumluyum. Çocukluğum buralarda geçti hep. İlkokulu K...’da bitirdikten sonra K... İmam-Hatip Lisesi’ne gittim. Daha sonra 1987 yılında İ... T... Üniversitesi’nde mühendislik eğitimimi tamamladım. Sonrasında sırasıyla İ... Ü...’nde master, S... Ü...’nde ise doktora yaptım. Temmuz 1992’de, İ.T.Ü. S... M... Fakültesi Endüstri Mühendisliği bölümünde akademik hayata atıldım. Daha sonra yurtdışına çıkmaya karar verdim. İngiltere’nin University of Aberdeen, London South Bank University, University of the West of England ve University of Bedfordshire üniversitelerinde araştırmacı ve öğretim üyesi olarak çalıştım. Halen, Londra’ya otomobille yaklaşık bir saat uzaklıktaki L... kentindeki University of Bedfordshire’de, Computer Science and Technology bölümünde öğretim üyesi olarak akademik hayatıma devam ediyorum şükürler olsun. Araştırma konularımı soracak olursanız, daha çok zeki etmenler, çok-etmenli sistemler, sezgisel etmenler, sezgisel optimizasyon ve kombinatoriyal optimizasyon alanlarında çalıştım şu ana kadar. Yaptığım araştırmalardan şimdiye kadar 20 kadar uluslararası indekslerce taranan dergilerde, 35 kadar da uluslararası konferans ve toplantı kitaplarında eserlerim yayınladı elhamdulillah. Bunun yanında 4 adet kitap bölümü, 10 kadar ulusal toplantı kitaplarında makalelerim yayınladı. Ayrıca 2 adet uluslararası indekslerce taranan dergide (International Journal of Production Research, European Journal of Industrial Engineering) özel sayı editörlüğü yaptım. Halen 3 uluslar arası dergide yayın kurulu üyesi bir uluslararası dergide de editör yardımcılığı görevini yürütmekteyim. Ders verme faaliyetlerine S... Üniversitesi’nde araştırma görevlisi olarak başladığım yıllarda Zeki İmalat Sistemleri ve Yapay Zekâ konularına ilgi duydum. 2001 yılından sonra London South Bank University’de Artificial Intelligence ve Object-Oriented Software Development derslerini vermeye başlamıştım. 2006 yılından itibaren de halen çalışmaya devam ettiğim University of Bedfordshire’da sırasıyla lisans seviyesinde Programming and Modelling, Software Engineering, Comperative Integrated Systems dersleri ile yüksek lisans seviyesinde de Internet Programming, Internet Development, Distributed and Parallel Computing derslerini okutmaya devam ediyorum. Evliyim ve iki çocuğum var. Onların eğitim işleriyle uğraşıyorum bir taraftan da işte...”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “1987 İ... doğumluyum, İ...’un farklı yerlerinde ikamet ettim. Okuduğum okullara gelince ilkokul ve lisem devlet okuluydu ama hepsi de iyi okullardı. Lisem K... Anadolu Öğretmen Lisesi’ydi. Üniversitem ise vakıf üniversitesiydi. K... H... Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü mezunuyum. % 100 burslu okudum. Üniversite hazırlık sınıfında ailem İngiltere’ye İngilizcemi geliştirmem için gönderdi. O süreçte burada eşimle tanıştım ve üniversite 3. sınıftayken evlendik. Evlilikten sonra mezun olana kadar dönüşümlü olarak Türkiye-Edinburgh arasında mekik dokudum. Mezun olunca tamamıyla buraya yerleştim.

Zaten o sene de bebeğim oldu ve şu anda çalışmıyorum sadece bebeğimle zaman geçiriyorum.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “1980 de İ...da doğdum. İlk ve orta öğrenimimi İ... K...de, lise eğitimimi ise A... H...A...Anadolu Meslek Lisesi’nde okudum. Lisede 1 sene hazırlık İngilizce eğitimi aldıktan sonra mesleki eğitim olarak tekstil-konfeksiyon bölümünü seçtim. Lisemizin ilk öğrencileriydik. Bu sayede okuldaki öğretmen-öğrenci ilişkilerimiz çok samimiydi. Liseden mezun olduktan 5 ay sonra Edinburgh’a geldim. Burada Telford Collage’de 1 yıl İngilizce eğitim sonrasında da HNC and HND in Business Administration kurslarını tamamladım. Kolejdaki 2 senemin başarı ortalaması çok iyi olmasından dolayı üniversitemin ilk 2 senesi olarak sayıldı. Yani Napier Üniversitesi’nin Ekonomi Bölümüne 3. seneden başladım. Napier’den mezun olduktan sonra Edinburgh Üniversitesi MSc in Management bölümünde 1 senelik master programına başladım. Bitirdikten hemen sonra Lidl Graduate programına kabul edilip orada profesyonel iş hayatıma başladım. Şu anda sektörümden farklı bir işte çalışıyorum. W... H...’de bir fast-food restaurantı işletiyorum.”

ii. Yurtdışına Çıkış Öyküsü

[Soru] = 2. *Anavatanınız olan Türkiye’yi bırakarak bilmediğiniz bir ülkeye göç ettiniz. Sizin için bu dış-göçün temel sebebi neydi? Yani niçin Türkiye’den yurtdışına çıkma ihtiyacı hissettiniz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Kendimi hiçbir zaman Türkiye’ye yakıştıramadım. Yani, kendimde daha fazla potansiyel olduğumu düşündüm ve bunu Türkiye’de gerçekleştiremeyeceğimi gördüm. Amerika hayalimin altında sinema okumak vardı. Bunu başaramayınca rotayı Avrupa’ya çevirdim. Kendimde potansiyel olarak yurtdışı kapasitesi gördüm, yurtdışının eğitim sisteminin ve yaşam standardının yüksek olduğunu düşündüğüm için yurt dışına çıkmaya karar verdim.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “İhtiyaç değil ki bu sadece olaylar böyle gelişti. Bulduğumuz ortamdan bulunduğumuz çevreden dolayı, çay içtiğimiz veya kahve içtiğimiz insanlar, evlilik yapıp geldiğim için buraya... İskoç bayanla Türkiye’de tanıştım. İskoç bayan o dönemde Türkiye de çalışıyordu zaten. Turist rehberliği yapıyordu. Rehberken ben de turizmde çalıştığım için tanıştık. Arkadaşlık süreci geçti ve arkadaşlık süresinden sonra nişanlandık. 2 yıl beraber Türkiye de yaşadık ve sonra da buraya gelmeye karar verdik. Aslında denemeye karar verdik buraya gelip. Bu deneme sürecinde burada sürekli kalmak zorunda kaldık. Yani çıkış sebebim ekonomik kaygılar değil de aşk, bir kadın ve bir evlilik, yani ekonomik değil aşkla evlilik diyebiliriz.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Gayet basit, temel sebep ekonomik. Tabi bundan yirmi sene önce Avrupa’ya gıptayla bakılıyordu, çok cazipti. Özellikle bizim gibi taşra kesiminde yaşayan insanlar için hayaldi buralarda yaşamak. Rüyamızdı. Tabi buna ekonomik sebepler de eklenince farz oldu bize gelmek. Tabi bu işler kısmet işi. Rabbim kulum senin rızkın orada sen oraya git dedi, geldik.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Yukarıda da belirttiğim gibi bulduğum burs sayesinde yurtdışına çıkma imkanım doğdu. Akademik çalışma yapmak ve deneyim kazanmak üzere yurtdışına çıkmayı uygun buldum.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Akademik kariyerimi devam ettirmek ve yabancı kültürde yaşayarak hayat felsefemi zenginleştirmek için yurtdışına çıkmak istedim. Amerika veya İngiltere üzerinde düşünüyordum. Nasipte İngiltere varmış.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Yurtdışına çıkma ihtiyacım dil eğitimiyle başladı. Burada kalmamın tek nedeni şu anda burada yaşayan biriyle evli olmamdır. Onun haricinde beni burada tutan başka hiçbir şey yoktur.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Kuzenim kanserden vefat etmişti, 2 tane küçük yetim kalan çocuğuna hem annelik ve ablalık yapmak hem de eğitimime burada devam etmek.”

[Soru] = 3. *Türkiye’den çıkış hikâyeniz nasıl başladı ve gelişti? Ne tür bir yolla yurtdışına çıkış yaptınız? Yani bu ülkeye, ‘sahil evliliği ve öğrencilik durumu’ gibi resmi yollardan mı yoksa ‘kaçak giriş yapma’ gibi resmi olmayan yolları kullanarak mı geldiniz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Uluslar arası yük taşıyan bir gemide çalışıyordum. Bu çalıştığım gemi birçok Avrupa ülkesine uğrayıp yük indiriyor ve bindiriyordu. Sıra İngiltere’ye geldiğinde “gemi bırakma”ya karar verdim ve bu ülkede kaldım. Yani limanda izin verilen sürede gemiden ayrılıp bir daha gemiye dönmedim. Birçok Avrupa ülkesi gördüm, fakat bu ülke beni cezpt etti. Yani daha önceleri Hollanda’ya, Fransa’ya, Almanya’ya, Belçika’ya gittim. Fakat en uygun ülkenin burası olduğuna karar verdim. İngiltere’ye göç etmeden önce 7 yıllık bir gemicilik hayatım oldu. Bu ülkeye 1996 yılında da geldim. Fakat benim sürekli olarak Amerika’da yaşama arzum olduğu için kalıp kalmama konusunda bazı tereddütlerim vardı. Türkiye’ye döndüğümde tekrar, Türkiye’de yapamayacağımı anladım ve bu ikinci gelişimde İngiltere’de kalmaya karar verdim.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Tabi resmi yollardan girdik yani yaptığımız her iş resmi oldu evlilik vs.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Valla hem resmi geldik hem de gayri resmi geldik. Resmi derken şöyle; vizeli geldik ama o vizeyi gayri resmi yollardan aldık. Yani şebekeye beş tane binlik saydık. Beş bin mark o zaman mark vardı. Onu verdik. İyi paraydı. Buraya geldik. İlk gelişim Belçika’ya oldu. Tabi oradan transit Hollanda’ya

geçtim. 1 yıl Hollanda'da kaldım. Tekstilde çalıştım ve sonra da eşimi getirttim. O da vizeyle geldi ama gayri resmi vizeyle geldi. Ondan sonra tabi şartlar daha fazla müsaade etmedi Hollanda'da çalışmaya. Bir kumar daha oynayalım. Ya herro ya merro misali. Tabi Rabbim nasip etti biz buraya geldik. Buraya da şebekeyle geldik. Hayatımız kaçakla başladı, kaçakla bitecek herhalde bu gidişle. Hollanda'dan Fransa'ya kadar karayoluyla geldik. Fransa'dan İngiltere'ye trenin içinde gemiyle geçiş yaptık. Yani böyle bir maceramız oldu kaçak-göçek.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Öğrencilik yoluyla doktora yapmak üzere yasal olarak İngiltere'ye geldim.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Türkiye'deki üniversitemde akademik hayatıma devam ederken, post-doktora imkanı buldum İngiltere'de ve bu sebeple yurtdışına çıkmış oldum.

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Türkiye'deki okuduğum bölüm için yabancı dil çok önemliydi. Hem okurken hem de sonrasında İngilizcem çok iyi olmalıydı. İngiltere ülkemize yakınlığı bakımından çok ideal bir ülkedydi. Yani amaç tamamıyla eğitimdi, bu yüzden de öğrenci vizesiyle legal yollardan girdim.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Gelirken vizede çok problemler yaşadım, fakat öğrenci olarak geldim. Benim geldiğim senelerde immigration kuralları daha farklı ve kolaydı. 3 sene sonra burada kalma hakkımı ve sonrasında da British vatandaşlık hakkımı elde ettim.”

[Soru] = 4. *Türkiye'den bu ülkeye göç sürecinde unutamadığımız ve hayatımızda iz bırakan bir hatıramız/ anımız oldu mu?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Elbette ki olmuştur birçok olaylar. Fakat hatırlamıyorum.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Ya tabi zor anlarda bazı insanların hayatı zor yaptığı gibi bizim de insanlarımız bize hayatı zor yaptı. Zorlaştırdı diyeyim yani. Ama öyle kayda değer iz bırakan bir hatıram yok yani. Türkiye deki insanların insanlara şüphe ile yaklaşması. Ama öyle bir problem yaşamadık yani buralarda.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Unutamayız zaten, çünkü unutulacak bir macera yaşamadık. Çok sıkıntılı bir gece yaşadık. Sabaha kadar yolculuğumuz oldu. Hollanda'dan Fransa'ya sıkıntısız geçtik normal arabayla geldik şebekenin adamlarıyla. Orada tır ile bir ovaya gittik. Oradan başka bir tırı bekledik, o geldi. Sonra ona bindik. Oradan gemiye bindik tabi. Gümrükten geçtik. O gümrükten geçiş sürecinde ...ettik. Tabi çok sıkıntılı, adrenalinini yüksek bir gece yaşadık. Sanırım hayatımın en büyük travmasını orada yaşadım. Yani bu kelimelerle ifade edilmez. Türkçemiz çok zengin bir dil ama zengin olduğu halde bile ifade etmekte zorluk çekiyorum.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Türkiye’den YÖK bursuyla çıktığım için Yüksek Öğretim Kurumu’nun gayri samimi tavırları dolayısıyla 1999 yılında verilen bursumun kesilmesi akabinde İngiltere’de çok büyük zorluklar yaşadım ekonomik olarak.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Hayır, olmadı.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “İlk yurt dışı çıkışımda aktarmalı uçuyordum. Avrupa’nın en büyük havaalanlarından birinde uçağı kaçırdım ve 8 saat dilini bilmediğim ve önceden hiç yurt dışı tecrübem olmadan kendimi ifade etmeye uğraştım.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Anı denilemez ama ilk vize başvurumun geri çevrilmesi hayal kırıklığı olmuştu.”

[Soru] = 5. *Yurt dışına çıkarırken (yaşlı anne-baba, eş, çocuklar, hasta yakınlarınız gibi) geride siz i olumsuz anlamda etkileyecek ve sizin hayatınızda önemli olan bir şeyler bıraktınız mı? Şayet bıraktıysanız bunlar nelerdir?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Beni Türkiye’de bağlayan hiçbir şey yoktu. Yurtdışına çıkarken kafam rahattı. Çünkü peder ve valide hayatta değildi. Annem 1993 yılında vefat etmişti. Bu ülkeye 1999 da geldim. Yani geriye dönüp baktığımda kayılanacak bir şeyim yoktu.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Arkamda iki tane erkek kardeş bıraktım. Bir tanesi 31 yaşında, diğeri de 27 yaşında. Ben 8 yıldır buradayım. 2004 yılında geldim buraya. Bir onları bıraktım. Onlar yetişkin oldukları için maddi yönden ayaklarının üzerinde durabiliyorlar. Fakat bir tek kaygım vardı bekâr olmaları. Fakat bulunduğumuz çevre yaşadığımız mahalle diyeyim uzun yıllardır yaşadığımız yerler olduğu için büyük abla ve ağabeylerimiz bize sahip çıktılar. Annem ve babam zaten vefat etmişlerdi. Vefat ettikleri için hasta bir yakınım da yoktu.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Şimdi yirmili yaşlarda olan oğlum o zaman için iki-iki buçuk aylık falandı. Yani baba olmanın sevincini bile yaşayamadan Türkiye’den tek başıma ayrıldım. Daha doğrusu evli olmanın heyecanını bile yaşayamadım. O günler tabi geldi geçti ama nasıl geldi geçti. Tabi anne-baba, eş-dost.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “...”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Türkiye’de iken annem benimle birlikte yaşıyordu. Yurtdışına çıkınca mecburen kardeşlerimin yanına bırakmak zorunda kaldım. Bu benim için hiç de kolay bir süreç olmadı.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “İstanbul’da benim için herkes ve her şey çok önemliydi. Ben orada ailemi ve akrabalarımı, kısaca beni ben yapan her şeyi bıraktım.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Ailemin hepsi Türkiye’de. Herkesi bırakıp gitmek çok zordu. Hasret, özlem... Ne kadar büyüsem de özellikle annemden ayrılmak çok zor geldi.”

iii. Özel Yaşam

[Soru] = 6. -Eğer izniniz olursa- özel hayatınızla ilgili bir soru sormak istiyorum. Şu an evli misiniz yoksa bekâr mısınız? Veya evlenerek başarılı olamayıp boşandınız mı? Yoksa Türkiye’de evliydiğiniz de buraya geldikten sonra yabancı bir kadınla pasaport almak ve bu ülkede kalabilmek için evlilik mi yaptınız? Şayet Türkiye’de evli idiyse bu evliliğiniz ne oldu? Türkiye’deki eşinizle bağlantınız hâlâ devam ediyor mu? Bu evliliğinizden çocuklarınız var mı? vs. Kısaca, özel yaşamınızla ilgili olarak bizimle neler paylaşabilirsiniz?

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Türkiye’de evli değildim. Bu ülkeye bekâr olarak kaçak pozisyonda geldim. Daha sonra oturum almak ve British vatandaşlığı hakkı kazanmak için İskoç bir bayanla evlilik yaptım. Fakat yürütemedik ve sonunda boşandım. Şu anda hiç görüşmüyoruz. Ama bu evlilikten bir çocuğum oldu. Boşandıktan sonra bana çocuğumu göstermek istemedi. Polise beni şikâyet etti. Çocuğumu bana karşı silah olarak kullanmak istedi. Ben de buna izin vermedim. Beni bu ülkeye bağlayan sadece çocuğum vardı. Ama artık o da yok. Hasretini kalbime gömeceğim. Çünkü çok yoruldum ve bu ülkeyi en kısa zamanda terk etmek istiyorum.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Ben evliydim İskoç bir bayanla. Şu an dulum. Ayrıldık üç buçuk yıl önce. İskoç bir bayanla Türkiye’den evlenip geldik buraya. Burada ikinci bir düğün İskoç düğünü daha yaptık. Şu an dulum. Ayrıldık. Üç buçuk yıldır bekârım bir kız çocuğum var dört yaşında. Şu anda evlilik hakkında söyleyebileceğim hepsi bu kadar.

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Evliyim, Allah’a çok şükür. İki tane Allah’a emanet çocuklarım var, bir kız, bir oğlan. Oğlum üniversitede şu anda. Üçüncü yılı bitecek bu yıl. Kızım on yaşında. İşte böyle. Eşim Türk ve ilk evliliğim. Evet, işte gidebildiği kadar gidecek.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Evliyim.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Şu anda hali hazırda evliyim. Tek evliliğimi Türkiye’de öğrenci iken yaptım ve iki çocuğum var Allah başışlaşın, ikisi de Türkiye’de iken doğdular.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Burada evlendim. Allah’a şükür sadece aşk evliliği yaptım. Pasaport derdim falan olmadı. Zaten burada olma sebepim de bu evliliğidir. 10 aylık küçük bir oğlumuz var. Şu anlık her şey yolunda bir sorun yok.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Evli değilim resmi olarak. Fakat İskoç bir erkekle birlikte yaşıyorum uzun zamandır. Çocuğum da yok! İnşallah çok kısa zamanda olacak.”

iv. Sosyal Yaşam ve Sosyal İlişkilerin Niteliği

[Soru] = 7. *Bu ülkede azınlık bir göçmen grubun üyesi olarak acaba sizin sosyal hayatınız nasıldır? Yani bu ülkede, etrafınızda arkadaşlık ve dostluk yapabildiğiniz insanlar var mı? Varsa bunlar kendi yurttaşlarımız mı yoksa yabancılar mı?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Kendi vatandaşlarımızdan arkadaşlarım da var, yabancıardan olan arkadaşlarım da var.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Sosyal arkadaşlık yapabileceğimiz insanlar var mı? Var. Türk mü yoksa diğer ülkelerden mi? Her ülkeden arkadaşım var. Fakat dostum var mı onu bilemiyorum. Tabi buradaki Türkler birbirine yaklaşıırken menfaatle yaklaştığı için arkadaşım var ama elimizden geldiği kadar uzak durmaya çalışıyorum. Yabancı insanlarla bir problemim bir sorunumuz olmadı. Daha adam akıllı iş yapıyorlar. Başladıkları işi yapıyorlar ve verdikleri sözü yerine getiriyorlar. Sonuna kadar gidiyorlar.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Tabi her türlü insan var. Biz de tabi anlaşabileceğimiz bize yakın, kültürümüze yakın, örf ve adetlerimize yakın arkadaşlıklar edindik. %99.9’u Türk’lerden oluşuyor arkadaş çevremim. Onun için o yönden bir sıkıntı çekmedim Allah’a şükür.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Sosyal hayat olarak hem yabancı hem de Türkiyeli tanıdığım insanlar var.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “İş hayatımın dışında daha çok kendi yurttaşlarımız ile dostluklarım var. Az da olsa buralarda tanıştığım insanlarla sosyal ilişkilerim devam ediyor.

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Sosyal anlamda ben burada sınıfım diyebilirim. Belki de bebeğime sürekli yönelmemdendir. Ama bebekten öncede pek Türk arkadaşım yoktu. Zaten toplamda 3-4 kişiyle görüşüyorum. Onlardan da çoğunluğu yabancıdır.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Hem Türk hem yabancı dostlarım var. Dostlarım konusunda seçiciyim. Edinburgh’taki Türklerin çoğunu tanıyorum fakat samimi birkaç dostum var. Hem onlar hem yabancı arkadaşlarımla olabildiğince iyi zaman geçirmeye çalışıyorum. Bir kere hayatı yaşıyoruz değil mi?”

[Soru] = 8. *Sosyal yaşamınızda kurmuş olduğunuz arkadaşlık-dostluk ilişkilerindeki önceliğiniz nedir? Yani, birisiyle arkadaşlık kurarken öncelikli olarak onun milliyeti, dini, cinsiyeti, ahlakı vb. konularda en çok hangi özelliklerine dikkat edersiniz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “İkili ilişkilerimde saygı ve güven benim için çok önemlidir. Bunun yanında, cinsiyetinden ve milliyetinden önce ahlak da önemli tabi ki. Arkadaşlarımın ahlaklı olması, benim onlardan zarar görmemem açısından önemlidir.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Kişiliğine dikkat ederim adam gibi adam mı insan gibi insan mı sahtekar mı dürüst mü ? Dürüstse iyi huyluysa ahlakı düzgünse, kötü alışkanlıkları beni ilgilendirmez. Uyuşturucu kullanan ve alkolik gibi bağımlı olanlar ile arkadaşlık kurmamaya dikkat ediyorum ve şu ana kadar öyle bir arkadaşım yok yani.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Öncelikle insan olacak, omurgalı olacak, kişilikli, onurlu, imanlı. Yani benim arkadaşlarım, ben her zaman şu felsefeyi savunmuşumdur; benim ahlakıma ahlak katabilecek, kişiliğime kişilik katabilecek, bilgime bilgi katabilecek dostluklar, arkadaşlıklar edinmeyi her zaman için yeğlemiştir.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Sosyal yaşamımda milliyet, din, cinsiyet konularında ayırım gözetmeksizin ahlaki olarak yakın olan herkes ile iletişim kurabiliyorum.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Sosyal hayatımda kurduğum arkadaşlık ve dostluk ilişkilerimde daha çok hayata bakış açılarına dikkat ederim. İlişkide olduğum insanlar ile aynı hayat görüşünü paylaşmam benim için önemlidir. Ancak bu diğer insanlarla ilişki kurmadığım anlamına gelmez elbette ki.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Benim için arkadaşlık ilişkisinde olsun akraba ilişkilerimde olsun önce güven gelir, o insanın kişiliği gelir. Kimliklerine göre seçmek yerine kişiliklerine daha çok önem veriyorum.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “İrk ve din benim için önemli unsurlar değildir. Arkadaşlık kurduğum insanlarda kendi kural ve göreneklerime uygunluğuna dikkat ederim. Aslında gönül ister ki arkadaşlarımın hepsi Müslüman-Türk olsun ama yurt dışında bu bir lüks.”

[Soru] = 9. *Edinburgh'ta/Londra'da –veya daha önce Avrupa'da bulunduğunuz yerlerde yaşayan Türk toplumu içindeki sosyal konumunuzdan/yerinizden/itibarınızdan memnun musunuz? Niçin?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Hayır, değilim. Çünkü kendi insanıma pek fazla güvenmiyorum. Güvenemediğim için de Edinburgh'ta yaşayan Türk topluluğu içindeki itibarımdan memnun değilim. Çünkü buradaki Türk toplumunda insanların birbirlerine güven ve saygı gösterememe sorunu olduğuna inanıyorum.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Ben kendi konumumdan memnunum. Türk arkadaşların benim konumumdan memnun mu değil mi ben pek ilgilenmiyorum. Türk arkadaşlar, iyi insanlar. Allah iyi etsin, ama herkesin kendine göre konumu vardır

yani. Türklerin içerisinde ben iş adamıyım. İnsanları bir kere nasıl yargılamak, insanlarla dostluk kurarken bu insanın arabası var evi var diye mi arkadaşlık kuruyorsun, materyalist düşünerek mi arkadaşlık kurarsın, yoksa bu insanla sadece iyi bir insandır, ahlakı düzgün, efendi sahtekâr olmayan dolandırıcı değil, diye mi dostluk kurarsın. Kendi not defterimde, insanın insan olması önemlidir. Benim kendi Türk arkadaşlarım içerisinde zengin olan insanlar var. Benim için onların kişilikleri önemlidir. Kendi insansa bir gün bu adamla muhabbet etmek ve bir şeyler öğrenmek isterim tabii ki. Fakat bizim toplumumuz içerisinde kendi iyi güzel tecrübelerini insanlarla paylaşmayı sevmeyen birçok insan var. Özetle, toplum içindeki konumumdan memnunum, başkaları ne düşünürse düşünsün umurumda olmaz.

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Valla aslında bunu eşe dosta sormak lazım. Benden memnunlar mı? Ben onlardan razıyım da acaba onlar benden razılar mı? Ama şöyle bir temel felsefe vardır: ‘İnsan sevdiği kadar sevilir.’ Ben her şeyi Rabbim yarattı diye seviyorum. Sevgi biliyorsunuz paylaştıkça çoğalan Rabbimizin bir nimetidir. Bu nimeti mümkün olduğunca bonkörce kullanmaya çalışıyorum.

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “...”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Evet, memnunum. Şikâyetim yok elhamdulillah.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Dürüst olmak gerekirse ben Edinburgh’ta kebabçı C...’in eşiyim D... değilim. Bu durum şu anlık rahatsız etmese de olması gerekenin bu olmadığını biliyorum. Şu anda rahatsız olmasam da ileride bu bir problem olabilir belki...”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Buradaki Türkler arasında sayılı samimi arkadaşlarım var. Onun dışındaki Türklerle ilişkim selamlaşmaktan ibaret.”

[Soru] = 10. Türkiye’de yaşarken ait olduğunuz toplumdaki saygınlığınız, değeriniz ve o topluma faydalı olma duygunuz ile Edinburgh’taki/Londra’daki Türk toplumu içindeki saygınlığımız, değerimiz ve buradaki topluma faydalı olma duygunuzu karşılaştırabilir misiniz?

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Tabii ki karşılaştırabilirim. Türkiye’deki saygınlığının ve ülkeye katkımın buradakinden daha fazla olduğunu düşünüyorum.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Tabii burada daha fazla benlik gösteriyorsun psikolojik olarak. Kendi vatanında kendi memleketinde kültürde olduğu için herkes birbirini anlıyor. Fazla bir çaba göstermiyorsun. Çünkü komşun aynı dili konuşuyor. Elhamdulillah Müslümanız, Sünnidir veya şafidir fark etmez. Aynı kültürü bilirsin, bayramlarını bilirsin, ona saygı duyarsın. Çocukların aynı şekilde büyür, dilleri ve dinleri aynı. Burada diğer kültürlerle bir arada olduğun için ne yapman gerekiyor? Kendi çocuğuna ya da kendi arkadaşlarının çocuklarına faydalı olma arzusu daha

çok artar. Elimden ne gelir ne yapabilirim diye düşünürsün? Katkılarda bulunmak istersin. Dinini anlattırısın ve öğretmeye çalışırsın. Tarihini öğretmeye çalışırsın. Çalışıyoruz Allah'a çok şükür, yapabildiğimiz kadar yapmaya çalışıyoruz. Burada psikolojik olarak dinimize de daha fazla sahip çıkıyoruz.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Şimdi Türkiye’deki konum tamamen değişti. Türkiye’de yaşadığım dönemde becardım. Bir aile değildim. Her şeyden önce Türkiye’deki mesleğimi burada devam ettirmiyorum. Buradakiyle Türkiye’deki çevrem farklıdır. Türkiye’de babamın mesleği itibariyle çevremiz çok genişti. Burada da çeşitli mesleklerde çalıştım. Hayatımın çoğu Londra’da geçti. Gececek gibi de görünüyor. Burada ister istemez yetmiş iki buçuk milletten insanla muhatap olmak durumunda kalıyorum. Mesleğim taksicilik/mini-cabçılık olduğu için ve hayatımın büyük bir kısmı da İngiltere’de geçtiği için burada gerek kendi toplumumuza gerekse yabancı milletlere daha fazla faydalı olduğumu ve daha fazla saygınlık gördüğümü söyleyebilirim.

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Bu biraz zor bir soru, Türkiye ile Edinburgh toplumları farklı yapılara sahip.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Tabi ki aynı değil. Türkiye’de benim konumundaki insanlar, buralara göre içinde yaşadıkları topluma daha verimli olabiliyorlar. Ama buralarda biraz durumlar farklı elbette. Bunun da birçok sebebi var yani...”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Kesinlikle dağlar kadar fark var. Türkiye’de çalışkan becerikli ve organizatör, tuttuğunu koparan biriydim. Ama burada yukarıda da dediğim gibi evde çocuğuna bakan ve kebabçı C...’in eşiyim.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Tamamen farklı. Ben oraya aileme oradaki arkadaşlarıma aittim. Buradaki ailem ve dostlarım da önemli tabi ki ama eninde sonunda Türkiye’ye ait olduğum yere döneceğim.”

[Soru] = 11. *Bu ülkede yaşayan Müslüman T.C. vatandaşı olan toplulukta bana ilginç gelen bir sosyal durum var. Hangi T.C. vatandaşıyla konuşsam ‘benim Türkiyeli arkadaşlarla işim olmaz’, diyor. Bu cümleyle size göre burada yaşayan vatandaşlarımız neyi anlatmaya çalışıyorlar?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “(Gülüşmeler) Ben de aynı düşüncedeyim. Bu cümleyi ben de burada çok zaman kurmuşumdur. Ortada bir sorun var. Bu sorunun temelinde de bana göre menfaat çatışmaları var. Yani, buradaki Türk arkadaşların geçmiş zamanlarında birbirleriyle ticari alışverişleri olmuş. Bu süreçte birbirlerini dolandırmışlar, çarpmışlar, ekonomik olarak yaralamışlar. Bu da birbirlerine karşı güvensizlik ve saygısızlık durumunu ortaya çıkartmış.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Buradaki arkadaşlarla işim olmaz. Çünkü Türk arkadaşlar buraya Türkiye’nin farklı farklı illerinden geliyorlar ve buraya uyum sağlamaya çalışıyorlar. Peki, uyum sağlayabiliyorlar mı? Hayır. Niye sağlayamıyorlar? Çünkü her insan farklıdır. Adam geliyor buraya. Yirmi beş sene veya otuz sene burada yaşıyor. Fakat dil öğrenmek için çaba göstermiyor. Böylece ne oluyor? Bu insan kendi toplumu içindeki insanlarla haşır neşir olmak zorunda kalıyor. Böyle olunca ne oluyor? Bu arkadaş, yabancılarla iletişim yapamadığı için kendi gibi Türklerle iletişim yapıyor. Burada ticari işlerde bulunuyorlar haliyle. Fakat bu işlerde uzanacağı yer kısıtlı. Ne yapıyor? Diğer Türk arkadaşı daha atılgan ve gayretli, dil öğrenmeye çaba harcıyor veya az çok öğrenmiş. Kendisine buna göre bir çevre yapmış veya saygınlık kazanmış. Dilini ve kültürünü kabul ettirmiş anlatarak. Mesela diğer arkadaş bunlara önem vermemiş, sadece materyalist olduğu için bazı sahtekârlıklar oluyor buradaki Türk toplumu içinde. Çünkü bu insanlar yabancılarla yapamayacakları şeyleri kendi Türk arkadaşlarına yaparlar. Sonuçta da tabi arada nefret oluşuyor. İnsan insana nefret etse ne olur, etmese ne olur. Dağ dağa küsmüş fakat dağın haberi olmamış. Böyle olunca ne oluyor? İnsan kendi çevresindeki dost arkadaş olabileceği dilinden dininden kültüründen olan insanlarla uzak düşüyor. Kendini daha farklı yerlere götürüyor. Fakat çevremizdeki Hıristiyan olan bu İngilizlere ve İskoçlara baktığımız zaman onlar bizden daha çok insandırlar.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Bu cümleyi söyleyen arkadaşlar ne yazık ki asimile olmuş demektir bana göre. Bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşından bunu duymak gerçekten üzüntü verici bir durumdur. Yani bu cümleyi kullanan arkadaşın kendisi Türkiyeli değil mi? Bir Türkiyelinin neden bir Türkiyeliyle işi olmasın? Bu bir çelişkidir. Sağlıklı bir düşüncenin ürünü değil kanaatimce. Herhalde bazı Türkiyeli arkadaşlardan maddi yönden darbe yedi bu arkadaşlar. Herkesi aynı zannediyor. Ama öyle değil durum. Her toplumda iyiler de vardır, kötüler de vardır. Önemli olan iyi insanları ayıklamaktır. Böyle bir düşünceye katılmam mümkün değildir.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Galiba Türkiyeli olup da bu ülkede yaşamaya gelen insanlar, maalesef iyi bir izlenim bırakmadıkları için böyle oluyor.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Valla derin bir konu bence. Ama sanıyorum arkadaşlar böyle bir söylemle ahlaki ve kişilik olarak bozulmuşluk konularına ve sorunlarına işaret etmek istiyorlar. Hakikaten bu ülkede, eğer sizin ait olduğunuz dini içerikli bir sosyal çevreniz yoksa sonunuz hiç iyi değil. Farkında olmadan bir de bakmışsınız ki, uçurumun kenarına gelmişsiniz. Ben uzun zamandır Londra’da yaşıyorum. Etrafımızda böyle zamanla asilime olmuş bir dünya insan hikâyesi duyuyoruz ve görüyoruz maalesef.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Evet bu cümleyi bende çok duydum ve bu cümleye ek olarak buraya gelenler iyi bile olsalar bozuluyor cümlesini de çok duydum.

Buna bağlı olarak kimse birbirine güven vermiyor ve bu yüzden böyle düşünülüyor. Acı ama gerçek...”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Buradaki Türklerin birbirleriyle iyi ilişkilerinin olmamasının ve güvensizliklerinin geçmişleriyle ilişkili olduğunu düşünüyorum.”

[Soru] = 12. *(Yine bir önceki soruyla bağlantılı olarak) buradaki arkadaşlar ‘benim Türkiyeli arkadaşlarla işim olmaz’, diyor dedik. Böyle söylüyorlar fakat bu ülkenin toplumuna da tam olarak uyum sağlayamıyorlar. Bu ülkenin insanlarıyla yeterli düzeyde sosyal ilişkiler kuramıyorlar. Sizce bu bir çelişki değil midir? Eğer bu durumu bir çelişki olarak görüyorsanız, bu çelişkili durumu ortaya çıkaran sebepler nelerdir ve bunlar nasıl aşılabılır?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Evet, aslında çelişkili bir durum. Buradaki Türk vatandaşları arkadaşlar birbirleriyle anlaşamıyorlar, dedik. Fakat yabancılarla da ilişkileri iyi değil. Neden? Çünkü bir defa yeterli İngilizceleri yok. Eğitim düzeyleri düşük. Yani işte ben lise terkim. Çoğu ilkokul ve ortaokul mezunu insanlar. İngilizcelelerini geliştirmeleri gerekiyor. İkinci bir sorun da bana göre diplomalı, kalitesi yüksek meslek sahibi değil buradaki arkadaşlar. Yani işte görüyorsunuz buradaki Türk vatandaşları genellikle kebabçı, kafeci, berber vs. yani topluluk içinde mühendis, doktor, avukat vs. gibi kalitesi yüksek meslektan arkadaşlarımız yok denecek kadar az. Sorunuzdaki problemler ciddidir. Çözümü de çok kolay değil. Belki sonraki kuşaklar, eğer yeteri kadar eğitilmiş olursa çözülebilir.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Şimdi bu aşılması çok zor bir problem olarak ortada. Bu sorun her zaman olacak. Bizim buradaki Türklerin kendilerini kabul ettirebilmeleri için çok çalışmaları gerekir. İnsanlara kendi kültürünü dilini kabul ettirebilirsin. Ama burada ki tüm İskoçlara ben Müslümanlığı ya da Türk kültürünü kabul ettirebilir miyim? Ettiremem. Nasıl ettiremem? Bakacak olursan savaşların nedeni kültürdür, dindir. Kendini kabul ettirmek zordur. Çevrendeki çekirdek insanlara anlatırsın. Ben buyum dersin, şuyum dersin. O şekilde kendini kabul ettirirsin. Sana psikolojik olarak bir rahatlık verir. Çünkü beş parmağın beşi bir değildir. Gittiğiniz yerlerde, devlet dairelerinde insanlar bazı yerlerde bakışlarıyla işlem yapılacaksa yapıyorlar bir zorluk çıkartmıyorlar. Zaman alır ama yine de yapması gerekeni yapar.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Yüzde yüz çelişkidir. Eğer bir insan kendi dininden örfünden âdetinden gelen insanlarla ilişki kurmakta sıkıntı çekiyorsa önce kendinde bir sıkıntı var demektir. Benim Türkiyeli arkadaşlarla işim olmaz diyenler asimile olmuş kişilerdir. Bunlar ne Türk olabilmiş ne de İngiliz olabilmişlerdir. Bu durum nasıl aşılabılır konusuna gelince, kişi önce kendi kişiliğini yeniden bulacak. Yaratılış gayesini bilecek. Yani neden yaratıldığı konusunda fikir sahibi olacak. Yaratılanı, yaratandan ötürü sevecek. Ondan sonra bu iş çözülür. Bu iş çorap sökücü gibidir. Bir ucundan tuttun mu, gerisi çorap sökücü gibi gelir. Ama böyle bakarsa olayı çözer, değilse sorunların içinde gömülür gider.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Bu bir çelişkidir şüphesiz. Ancak bunun nedenleri çok boyutludur. Bana göre en önemli unsur, bu ülkeye gelen birçok Türkiyeli bu ülkedeki dili ne iyice öğreniyor, ne de bu ülkedeki zihniyeti iyice öğrenme çabası gösteriyor.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Bence böylesi bir çelişkili durum, azınlık psikolojisinden ve ait olunan toplumdaki sınırlama isteğinden kaynaklanıyor olabilir. Sonuçta, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı birisi bu ülkede, cebinde İngiliz pasaportu taşısa da (elleriyle tırnak işareti yapıyor) yabancı ve göçmendir. Bu psikoloji de insanları azınlık psikolojisinde tutuyor. Yani buradaki göçmen Türkler, kendilerini sürekli bir savunma psikozu içinde görüyorlar bence.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Çelişkiden çok ben bunu iki kültür arasında sıkışmışlık diye yorumluyorum. Siz benden iyi bilirsiniz bu durum insan psikolojisini en kötü etkileyen faktörlerden biridir. Bana kalırsa bunu şöyle tasvir edebiliriz; merdivenin alt basamağından yukarıya ya da aşağıya inerken sağlam basmayınca insan yuvarlanıp gider ya. İşte tıpkı böyle, bu kültür geçişini yapamayan Türklerde -ki çoğunluğu böyle- iki tarafa da ait olmadan boşlukta yaşıyorlar.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Tamamıyla çelişki söz konusu! Tüm bu durumu burada yaşayan Türklerin eğitim seviyelerine bağlıyorum. Kendi göçmen halkını beğenmiyorlar. Nereden, nasıl gelmiş, burada nasıl yaşıyor, vs. gibi noktalara takılıyor. Aynı zamanda da aynı sorunları burada yaşayan yerel insanlarla yaşıyorlar. Sonuç itibarıyla sosyal hayat sıfır oluyor. Etrafında güvenip ilişki kurabileceği insan kalmıyor.”

[Soru] = 13. (Üç yıldır içinde yaşadığınızde yaşayan birisi olarak) buradaki insanların birbirleriyle sosyal ilişkilerini maddiyat yani para üzerinden kurduklarını gözlemledim. Dolayısıyla buradaki Türk toplumunda gereğinden fazla bir sekülerleşme/dünyevileşme yani maddiyata aşırı bir düşkünlük sorunu olduğunu düşünüyorum. Bu tespitime katılır mısınız? Bu konuda neler söylemek istersiniz?

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Doğrudur, doğrudur. Aynen katılıyorum. Hocam Edinburgh'ta yaşayan Türk topluluğunda aşırı derecede yozlaşma, yani özellikle de kültürel yozlaşma var. Zaten Türkiye'den çok uzakta gurbette bulunduğu için bir zaman sonra ister istemez kendi kültüründen uzaklaşıyorsun. Onu yaşayamıyorsun. Yaşayamayınca da mecburen dini ve kültürel değerlerin yozlaşıyor. Buraya adapte olmaya çalışıyorsun, bunu da yeteri kadar yapamayınca ortaya acayip bir durum çıkıyor. Buraya adapte olmaya çalışırken bir taraftan da ait olduğun değerlerden ödün veriyorsun. Sana ait olan değerleri kaybedince buradaki yerli halk gibi hayat yaşamaya çalışıyorsun. Bunlar için hayatta en önemli olan paradır, maddiyattır. Bir süre sonra bu senin için de geçerli olmaya başlıyor.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Tabi bizim insanlarımız elhamdülillah Müslüman’ım diyorlar, fakat Yahudi dininden olan insanlardan daha beter bir yaşamları var. Bir insan dua eder, namaz kılar, onu Allah kabul eder veya etmez. Herkes kendi kendini kandırır. Burada dediğim gibi insanların dini yok ve konuşmayı bilmiyorlar. Yapacakları tek şey nedir? Ya senin üstüne basacak para kazanacak, senin iyi niyetini kötüye kullanacak ve işi bittikten sonra seni çöpe atacak kullanılmış mendil gibi. Genellikle bu şekilde oluyor burada bu işler. Yani maddiyat ön plandadır. Sonra kalkıp sana ben böyle dindarım, böyle kültürü biliyorum derler. Bunların hepsi yalan, hikâye ve palavra. Adam namaz kılırsam nasıl çıkar sağlarım diyerek gidiyor namaz kılıyor. Nasıl çıkar sağlarım diye düşünüyor gidiyor parkta içki içiyor. Bu tip ilişkiler var yani. Çünkü buradaki topluma kendini kabul ettirmeye çalışıyor. İnsanlarla diyalog kuramadığı için kendisi küçük oluyor. Bu durum, burada göçmen olan herkesin psikolojisinde olan bir şeydir. Ben burada ikinci vatandaş mıyım? İkinci vatandaşım. Ama ben kendimi ikinci vatandaş olarak görmüyorum. Ben kendime diyorum ki ben burada hem Türk’üm hem de İskoç’um.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Büyük oranda katılıyorum. Burada hemen hemen tüm dostluklar ne yazık ki maddiyat üzerine kurulmuş. İnsanlar çok da haksız değerler. Çünkü bu ülkedeki yaşam şartları para üzerine kurulmuş. Sistem kapitalizm sistemi olunca sonuçta böyle bir şey çıkmış. Gerçi artık burayı bırakın, Türkiye’de bile ilişkiler böyle kurulmaya başlamış. Sene de bir ay izine gideriz ailecek Türkiye’ye. Orada da görebiliyorum. Fakat Avrupa daha da farklıdır. Burada çalışsan da çalışmasan da evin belli bir gideri var. Bu çarkı çevirmek kolay değil. Bu da insanda başlı başına bir stres yapıyor.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Buraya Türkiye’den gelme sebepleri ve de akabinde buraya tam olarak entegre olamamaları insanları böyle bir ekonomik sekülerleşmeye itmiştir.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Elbette bu tespitinize katılıyorum. Çünkü gerek bu ülkeye yani İngiltere’ye, gerekse diğer Avrupa ülkelerine, işte bu Almanya olsun, Fransa olsun veya Danimarka olsun, bizim Türk arkadaşlar yurtdışına çıkarken tek amaçları vardı, o da biraz para biriktirip veya kazanıp sonra tekrar Türkiye’ye geri dönmektir. Ama durum böyle olmadı. İşte sonrası, malum sizinde bir araştırmacı olarak sanıyorum üç yıldır buradaki insanlardan dinlediğiniz hikâyelerle kafanızdaki şablon şekillendi diyebilirim. Ama sonuçta, bu gereğinden fazla dünyevileşme konusu, Türklerin Türkiye’deki beklenti ve eğilimlerinin bir devamı şeklinde gelişti bence buralarda. Ancak şunu da söylemeliyim ki, bu ülkede dini bir oluşum içerisine girenler, biraz sanki diğerlerine göre kendilerini daha iyi olumlu bir çizgide tutabildiler gibi geliyor bana.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Böyle bir düşünceye katılamam. Çevremde gözlediğim kadarıyla böyle bir şeyi fark etmedim.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Bu sadece burada değil, Türk toplumunun genelinde yani Türkiye’de de söz konusu olan bir durum bence.”

[Soru] = 14. (Ve belki de en önemlisi), günün birinde bu ülkeden Türkiye’ye dönüş yaparsanız eğer, burada arkadaş olduğunuz insanlarla arkadaşlıklarınızı devam ettirmek ister misiniz? Niçin?

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Bu hafta Türkiye’ye kesin dönüş yapmayı planlıyorum. Eğer Türkiye’ye kesin dönüş yapabilirsem, buradaki arkadaşlarla asla görüşmeyi düşünmüyorum. Kendi adıma konuşayım ben hayatım boyunca uçlarda yaşayan birisi oldum. Yani hayatımda ya hep ya hiç oldu. Ortası yok benim için. Ben burada yaşadığım süre içerisinde elimden geldiğince Türk arkadaşlara gereken yardımı ve özveriye yaptığımı düşünüyorum. Fakat arkadaşlar bunu anlamadı. Beni çok sıkıntıya soktular. Bu sebepten insanlık S...’ı kaybetti. Buradaki İskoç arkadaşlarla belki görüşebilirim hayatımın geri kalanında. Fakat Türk arkadaşlarla asla görüşmeyi düşünmüyorum. Çünkü güvensizlik ve sadakatsizlik durumu var.” [Not: Röportajdan bir hafta sonra yapılan araştırmalar sonucunda bu denekğin Türkiye’ye dönüş yaptığı kaydedilmiştir.]

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Buradaki arkadaşlarla arkadaşlığımı devam ettirmek ister miyim? Devam ettiririm tabi niye ettirmeyeyim. İnsan insana muhtaçtır her zaman. İnsanın insana hep işi düşer. Ne kadar zengin de olsan, ne kadar sağlıklı da olsan, şu anda hiç kimse sağlığının da zenginliğinin de garantisini veremez. O yüzden insan ilişkileri çok önemlidir hayatta. Tabii ki dostluğumu ve arkadaşlığımı devam ettiririm. Fakat bunu samimi olarak gördüğüm insanlarla yaparım. Yani beraber güldüğüm ve ağladığım insanlarla yaparım. Yani seçici olurum. Faydası değil, zararı olan insanlarla asla. Allah göstermesin onlar benimle kontak kurmasın, ben de onlarla kontak kurmam zaten.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Arkadaşlık edilmesi gerekenlerle elbette ederim. Edilmesi gerekmeyenlerle de burada da etmiyorum, Türkiye’de de etmem. Benim kişiliğime müspet yönde katkı sağlayacak, vizyonuma vizyon katabilecek insanlarla arkadaşlık, dostluk etmeyi devam ettireceğim elimden geldiğince. Türkiye’de veya bu Londra’da olması fark etmiyor bana göre. Dostluk dostluktur, dostluğun sınırları olmuyor.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Tabii ki ederim. Çünkü arkadaş, her yerde arkadaşır.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Evet, isterim devam ettirmeyi arkadaşlık ilişkilerimde. Çünkü konumum gereği arkadaş çevremi kurarken dikkatli oldum ve

hep seçici oldum. Dolayısıyla da güzel ve sağlıklı bir sosyal çevre yaptığımı düşünüyorum.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Benim fazla arkadaşım yok zaten buralarda. Olanlarla da kesinlikle görüşürüm. Çünkü onlar az ve özler.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Tabii ki ettiririm. Ortak bir şeyler paylaştığım insanlar hayatımın sonuna kadar hayatımın bir parçası olarak kalırlar.”

[Soru] = 15. -Çinli, Pakistanlı, Polonyalı gibi diğer milletlerden insanlarla kıyaslandığında İskoçya’da/Londra’da yaşayan Türk toplumunda, bir araya gelip birlikte güzel işler yapamama gibi bir sıkıntuların yaşandığını görüyorum. Bu görüşüme katılır mısınız?

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Evet. Çünkü millet olmayla ilgili bir bilinçleri yok maalesef. En temel sorun bu. Sonra hasetlik ve fesatlık vs. de işin içine girince birlikte hareket etmek maalesef mümkün olmuyor çoğu zaman.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Bir araya gelip güzel işler yapamıyor bizim Türk topluluğumuz. İşte dediğiniz gibi birbirimizle uyumlu yaşamıyoruz. M...K...’nun George ile ilişkisi var veya William ile ilişkisi var bir Türk olarak. Buradaki hayat daha çok duygusal ve materyalist olduğu için herkes hayatında zaten kendi işleriyle uğraşiyor. Bu yüzden burada sen Cristmas kutlamıyorsan bu insanlarla artık yirmi üç nisanda veya ramazanda bir araya gelmen zor oluyor.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Tabii ki de zaman zaman Londra’daki Türk topluluğu içerisinde bazı sorunların yaşandığını görüyoruz veya duyuyoruz. Doğrudur.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Katılıyorum.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Elbette ki bu konuda da çok şeyler söylenebilir. Ancak fazla detaylı konuşmak istemiyorum.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Ben bunu Türk milleti olarak değil de topluluktaki sayının artışına bağlıyorum. Hangi toplumda olursa olsun kişi sayısı arttıkça ortak karar almak zorlaşır. Çünkü toplumda her etnik yapıdan insanlar var. Bu da durumu daha da zorlaştırır elbette.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Kesinlikle...”

[Soru] = 16. Eğer siz de benim görüşümü paylaşıyorsanız, size göre bu sorunun sebepleri ve çözüm önerileri neler olabilir?

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Evet, buradaki Türk arkadaşlar bir araya gelip güzel işler yapamıyorlar. Doğrudur. Fakat bu durum sadece Türklerde değil, diğer topluluklarda aynı sorun var. Mesela bir Polonyalılarda da var, İtalyanlarda da var. Yine örneğin, Pakistanlılar da genelde pek anlaşamıyorlar, hiç birbirlerini sevmezler. Konuya bizim topluluk açısından bakarsak, biz bu birlik konusunu Türkiye’de

başaramıyoruz ki bu yurt dışında mümkün değil. Çözüm önerisi olarak mucize olması lazım hocam, yani sihirli bir örnek.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Sebeplerini söyledim çözüm göremiyorum. Çözümü yok, yani çözümsüz. Bir araya gelip bir şey yapılmaz. Nasıl yaparsın? Türk ile Türk nadir olarak birlikte iş yapar. Çünkü samimiyetlik ve dürüstlük olmadığı için bilmiyorum çözüm önerisi nedir? Belki dürüst davranmak olabilir. Tabi canım dürüst olacaksın, samimi olacaksın. Bir iş yapıyorsan bir ekmek yiyeceksen helal ekmek peşindeysen namuslu bir insansan namusunla ekmek kazanmak peşindeysen aldığın ekmeği çoluk-çocuğunla paylaşacaksan herkesle iş yaparsın. Samimi insan bulabildikten sonra Türk olmuş, Japon olmuş, Pakistanlı olmuş, İskoç olmuş önemli değil. Bizim toplumumuzda bu insanlardan yok mu? Vardır samimi insanlar fakat ben tanışmadım. Bizim insanlarımız ben bu insanın üzerinden nasıl çıkar sağlarını veya nasıl para kazanabilirim mantığa sahip olduğu için bizim bir araya gelip bir iş yapmamız şu an için mümkün değil. Belki biz yapamayabiliriz ama sonraki gelecek nesil inşallah yapabilir.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “İngiltere’de yaşayan Türk topluluğundaki problemlerin temelinde bu insanların geçmişten getirdikleri vardır. Çözüm olarak bu insanları Londra’da yaşayan Türk topluluğu bünyesine katmak lazım. Bu da süreç isteyen bir şeydir. İnsanları, meyhaneden çıkarıp camiye katmak kolay bir şey değildir. Ya da bu türden sosyal işler için veya dini hizmetler için maddi yardım yapmaya alışmamış bir insandan almaya çalışmak kolay bir iş değildir. Bu süreç ister. Ama imkânsız da değildir. Zaman ister.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Bunun sebepleri insanların buraya geliş nedenleri ve yollarıdır. Pakistanlı veya diğer insanların buraya geliş yolları birbirinden farklıdır.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Evet, paylaşıyorum. Bu konu basit bir sorun değil. Kültürel derinliklerinde aranmalı cevabı diye düşünüyorum.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Tek bir çözümü var bu işin. O da iyi organize ve idaredir. Fakat toplum ilgisizse istediğiniz kadar güzel organize olunsun yine sonuç başarısız olacaktır.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Tüm bu sorunların sebebi eğitimsizlik, insanların kendi çıkarlarını düşünmesi, bencillik, anti-sosyal bir toplumdan-gruptan gelmiş olmalarıdır.”

[Soru] = 17. *Bu ülkede yaşayan Türk toplumu olarak, size göre kendi geleceğiniz ve sonraki kuşaklarımız için ne gibi güzel ve faydalı şeyler yapılmalıdır?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Bence yapacak bir şey yok kısa vadede. Şu anda yapılanların da pek bir faydası olacağı kanısında değilim. Çünkü çocuklar burada

doğup büyüdüğü için buranın kültürünü alıyor ve ister istemez kendi kültürüne ve ülkesine yabancılaşıyor. Belki Türk kültürünü çocuklarımıza aktaracak kurslar açılabilir, sosyal aktiviteler yapılabilir. İşte din dersleri verilebilir, dini hassasiyetlerini korumaları için.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Valla bir araya gelmemiz lazım özel günlerimizde, bayramlarımızda, ramazanımızda. Bir araya gelip ailelerimizle çocuklarımızla kaliteli sohbetler edip tarih konuşup din konuşup, şarkılar, türküler, sohbetler edip, yemekler yiyip, güzel şeyler paylaşırsak çocuklarımızda bunu görüp bizden örnek alır. O şekilde yürür. Biz inşallah bunları yaparız. Ama yine dediğim gibi bu çok zor olacak. Çünkü biz bir araya gelemez ki. Bizde kıskançlık var. Bizde samimi-yetsizlik var. Nasıl ki beş parmağın beşi bir değil ise herkes aynı değil elbette. Fakat buraya geldiğin için gurbette yaşadığın için psikolojin farklı olur. Türkiye’de olsa ben bu adama bir terbiyesizlik bir namussuzluk yapsam düşünürsün acaba ne olur diye. Buraya geldiğin zaman mecbur karnını doyurmak için çalışacaksın. Aslında mesele karnını doyurmak değil. Bu ülkede zaten karnın doyar, işin de olmasa evin de olmasa aç da kalmazsın, açıkta da kalmazsın. Ama açgözlü olduğun için kısıtlı bir çevren olduğu için kısıtlı bir iş yapabileceğin için gidip gelmeden yapamazsın, yabancı dilin yoktur ve bunun için doğru düzgün gidip iş yapamazsın. Ya temizlikçilik yaparsın veya çöpçülük yaparsın. Yani bunlarda çalışmak ayıp değil. Herkes ekmeğini yiyecek, yer ama ne oluyor? İmkânların kısıtlı. Çünkü sen kendini yetiştirmediğin için hep böyle olacak. Buradaki göçmen Türk toplumundan arkadaşlar bir araya gelip güzel işler yapamaz. Belki kendi grupları vardır üç beş kişi, o kadar.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Valla halkların birbirine kaynaşabileceği, Rabbinin daha fazla rızasını nasıl alabiliriz diye ortak noktada buluşabileceğimiz düşüncelerin etrafında çalışmalar yapılabilir. Bunların içinde en iyi örnek, sıra geceleri vardı eskiden mesela. Bunu devam ettirebiliriz. Ondan sonra camilerde, belirli günlerde zaman ayırabiliriz. Yani her şey olaya nasıl baktığına bağlıdır. Temel sebep şu olmalıdır; ben imanımı daha fazla nasıl kuvvetlendirebilirim? Zaten tüm sıkıntıların temeli imandır. Dindarlıklarını güçlendirecek çeşitli etkinlikler, çalışmalar, varyasyonlar denemek lazım. Bu kolay bir şey değil, ama bu ulvi görevi sadece hocaların değil Müslüman olan herkesin burada bir sorumluluk hissetmesi lazım. Yani İngilizlere veya diğer uyruktan milletlere göre biz birer modeliz. Yani biz iyi bir şeyler sunarsak insanlara, o insanlar bizler hakkında olumlu kanaatte bulunacaklar. Müslüman, Müslüman’a yakışır şekilde yaşamalı ve hareket etmelidir. Bu da Müslüman olmayan toplumlarda ister istemez takip ediliyor. Bu çok önemlidir.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E / 38] “Öncelikle insanlar, kendi kültürlerini unutmadan buradaki ortama entegre olabilmeyi başarabilmelidir. Bunun için gerekli şeyler neyse onlar yapılmalıdır.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Bir toplumu toplum yapan sosyal kurumların da mutlaka bu ülkede inşa edilmesi gerekir. Örneğin; okul, cami vs. bunlar insan hayatı için önemli olan kurumlar zaten. Kaldı ki, bizim gibi yabancı bir ülkede göçmen hayatı yaşayan kimseler için bu kurumlar, ait olduğumuz kültürel, dini ve milli kimliğimizin devamı için hayatı önem taşıyor.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Buradaki en büyük sorun burada büyüyen çocukların kendi öz ata kültürlerinden uzakta büyümesidir. Bunu önlemek için yapılacak her şey Türk kültürü ve toplumu için yapılan en faydalı şey olacaktır.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Burada ortak bir göçmen topluluğumuzun olması yeni kuşaklar için çok önemlidir diye düşünüyorum.”

SONUÇ

Müslüman-Türk göçmenlerin yarım yüzyıl öncesinden başlayan dış-göç serüvenlerinde bilinen veya bilinmeyen birçok trajik olaylar yaşanmıştır. Bu trajedi, Müslüman-Türk göçmenlerin yeni vatanları ile kendi anavatanları arasında bir süre sonra melez bir kültür ortaya çıkarmalarıyla başlamıştır. Türk göçmenler, yeni vatanlarında geleneksel yaşamlarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Böylece onlar hem yeni psiko-sosyal içerikli olguların dışında, hem de anavatanlarında yaşadıklarından farklı ve yeni bir sosyal sınıf ortaya çıkarmışlardır. Böylelikle Müslüman-Türk göçmenlerin diasporik yaşamları, anavatan ve yeni vatan kültürleri arasında sıkıştıkları için her iki vatanın da psiko-sosyal gerçeklikleri üzerinden gerekli olan beklentilerini yerine getirememişlerdir. Bunun yanı sıra göçmenlerin tarafından bakıldığında ise onların da her iki vatandan beklentileri gerçekleşmemiştir. Çünkü her iki vatanın da beklentileri, bu yeni oluşan melez kültüre yönelik tasarlanmamıştır (Taşgın, 2009: 597).

‘Özel, sosyal, dinsel’ vb. çeşitli diasporik yaşam boyutlarının yanı sıra ‘kimlik, anomi, yalnızlık, sosyal dışlanma, asimilasyon ve entegrasyon’ gibi diasporik olgular ile ‘kendini gerçekleştirme, yaşamı sürdürme nedenleri, ümitsizlik, kaygı ve depresyon’ gibi çeşitli ruh sağlığı parametreleri hakkındaki öznel algılarına bağlı olarak diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenlerin görüşlerini ortaya çıkarmayı amaçlayan bu nitel çalışmanın birinci makalesinde; Müslüman-Türk göçmenlerin “özel ve sosyal yaşamları” üzerine elde edilen bulgular çerçevesinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

i. Sosyo-Demografik Özellikler

- Bu nitel araştırmaya katılan deneklerin dikkati çeken ortak özelliklerinden birinin, dış-göç öncesinde sosyo-ekonomik olarak ortanın altı ve orta sınıf ailelerin çocukları olmalarıdır (bkz. Soru-1; Denek: 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7).

- Yurtdışına yapılan dış-göç motivasyonlarının deneklerin eğitim düzeylerine ve dolayısıyla yaşam felsefelerine göre farklılık gösterdiği saptanmıştır. Dolayısıyla yüksek bir eğitim düzeyine sahip olan deneklerin dış-göç motivasyonlarını daha çok 'iyi bir eğitim almak veya bir alanda uzmanlık eğitimi almak' gibi faktörler belirlerken (bkz. Soru-1; Denek: 4 & 5); eğitim düzeyi düşük olanların dış-göç motivasyonlarını ise 'işçi olarak çalışmak ve ekonomik olarak iyi bir gelir düzeyine sahip olmak' gibi faktörlerin belirlediği görülmüştür (bkz. Soru-1; Denek: 1 & 2 & 3).

ii. Yurtdışına Çıkış Öyküsü

- Deneklerin yurtdışına çıkış öykülerine bakıldığında, dış-göç deneyim sebeplerinin birbirlerinden farklı oldukları bulunmuştur. Belirlenen bu sebepler ise; (a) eğitim düzeyi yetersiz fakat buna karşın abartılmış bir kişisel potansiyel algısı (bkz. Soru-2; Denek: 1); (b) sahil evliliği (bkz. Soru-2; Denek: 2); (c) ekonomik nedenler, yani daha fazla ekonomik kazanç sağlayarak daha iyi bir yaşam sürme arzusu (bkz. Soru-2; Denek: 3); (d) akademik kariyer yapma (bkz. Soru-2; Denek: 4 & 5 & 6); (e) ailesel nedenler (bkz. Soru-2; Denek: 7)' şeklinde sıralanabilir.
- Ayrıca yine deneklerin dış-göç sürecinde şu anki yaşadıkları ülkeye girişlerini ise yasal (bkz. Soru-3; Denek: 2 & 4 & 5 & 6 & 7) ve yasal olmayan (bkz. Soru-3; Denek: 1 & 3) yollardan yaptıkları görülmüştür. Öte yandan dış-göç deneyimi sürecinde yasal yollardan giremeyen Müslüman-Türk göçmenlerin (bkz. Soru-4; Denek: 3) yasal yollardan girenlere oranla yaşamlarında iz bırakan hatıralara daha fazla sahip oldukları saptanmıştır. Yine Müslüman-Türk göçmenlerin yurt dışına çıkarken geride kendilerini bağlayacak yakınları olanların yanı sıra (bkz. Soru-5; Denek: 2 & 3 & 5 & 6 & 7), kaybedecek hiçbir şeyi olmayanların da var olduğu (bkz. Soru-5; Denek: 1) gözlenmiştir.

iii. Özel Yaşam

- Türkiye'den Birleşik Krallık'a dış-göç deneyimi yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin özel yaşamlarına bakıldığında, ruh sağlığını bozucu etki yapabilecek düzeyde bazı trajik olayların yaşandığı görülmektedir. Özel yaşamın en önemli boyutunun 'aile' faktörü olduğu bilinmektedir. Göçmenlerin bir kısmının Türkiye'den bekâr olarak çıkıp Birleşik Krallık'ta evlilik yaptıkları (bkz. Soru-6; Denek: 1 & 6), bazılarının ise Türkiye'den evlilik yaparak çıktıkları (bkz. Soru-6; Denek: 2 & 3 & 4 & 5) tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra nikâhsız birliktelik yaşayan göçmenlerin (bkz. Soru-6; Denek: 7) olduğu da görülmüştür.
- Ayrıca Müslüman-Türk göçmenlerin aile yaşamlarında, özellikle yabancı kadınlarla yapılan evliliklerin sonlandırılması durumunda, yabancı kadınların Türk göçmen erkeklerin çocuklara olan bağlılıklarını bilmeleri sebebiyle bunu

kötü niyetli olarak kullandıkları görülmektedir. Örneğin; "...Boşandıktan sonra bana çocuğumu göstermek istemedi. Polise beni şikâyet etti. Çocuğumu bana karşı silah olarak kullanmak istedi. Ben de buna izin vermedim. Beni bu ülkeye bağlayan sadece çocuğum vardı. Ama artık o da yok. Hasretini kalbime gömeceğim. Çünkü çok yoruldum ve bu ülkeyi en kısa zamanda terk etmek istiyorum." (E/46). Bu deneyin röportajdan kısa bir süre sonra ülkeyi terk ettiği kaydedilmiştir.

iv. Sosyal Yaşam ve Sosyal İlişkilerin Niteliği

- Diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenlerin sosyal yaşamlarına bakıldığında, kendi milletinden yani Türklerden arkadaşları olanların (bkz. Soru-7; Denek: 3 & 6) yanı sıra yabancılarla arkadaşlık yaptığını söyleyenlerin de var olduğu (bkz. Soru-7; Denek: 1 & 2 & 4 & 5 & 7) kaydedilmiştir. Fakat elde edilen nitel verilere bakıldığında ise özellikle Türklerle kurulan sosyal ilişkilerin problemlili olduğu söylenebilir. Örneğin; "...Her ülkeden arkadaşım var. Fakat dostum var mı onu bilemiyorum. Tabi buradaki Türkler birbirine yaklaşırken menfaatle yaklaştığı için arkadaşım var ama elimden geldiği kadar uzak durmaya çalışıyorum..." (E/36). Bu deneyin nitel ifadeleri bu konudaki problemleri açık biçimde ortaya koymaktadır.
- Müslüman-Türk göçmenlerin sosyal yaşamlarında kurmuş oldukları arkadaşlık-dostluk ilişkilerindeki öncelikleri sırasıyla (i) 'ahlaklı ve dürüst olması' (bkz. Soru-8; Denek: 1 & 4), (ii) 'kişilikli olması' (bkz. Soru-8; Denek: 2 & 3 & 6), (iii) 'ortak bir hayat felsefesine sahip olması' (bkz. Soru-8; Denek: 5) şeklinde saptanmıştır. Bunun yanı sıra çoğu Müslüman-Türk göçmenin içinde yaşadığı Türk azınlık topluluğu içindeki sosyal konumundan ve itibarından memnun olduğu (bkz. Soru-9; Denek: 2 & 3 & 5) tespit edilmiştir. Fakat var olan sosyal pozisyonunun ileride problem oluşturabileceğini düşünenlerin de olduğu gözlenmiştir. Örneğin; "...Dürüst olmak gerekirse ben Edinburg'ta kebabçı C...'in eşiyim D... değilim. Bu durum şu anlık rahatsız etmese de olması gerekenin bu olmadığını biliyorum. Şu anda rahatsız olmasam da ileride bu bir problem olabilir belki..." (K/26).
- Öte yandan Türkiye'deki sosyal itibar ve konumu ile Birleşik Krallık'taki sosyal itibar ve konumlarının karşılaştırılması gerekirse Türkiye'deki saygınlığının şu anda yaşadığı ülkedekinden daha fazla olduğunu düşünen deneklerin (bkz. Soru-10; Denek: 1 & 5 & 6 & 7) yanı sıra Birleşik Krallık'ta ki itibar ve saygınlığının daha fazla olduğunu (bkz. Soru-10; Denek: 3) söyleyenlerin de olduğu kaydedilmiştir.
- Ayrıca Müslüman-Türk göçmenlerin birbirleriyle kurmuş oldukları sosyal ilişkilerin problemlili olduğu gözlenmiştir. Örneğin; "...Bu sorunun temelinde de

bana göre menfaat çatışmaları var. Yani, buradaki Türk arkadaşların geçmiş zamanlarında birbirleriyle ticari alışverişleri olmuş. Bu süreçte birbirlerini dolandırmışlar, çarpmışlar, ekonomik olarak yaralamışlar. Bu da birbirlerine karşı güvensizlik ve saygısızlık durumunu ortaya çıkartmış.” (E/46). Bu sosyal ilişki probleminin temelini de ekonomik çıkar çatışmalarının oluşturduğu (bkz. Soru-11; Denek: 1 & 2) söylenebilir.

- Bunun yanı sıra Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin kendi vatandaşlarıyla ilişkilerinin iyi olmamasının yanı sıra içinde yaşadıkları ülkenin vatandaşlarıyla ilişkilerinin de istenilen düzeyde olmadığı saptanmıştır (bkz. Soru-12; Denek: 1). Deneklerin, ‘dil bariyeri ve yüksek statülü meslek sahibi olamama’ durumlarını, sözü edilen bu sorunun nedeni olarak gördükleri söylenebilir. Örneğin; “...Çünkü bir defa yeterli İngilizceleri yok. Eğitim düzeyleri düşük. Yani işte ben lise terkim. Çoğu ilkokul ve ortaokul mezunu insanlar. İngilizcelerini geliştirmeleri gerekiyor. İkinci bir sorun da bana göre diplomalı, kalitesi yüksek meslek sahibi değil buradaki arkadaşlar. Yani işte görüyorsunuz buradaki Türk vatandaşları genellikle kebabçı, kafeci, berber vs. yani topluluk içinde mühendis, doktor, avukat vs. gibi kalitesi yüksek meslekten arkadaşlarımız yok denecek kadar az...” (E/46) Deneğin bu ifadesi, durumu yeterince açık biçimde özetlemektedir. Bunun yanında ‘azınlık psikolojisi’ ile ‘iki kültür arasında sıkışmışlığın’ da bu psiko-sosyal entegrasyonu engellediğini düşünenlerin olduğu görülmüştür (bkz. Soru-12; Denek: 5 & 6).
- Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin kendi aralarında kurmuş oldukları sosyal ilişkilerin dinamiğinde ekonomik çıkar ilişkileri olduğu tespit edilmiştir. Bu durum da, kaçınılmaz olarak bu azınlık topluluğun dünyevileşme/sekülerleşme eğilimlerini arttırmıştır. Diasporik yaşam süren bu Müslüman-Türk göçmenlerin sekülerleşme eğilimlerinin temelinde ise içinde yaşanılan ikinci vatanın yaşam felsefesinin etkili olduğu görülmektedir. Yani deneklere göre bu konuda ikinci vatanın yaşam felsefesinde oldukça etkili olan ‘bireyselleşme ve bencillik’, Türk göçmen topluluğun da bir süre sonra yaşam felsefesi haline gelmiştir (bkz. Soru-13; Denek: 1 & 3 & 4). Örneğin; “...Sana ait olan değerleri kaybedince buradaki yerli halk gibi hayat yaşamaya çalışıyorsun. Bunlar için hayatta en önemli olan paradır, maddiyattır. Bir süre sonra bu senin için de geçerli olmaya başlıyor.” (E/46). Ancak söz konusu bu sekülerleşmeden kendini korumanın yolunun ‘kutsal şemsiye’ metaforundan hareketle dinsel bir sosyolojik oluşum içerisinde yer alma olduğunu söyleyenler de olmuştur (bkz. Soru-13; Denek: 5).
- Türkiye’ye kesin geri dönüş yapmaları durumunda, göçmen azınlıktaki arkadaşlıklarını devam ettirmeyeceğini söyleyen denekler (bkz. Soru-14; Denek: 1 & 2 & 3) olduğu gibi devam ettireceğini söyleyenlerin olduğu da tespit edilmiş-

tir (bkz. Soru-14; Denek: 4 & 5 & 6 & 7). Arkadaşlıklarını devam ettirmeme nedenleri olarak ise ‘güvensizlik, samimiyetsizlik ve sadakatsizlik’ gösterilmiştir (bkz. Soru-14; Denek: 1 & 2 & 4). Örneğin; “...Buradaki İskoç arkadaşlarla belki görüşebilirim hayatımın geri kalanında. Fakat Türk arkadaşlarla asla görüşmeyi düşünmüyorum. Çünkü güvensizlik ve sadakatsizlik durumu var.” (E/46). Buna karşın devam ettirmeyi düşünenlerin başlıca nedeni ise ‘seçici arkadaşlık ilişkileri’ olarak belirlenmiştir.

- Sosyal ilişkilerin sağlıklı yürütülebilmesi sonucunda ortaya çıkacak olan ortak enerji ve sinerji konusunda göçmen Müslüman-Türk toplumunda, bir araya gelip birlikte güzel işler yapılamayacağını düşünen bir kısım deneklerin olduğu saptanmıştır. Buna sebep olarak ise ‘birlikte yaşama bilincinin oluşmaması’ ve ‘hasetlik duygusu’nun gösterildiği (bkz. Soru-15; Denek: 1 & 2 & 3 & 4 & 7) saptanmıştır. Söz konusu problemin çözümünün mucize olduğunu söyleyen deneklerin yanı sıra (bkz. Soru-16; Denek: 1 & 2); bu problemin zaman içinde çözülebileceğine inanan deneklerin (Denek: 3 & 6) olduğu da görülmüştür.
- Sosyal ölümsüzlük düşüncesi bağlamında ise deneklerin bir kısmı, göçmen Türk topluluğunun kısa bir süreçte kendi geleceği ve sonraki kuşaklarına aktaracağı güzel ve faydalı şeyler yapılamayacağını düşünmektedir (bkz. Soru-17; Denek: 1 & 2). Örneğin; “...Türk kültürünü çocuklarımıza aktaracak kurslar açılabilir, sosyal aktiviteler yapılabilir. İşte din dersleri verilebilir, dini hassasiyetlerini korumaları için.” (E/46). Bu ifadeye göre uzun dönemde bir şeyler yapılabileceğini söyleyen deneklerin de olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak Müslüman-Türk göçmenlerin diğer yaşam alanları gibi özel ve sosyal yaşamlarının da, doğası gereği psiko-patolojik semptomları çok karmaşık olan diasporik yaşamın olumsuz yönlerinden etkilendiği görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

- Akıncı, M. Ali & Kutlay, Y. (2009). Intergenerational identity reconstruction and ethnic identification among Turkish speakers in France. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum / Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 123-137). Ankara: Orion Kitabevi.
- Creswell, J. W. (2009). *Qualitative inquiry & research design choosing among five approaches*. USA: Sage Publications
- Çayır, N. A. & Gökbulut, Ö. (2015). Yaratıcı drama yöntemi ile öğretmen yeterliklerinden kişisel gelişim üzerine nitel bir çalışma. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 252-270.
- Erdoğan, M. M. (2015). Avrupa'da Türkiye kökenli göçmenler ve 'Euro-Turks barometre' araştırmaları. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 108-148.
- Gencer, M. (2009). Almanya'daki Türk göçmenlerin uyum ve eğitim süreçleri. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum / Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 399-406). Ankara: Orion Kitabevi.
- Hıdıroğlu, K. (2011). *Sosyolojide diaspora incelemeleri: Görüşler, kavramlar ve teoriler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kalra, V. & Kalhon, K. R. & Hutnyuk, J. (2005). *Diaspora and hybridity*. London: Sage Publications.
- Oruçlu, A. (1999). Müslüman kökenli göçmenler ve Avrupa: Bugün ve gelecek üzerine. *Mebir Dergisi*, 4, 101-118.
- Özdemir, M. (2010). Nitel veri analizi: Sosyal bilimlerde yöntembilim sorunsalı üzerine bir çalışma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (1), 323-343.
- Şen, F. (2009). Avrupa Birliği-Türkiye ilişkileri çerçevesinde göçmenler. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum / Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 63-65). Ankara: Orion Kitabevi.
- Taşgın, A. (2009). Türkiyeli göçmenlerin kurgusu: İki kültür kısılcından çıkış imkânı. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum / Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 597-607). Ankara: Orion Kitabevi.
- Yıldırım, A. (1999). Nitel araştırma yöntemlerinin temel özellikleri ve eğitim araştırmalarındaki yeri ve önemi. *Eğitim ve Bilim*, 23 (112), 7-17.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. (9. Baskı). Ankara: Seçkin Yayınları.

EKLER

Ek-1:

Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi Üzerine Röportaj

Soruları

[Öncelikle, bilimsel bir araştırmamız için gerekli olan röportajımıza gönüllü olarak katılma isteğimizi kabul ettiğiniz için çok teşekkür ederek başlamak istiyorum.]

► *Sosyo-Demografik Özellikler*

(Katılımcının Kendini Tanıtması – Kısa Özgeçmiş):

1. Kendinizi bize kısaca tanıtır mısınız? Çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinizin hepsini dikkate alarak konuşacak olursak Türkiye’de nerede doğup büyüdüünüz, nerelerden eğitim aldınız, mesleğiniz nedir? vs. Yani, yurtdışına çıkmadan önceki kısa hayat hikayeniz nedir?

► *Yurtdışına Çıkış Öyküsü:*

2. Anavatanınız olan Türkiye’yi bırakarak bilmediğiniz bir ülkeye göç ettiniz. Sizin için bu dış göçün temel sebebi neydi? Yani niçin Türkiye’den yurtdışına çıkma ihtiyacı hissettiniz?
3. Türkiye’den çıkış hikâyeniz nasıl başladı ve gelişti? Ne tür bir yolla yurtdışına çıkış yaptınız? Yani bu ülkeye, ‘sahil evliliği ve öğrencilik durumu’ gibi resmi yollardan mı yoksa ‘kaçak giriş yapma’ gibi resmi olmayan yolları kullanarak mı geldiniz?
4. Türkiye’den bu ülkeye göç sürecinde unutmadığınız ve hayatınızda iz bırakan bir hatıranız/anınız oldu mu?
5. Yurt dışına çıkarken (yaşlı anne-baba, eş, çocuklar, hasta yakınlarınız gibi) geride sizi olumsuz anlamda etkileyecek ve sizin hayatınızda önemli olan bir şeyler bıraktınız mı? Şayet bıraktıysanız bunlar nelerdir?

► *Özel Yaşam:*

6. -Eğer izniniz olursa- özel hayatınızla ilgili bir soru sormak istiyorum. Şu an evli misiniz yoksa bekâr mısınız? Veya evlenerek başarılı olamayıp boşandınız mı? Yoksa Türkiye’de evliydimiz de buraya geldikten sonra yabancı bir kadınla

pasaport almak ve bu ülkede kalabilmek için evlilik mi yaptınız? Şayet Türkiye’de evli idiyeniz bu evliliğinize ne oldu? Türkiye’deki eşinizle bağlantınız hâlâ devam ediyor mu? Bu evliliğinizden çocuklarınız var mı? vs. Kısaca, özel yaşamınızla ilgili olarak bizimle neler paylaşabilirsiniz?

► *Sosyal Yaşam & Sosyal İlişkilerin Niteliği:*

7. Bu ülkede azınlık bir göçmen grubun üyesi olarak acaba sizin sosyal hayatınız nasıldır? Yani bu ülkede, etrafınızda arkadaşlık ve dostluk yapabildiğiniz insanlar var mı? Varsa bunlar kendi yurttaşlarımız mı yoksa yabancılar mı?
8. Sosyal yaşamınızda kurmuş olduğunuz arkadaşlık-dostluk ilişkilerindeki önceliğiniz nedir? Yani, birisiyle arkadaşlık kurarken öncelikli olarak onun milliyeti, dini, cinsiyeti, ahlakı vb. konularda en çok hangi özelliklerine dikkat edersiniz?
9. Edinburg’ta/Londra’da –veya daha önce Avrupa’da bulunduğunuz yerlerde yaşayan Türk toplumu içindeki sosyal konumunuzdan/yerinizden/itibarınızdan memnun musunuz? Niçin?
10. Türkiye’de yaşarken ait olduğunuz toplumdaki saygınlığınız, değeriniz ve o topluma faydalı olma duygunuz ile Edinburg’taki/Londra’daki Türk toplumu içindeki saygınlığınız, değeriniz ve buradaki topluma faydalı olma duygunuzu karşılaştırabilir misiniz?
11. Bu ülkede yaşayan Müslüman T.C. vatandaşı olan toplulukta bana ilginç gelen bir sosyal durum var. Hangi T.C. vatandaşıyla konuşsam ‘benim Türkiyeli arkadaşlarla işim olmaz’, diyor. Bu cümleyle size göre burada yaşayan vatandaşlarımız neyi anlatmaya çalışıyorlar?
12. (Yine bir önceki soruyla bağlantılı olarak) buradaki arkadaşlar ‘benim Türkiyeli arkadaşlarla işim olmaz’, diyor dedik. Böyle söylüyorlar fakat bu ülkenin toplumuna da tam olarak uyum sağlayamıyorlar. Bu ülkenin insanlarıyla yeterli düzeyde sosyal ilişkiler kuramıyorlar. Sizce bu bir çelişki değil midir? Eğer bu durumu bir çelişki olarak görüyorsanız, bu çelişkili durumu ortaya çıkaran sebepler nelerdir ve bunlar nasıl aşılabilir?
13. (Üç yıldır içinde yaşadığınız birisi olarak) buradaki insanların birbirleriyle sosyal ilişkilerini maddiyat yani para üzerinden kurduklarını gözlemledim. Dolayısıyla buradaki Türk toplumunda gereğinden fazla bir sekülerleşme/dünyevileşme yani maddiyata aşırı bir düşkünlük sorunu olduğunu düşünüyorum. Bu tespitime katılır mısınız? Bu konuda neler söylemek istersiniz?
14. (Ve belki de en önemlisi), günün birinde bu ülkeden Türkiye’ye dönüş yaparsanız eğer, burada arkadaş olduğunuz insanlarla arkadaşlıklarınızı devam ettirmek ister misiniz? Niçin?

15. Çinli, Pakistanlı, Polonyalı gibi diğer milletlerden insanlarla kıyaslandığında- İskoçya'da yaşayan Türk toplumunda, bir araya gelip birlikte güzel işler yapamama gibi bir sıkıntıların yaşandığını görüyorum. Bu görüşüme katılırmısınız?
16. Eğer siz de benim görüşümü paylaşıyorsanız, size göre bu sorunun sebepleri ve çözüm önerileri neler olabilir?
17. Bu ülkede yaşayan Türk toplumu olarak, size göre kendi geleceğiniz ve sonraki kuşaklarınız için ne gibi güzel ve faydalı şeyler yapılmalıdır?

[devam edecek]

EBÛ HÂTİM AHMED B. HAMDÂN ER-RÂZÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İSMÂİLİYYE MEZHEBİ İLE OLAN İLİŞKİSİ

Mansur TEYFUR

Öz

Arap anlabilimi alanında çalışmalar yapan Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân er-Râzî (ö. 322/934), meşhur Arap dilbilimcilerinden birisi olarak bilinir. O, hicri IV. asırdaki hem akla hem de nakle dayanan bütün ilimlerin geliştiği ve olgunlaştığı bir dönemde yaşamıştır. Arap dili ve edebiyatı açısından önemli olan Ebû Hâtım'in yaşadığı bu dönemdeki dilsel çalışmalar, aynı zamanda felsefi bir içerik kazanmıştır. Çalışmada Ebû Hâtım'in hayatı ve eserlerinden bahsedilmiştir. Onun bilimsel kişiliği ve siyasi mezhebi hakkındaki görüşler de zikredilmiştir. O, İsmâiliyye mezhebi hakkında bazı bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca müellifin yaşadığı dönemin siyasi ve sosyo-kültürel çevresi hakkındaki bilgilere de değinilmiştir. Böylece bu çalışma, günümüz araştırmacılarına ışık tutacak bu değerli dilbilimcinin tanınmasına vesile olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hâtım er-Râzî, Hayatı, Eserleri, Ehli Sünnet, İsmâiliyye Mezhebi.

ABÛ HÂTİM AHMED B. HAMDÂN AL-RÂZÎ: HIS LIFE, BOOKS AND RELATIONSHIP WITH ISMÂ'ILIIYAH SECT

Abstract

Abû Hâtım Ahmad b. Hamdân Al-Râzî (ö. 322/934), worked in the field of Arabic semantics, known as one of the greatest Arabic linguists. He lived during the period when is developing and maturing of the sciences that are based on both of aql (reasoning) and naql (evidences) in the 4th Hijri Century. The linguistic studies in Ebu Hatim's the period of life, the important in terms of Arabic language and literature, have also received a philosophical content. This article Search multi pleas pacts: Scientific personal Political doctrine Cultural environment Political and social environment i hope that this article could add something for the scientific research.

Keywords: Ebu Hatim al-Râzî, Life, Books, Ehli-Sunne, İsmâ'ılıyyah.

1. HAYATI

1.1. Adı, Künyesi, Nisbesi ve Ailesi

Ebû Hâtım er-Râzî, İslâm dünyasında, Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân er-Râzî şeklinde meşhur olan künyesiyle tanınmaktadır.¹ Ayrıca Ebû Hâtım el-Versânî olarak da bilinmektedir.² Bu âlim, aynı künyeyi taşıyan Ebû Hâtım Muhammed b. İdris er-Râzî (ö. 277/890) ile karıştırılmamalıdır.³ Ebû Hâtım'ın nisbesi hakkında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Şöyle ki, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Lisânu'l-mîzân* adlı eserinde Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Versâhî Ebû Hâtım el-Keşî şeklinde olduğunu zikretmiştir.⁴ Abdülcabbar el-Mutezilî (ö. 415/1024-25), Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân er-Râzî el-Kilâbî şeklinde olduğunu zikretmiş, fakat el-Kilâbî nisbesinin sebebinin açıklamamıştır.⁵ Muhakkik Hüseyin el-Hemedânî (ö. 1962) ise, “*el-Kilâbî*” nisbesinin Arap kabilelerinden biri olabileceğini ifade etmektedir.⁶

Müellifin *Alâmu'n-nübüvve* adlı eserinin mukaddimesi ile Brockelmann'ın (ö. 1956) *Geschichte der Arabischen Litteratur (Tarihu'l-edebi'l-Arabî)* adlı eserinde ise, “*el-Versinânî*” şeklinde geçmektedir.⁷ Bununla birlikte Askalânî'nin adı geçen eserinin 2002 tarihinde baskısında “*el-Versâhî*” şeklinde ifadesi, 1911 tarihinde Haydarabâd baskısında “*el-Versâmî, el-Leysi*” şeklinde de olabileceği ifade edilmektedir.⁸ Ayrıca diğer kaynaklarda da “*el-Versâmî el-Leysi*” olarak geçmektedir.⁹

¹ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, (thk. İbrahim Ramazan), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, s. 234; Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, (thk. Selman Abdülfettah Ebu Gudde), Mektebu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002, I, s. 448; Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne fi'l-kelâmâtü'l-İslâmiyyeti'l-Arabîyye*, (thk. Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî el-Yaburî el-Harazî), Yemen, 1994, s. 29; Ebu Ali Hasen b. Ali Hacer Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, (trc. Yusuf Bekâr), Mektebetü'l-Ustratü'l-Ürdüniyye, Ürdün, 2012, s. 250; Ebû Hâtım er-Râzî, *Alâmu'n-nübüvve*, (thk. Salâh es-Sâvî), Dâru's-Sâkî, Beyrut, 2003, s. 11; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (Tarihu'l-edebi'l-Arabî)*, (çev. Ya'kub Bekir es-Seyyid, Abdülhalim en-Neccâr, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmeli'l-Kitâb, Kahire, 1993, III, s. 352; Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhum*, Dâru'l-âfâki'l-cedide, Beyrut, 1977, s. 267; Tahir b. Muhammed el-İsferayânî Ebû'l-Muzaffer, *et-Tefsîr fi'l-dîn*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Âlemü'l-Kütüb, Lübnan, 1983, s. 141; Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğıb b. Abdülğnâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Mektebetü'l-Müsenâ, Beyrut, ts., I, s. 211; Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris ez-Zirikli ed-Dimeşki, *el-Âlâm*, Dâru'l-İlm, y.y., 2002, I, s. 119; el-İmâm es-Seyyid Muhsin el-Emin, *A'yânu's-Ş'ra*, thk. Hasan el-Emin, Dâru't-Taâruf, Beyrut, 1983, II, s. 583; Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed b. Abdulcebbar el-Hemezânî, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, Dâru'l-Mustafa, Kahire, ts., II, s. 392; Muhammed Riyad el-Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-lugavî inde'l-İsmâiliyye*, Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye, 1985, s. 46; İkrâm Beşir Ahmed Hasbullah, *Kitâbu'z-Zîne fi'l-kelâmâtü'l-İslâmiyye el-Arabîyye li Ebî Hâtım er-Râzî*, Mertebetü's-Seref, Hartum, 2006, s. 13.

² İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 239.

³ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyan Ensârî Ebu's-Şeyh el-İsfahânî, *Tabakâtü'l-muhaddisin bi İsfahan*, (thk. Abdülğafur Abdülhak Hüseyin el-Beluşi), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992, s. 150.

⁴ el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, I, s. 448.

⁵ Abdulcebbar, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, II, s. 392.

⁶ Abdullah Sellûm es-Samerrâî, *el-Guliv ve'l-fıraku'l-gâliye fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Vasit, Bağdad, 1982, s. 231.

⁷ Ebû Hâtım, *Alâmu'n-nübüvve*, s. 11; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (Tarihu'l-edebi'l-Arabî)*, III, s. 352.

⁸ el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, Matbaatu Meclis-i Dâiretül-Ma'ârifin-Nizâmîyye, Haydarabâd, 1911, I, s. 247.

⁹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, s. 211; Zirikli, *el-Âlâm*, I, s. 119.

Yukarıda zikredilen nisbesiyle ilgili farklı görüşlere baktığımızda Ebû Hâtîm hakkında bilgi içeren en eski kaynağın İbn Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist* adlı eseri olduğunu görürüz. Bu eserde, Ebû Hâtîm'in nisbesi yukarıda da zikredildiği gibi "er-Râzî" ve "el-Versânî" şeklindedir. Askalânî'nin zikrettiği nisbe ise, İbn Nedîm'e göre daha yeni olduğu için "el-Versânî" kelimesinde bulunan (n) harfi, (h) harfi ile değiştirilerek "el-Versâhî" şeklinde yazılmış olmasından kaynaklanabilir. Müellifin *Alâmu'n-nübüvve* ve Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Litteratur (Tarihü'l-edebi'l-Arabî)* adlı eserindeki "el-Versinânî" ifadesi de yine "el-Versânî" kelimesinin o şekilde yazılmış olması ile açıklanabilir.

Ayrıca Versinân, Semerkand'a bağlı bir köy¹⁰ olduğu için Ebû Hâtîm'in nisbesinin el-Versinânî olması zayıf bir ihtimaldir. Çünkü onun Arap veya Fars asıllı olduğu söylenmektedir. Her iki durumda da Semerkand'da doğmuş olması mümkün görünmemektedir. Muhakkik, eserin üzerine yazarın tam adını, "Ebû Hâtîm Ahmed bin Hamdân er-Râzî" şeklinde yazmıştır. Yukarıdaki bilgiler gözden geçirildiğinde, bu ad ve nisbe uygun düşmektedir.¹¹

Ebû Hâtîm'in ailesi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat onun h. III ve IV. yüzyılda Bağdat'ta bulunduğu bilinmektedir. Öğrenimini de orada yapmış olabileceği tahmin edilmektedir. Ebû Hâtîm, Fâtîmîlerin büyük temsilcilerinden olup, Taberistan, Deylem, İsfahan ve Rey şehirlerinde siyasi alanlarda mezhebini temsil etmede önemli rol üstlenmiştir.¹² Kaynaklar, Ebû Hâtîm'in Arap asıllı mı yoksa Fars asıllı mı olduğu hususunda farklı bilgiler vermektedir. *Kitâbu'z-Zîne* adlı eseri tahkik eden Hüseyin el-Hemedânî, onun Arap olduğu görüşündedir. O, bu görüşünü savunurken, delil olarak Ebû Hâtîm'in Arapça'yı sevmesi ve onunla çok meşgul olmasını ifade etmektedir. Ayrıca onun adının ve lakabının da Arapça kökenli olduğunu eserin mukaddimesinde vurgulamıştır.¹³

Leysî ve Kilâbî diye de anılmasını dikkate alarak Arap asıllı olabileceği ileri sürül-müşse de, bu zayıf bir ihtimal olarak kabul edilmiştir. Fars asıllı olduğu daha ağır basmaktadır. Bu görüşü, Ebû Hâtîm'in *Kitâbu'z-Zîne*'deki şu sözü destekler mahiyettedir: "...Biz Fars dilinde bunu dikkate alırız. Çünkü biz bu dille yetiştik ve onun içinde yaşadık...".¹⁴

Ebû Hâtîm'in çocukluğu ve gençliği hakkında herhangi bir bilgi günümüze ulaşmamıştır. Sadece, onun İsmâîliye mezhebinin baş temsilcilerinden olduğu ve mez-

¹⁰ Ebû Abdullah Şehabeddîn Yakut b. Abdullah Yakut el-Hamevî, *Mu'cemül-buldan*, Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, Beyrut, 1957, V, s, 371.

¹¹ Ebû Hâtîm, *Kitâbu'z-Zîne*, Hemedânî'nin Mukaddimesi, s. 29; Samerrâî, *el-Guliv ve'l-İrakul-gâliye fi'l-hadâratil-İslâmiyye*, s. 231.

¹² Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, s. 250; Samerrâî, *el-Guliv ve'l-İrakul-gâliye fi'l-hadâratil-İslâmiyye*, s. 232.

¹³ Ebû Hâtîm, *Kitâbu'z-Zîne*, Hemedânî'nin Mukaddimesi, s. 29.

¹⁴ Ebû Hâtîm, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 75-76.

hebinin liderliğini yaptığı bilgilerine sık rastlanır. O, birçok şehir gezmiş ve oralarda hem bilgi toplamış hem de kendi mezhebini yaymıştır. İlk olarak batı bölgelerini gezmiş ve daha sonra doğu tarafına (Deylem şehrine) geçmiştir. Ayrıca Bağdat'ta da bir süre kalarak Ebu'l-Abbâs es-Sa'leb (ö. 291/904) ile bilgi alışverişinde bulunmuştur. Daha sonra Rey şehrine dönerek hayatının geri kalanını orada geçirmiştir.¹⁵

1.2. Doğum ve Ölüm Tarihleri

Ebû Hâtim er-Râzî'nin doğum yeri ve tarihi hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte bazı rivayetlere bakılarak, onun Rey vilayetinde doğduğu söylenmektedir.¹⁶ Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) rivayetinde, onun Rey bölgesi yakınlıklarında bulunan Nişabur şehrinde doğduğu ve daha sonraları Rey şehrine gittiği bildirilmektedir. Muhtemelen III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında doğmuştur. Vefat tarihi ise, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Lisânu'l-mizân*'ı ile Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme* adlı eserlerinde, 322/933-34 olarak ifade edilmektedir.¹⁷

1.3. Bilimsel Kişiliği

Ebû Hâtim'in ilminin engin ve yüksek derecede olduğu birçok İslâm âlimi tarafından belirtilmiştir. Askalânî, onun fazilet sahibi, edebiyat ve dilbilgisine son derece hâkim olduğunu, çok sayıda hadis dinleyerek bu alanda eserler bıraktığını ifade etmiştir.¹⁸ Süyûtî (ö. 911/1505), onun büyük bir dilci olduğunu söylemiş; ayrıca *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserini de Kur'ân'daki "*dabîl*" (yabancı) kelimelerle ilgili konularda temel kaynak olarak zikretmiştir.¹⁹ Modern Arap dilbilimcilerden İbrahim Enis (1906-1977) ise, onun dilsel boyutunu ele alarak Ebû Hâtim'in *Kitâbu'z-Zîne*'sinin anlambilim alanında araştırmacılara ışık tutacak bir kaynak olduğuna dikkat çekmiştir.²⁰ Ebû Hâtim, birçok alanda kendini geliştirmiştir.

a. Dilbilim yönü

el-Askalânî, es-Süyûtî ve İbrahim Enis gibi birçok âlim, onun dilbilim alanında çok derin bilgiye sahip bir dilbilimci olduğu hususunda görüş belirtmişlerdir. Ebû Hâtim'in zaman içerisinde Bağdat'ı ziyaret ettiği, oranın âlimleriyle görüştüğü, el-Muberrred'in (ö. 286/900) ve es-Sa'leb'in (ö. 291/904) ilim halkalarına katıldığı dolayısıyla, bu iki dilcinin hocaları arasında yer aldığı bilinmektedir.²¹ Bununla birlikte Kûfe ve Basra âlimlerinin ilim meclislerine de aynı seviyede katılmış olması

¹⁵ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 75-76; Samerrâî, *el-Guliv ve'l-fıraku'l-ğaliye fi'l-hadâratil-İslâmiyye*, s. 232.

¹⁶ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, Hemedânî'nin Mukaddimesi, s. 29; Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-lugavî inde'l-İsmâîliyye*, s. 46.

¹⁷ el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, I, s. 448; Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, s. 250.

¹⁸ el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, I, s. 448.

¹⁹ Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyuti, *el-İtkân fi ulûmî'l-kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Vizâratu's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Suûdi Arabistan, ts., II, s. 112.

²⁰ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, İbrahim Enis'in Mukaddimesi, s. 10.

²¹ Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-lugavî inde'l-İsmâîliyye*, s. 64.

onun herhangi bir dil ekolüne taassup boyutunda bağlı bulunmadığını ortaya koymaktadır. *Kitâbu'z-Zîne*'de izlemiş olduğu metot da bunu açıkça göstermektedir.

b. Felsefî yönü

Ebû Hâtim, eski felsefe eğitimi almıştır. İlk ortaya çıkan eski felsefî konulardan birçoğunu eleştirdiği de bilinmektedir. O, Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ile felsefî münazarada bulunmuş ve onu mağlup etmiştir.²² Allah'ın birliği, ezeli olması, hudûs ve nefsin üç kısımdan oluşması gibi konularda birçok felsefeciden rivayetlerde bulunmuştur. Eski felsefeciler hakkında “Hükemâ” (hikmet sahipleri, bilgiler) tabirini kullanmayı uygun görmüştür.²³ Hatta Ebû Hâtim'in kendisi de İsmâ'îliyye filozoflarından sayılmaktadır.²⁴

c. Din ve Bilim yönü

İbn Hacer (öl. 852/1448), Ebû Hâtim'in çokça hadis dinlediğini *Lisanu'l-mîzân*'da zikreder.²⁵ Eseri incelendiğinde, onun nübüvvet, sahabe hadisleri ve Şiî rivayetleri ile çok meşgul olduğu açıkça görülmektedir.²⁶ Ayrıca fıkıh konusuna da ilgi duymuştur.²⁷ O, *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserinde *قوام العربية و بنيتها بالحساب / Araştırmanın Yapısı ve Aritmetiksel Kuruluşu* başlığı altında bazı terimleri açıklamasında sayılardan ve aritmetikten bahsetmektedir.²⁸ Bu da onun aritmetik ilminden haberdar olduğu ve bu ilmi tahsil ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Hâtim, geometri ve sayılarla da ilgilenmiştir. Mezhebi gereği, bu bilimlerle meşgul olmuş; hatta Pisagor'un görüşlerinden etkilenmiştir. Ayrıca astronomi, astroloji ve takvim bilimleri ile ilgilendiği de bilinmektedir.²⁹

d. Edebî yönü

Ebû Hâtim, Arap şiirine önem vermiş ve dilbilgisi konularını açıklarken şiirlerle istişhad etmiştir. Ayrıca Câhiliye dönemi ve İslâmî dönemle ilgili araştırmalar yaparken; Arap Edebiyatı hakkında bilgi toplayarak Kur'ân'ın ve Peygamberimiz'in (s.a.s) edebiyat alanındaki konumunu belirlemeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra Câhiliye dönemi hurafe ve hikâyelerine karşı dini hassasiyetini de ortaya koymuştur. Ayrıca o, *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserin birinci bölümünde *ذكر العروض / Aru*³⁰,

²² Muhammed b. Ebi Bekir Zekeriyâ er-Râzî, *Rasâilü felsefiyye*, Dâru'l-âfâki'l-cedide, Beyrut, 1982, s. 294.

²³ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 188.

²⁴ Uşeyrî, *et-Tasaruvuru'l-lugavî inde'l-İsmâîliyye*, s. 67.

²⁵ el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, I, s. 448.

²⁶ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, Hemedânî'nin Mukaddimesi, s. 24-25.

²⁷ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, İbrahim Enis'in Mukaddimesi, s. 12.

²⁸ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 80-82.

²⁹ Uşeyrî, *et-Tasaruvuru'l-lugavî inde'l-İsmâîliyye*, s. 67-68.

³⁰ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 91.

الشعر و الشعراء عند ظهور الإسلام / *Şiirin Üstünlüğü*³¹, الشعر و الشعراء عند ظهور الإسلام / *İslâm'ın İlk Döneminde Şiir ve Şairler* vb.³² başlıklar altında Arap Şiiri hakkında geniş bilgiye yer vermektedir. Buradan da onun Arap şiirinin, Câhiliye ve İslâm dönemini çok iyi bildiğini söylememiz mümkündür.

Özet olarak, onun çeşitli alanlarda kendisini geliştirmiş olması, ilmî derecesinin ne kadar ileri derecede olduğunu göstermektedir. Unutulmamalıdır ki, Ebû Hâtim, İsmâîliye mezhebinin önemli bir temsilcisi olduğu için çeşitli alanlarda bilgi sahibi olması ve kendisini geliştirmesi onun için adeta kaçınılmaz olmuştur. Hocaları ve talebeleri hakkında, kaynaklarda yeterli bilgiye ulaşılamamakla birlikte, Ebû Hâtim'in kendi eserinde hocaları ile ilgili bazı işaretler bulmak mümkündür. Örneğin, el-Müberred (ö. 286/900)³³ ve es-Sa'leb'den (ö. 291/904)³⁴ rivayetlerde bulunmuştur.

e. Bağlı olduğu dil ekolü

İbrahim Enis, lafızlar ve anlamları arasındaki ilişkilere ve türevlerine ayrıntılı bir şekilde önem vermesine bakarak Ebû Hâtim'in “*el-İştikâk*” ekolüne bağlı olduğunu belirtir.³⁵

İştikâk ekolü, hicri IV. yüzyılın sonlarına doğru İbn Fâris'in (ö. 395/1004), *Mekâyisü'l-luğa* adlı eseriyle zirveye ulaşmıştır.³⁶ Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfu'z-şunûn*'unda bu ilmi “sözcüklerin, aralarındaki çıkış (mahreç) ilişkileri dolayısıyla köklerin birbiriyle ilgisini ve sözcüklerin nasıl türediğini araştıran bilim dalıdır.” şeklinde tanımlar.³⁷

1.4. Yaşadığı Dönemde Siyasî ve Sosyo-Kültürel Çevre

a. Siyasî hayat

Ebû Hâtim er-Râzî, ikinci Abbasî döneminde yaşamıştır. Türklerin nüfuzunun artmasıyla Abbasîlerin zayıf duruma düştüğü bu dönemde bütün valiler, Bağdat veya Samarrâ şehirlerinde kalmayı tercih ederek; görev yerlerine vekil tayin etmişlerdir. Daha sonra bu vekil yöneticiler de bağımsızlıklarını ilan etmeye kalkışmışlardır. Ebû Hâtim'in de yaşadığı hicri üçüncü asra rastlayan bu dönem, siyasî çalkantıların başladığı bir dönem olmuştur. Hilafete geçen Muhammed b. Vâsık el-Muhtedî Billâh (ö. 256/870) da, hilafetten alınmış ve ardından da vefat etmiştir.³⁸

³¹ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 93.

³² Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 121.

³³ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 182.

³⁴ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 257.

³⁵ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, İbrahim Enis'in Mukaddimesi, s. 12; Üde Halil Ebû Üde, *et-Tatavvuru'd-delâli*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1985, s. 95.

³⁶ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, İbrahim Enis'in Mukaddimesi, s. 13.

³⁷ Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-şunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1941, I, s. 81.

³⁸ Beşir, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 2.

Bu şekilde devam eden hilafet sorunları sonucunda eyaletlerde birbirini takip eden buhran ve karışıklıklar ile merkezî idare sarsılmış ve herhangi bir köklü tedbir alınmaksızın yönetime devam edilmiştir. Merkezî idarenin malî bakımdan güçlü olması, geniş hâkimiyet sahalarındaki birçok problemlere çözümler getirmek için yeterli askerî güç bulundurmasına yardım etmişti. Askerî tedbirler, başarısızlıkla sonuçlanınca, zamanla durumu düzeltmek amacıyla bir takım yarım yamalak siyasî imtiyazlara müracaat edildi. Girişilen herhangi bir uzun vadeli siyaset, bölgesel menfaatler göz önüne alınmaksızın, sadece merkezî idareyi güçlendirme gayesini güdüyordu.

Bu siyasî düzenin devam etmesi, eyaletlerden merkez hazinesine akmakta olan gelirlerin devamlılığına bağlı idi. Bu eyaletlerde görülen kendi iktisadî menfaatlerini gözetme eğiliminin artması ise, merkezî idarenin gelirlerini etkilemiş ve bu durum, merkezî idarenin otoritesini devam ettirmesi için gerekli olan gücü sağlamasına tesir etmiştir. Daha sonrakilere de, intikal eden bu siyasetteki kendi kendini tahrip etme tohumları, hükmünü sürdürmüş ve merkezî idarenin çöküşüne sebep olarak daha büyük sorunları ortaya çıkarmıştır.³⁹ Ebû Hâtim de, yaşadığı bu dönemde İsmâîliyye mezhebinin temsilcisi olduğu için bazı sıkıntılara maruz kalmıştır.⁴⁰

b. Sosyal hayat

Abbasî döneminde sosyal hayatın geliştiğini gösteren başlıca sahalar şunlardır:

a. *Sanat ve Mimarlık*: Abbasîler döneminde devlet sınırları genişlemiş ve diğer birçok milletlerle kaynaşmıştır. Bu sebeple, Arapların sanata olan ilgileri artmış ve en önemli sanatlardan biri sayılan resim sanatını öğrenmişlerdir. Araplar, resimi bina ve süslemeye yakın olduğu için bu sahadaki yeteneklerini kolaylıkla geliştirmişlerdir. Araplar, Fars ve Şam ülkelerini fethettikten sonra kendilerine yeni bir mimarlık sistemi kurdular. Emevî ve Abbasî dönemlerinde, İslâm'da süsleme sanatı gelişmiştir. Bu süslemenin özelliklerinin başında, Arap hattı ile taşlara ve kayalara nakşetme yer almaktadır. İkinci Abbasî dönemi mimarlık daha da ilerlemiş ve şehirler cami ve saraylarla dolup taşmıştır. Bu dönemde İslâm sanatının katkısı büyük olmuştur. Abbasî halifeleri ve idarecileri, mimarlık ve süsleme işlerine gereğinden fazla önem vermiş ve mermerden saraylar yaptırarak dış ve iç kısımlarına resimli güzel süslemeler yaptırmışlardır.⁴¹

b. *Halifeler ve idarecilerin köşkleri*: O dönemde Bağdat ve diğer büyük şehirlerde yapılan köşkler, Rum ve Farslılardan örnek alınarak dikilmiştir. Köşkler, esasen üç kısımdan oluşurdu: yatak kısmı, hizmetçi odası ve misafir odası. Etrafında mey-

³⁹ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğustan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ yayınları, İstanbul, 1986, III, s. 273.

⁴⁰ Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-lugavî inde'l-İsmâîliyye*, s. 18.

⁴¹ Hasen İbrahim Hasen, *Tarihu'l-İslâm es-siyasî ve'l-dini ve's-sakafî ve'l-içtimai*, Mektebetü'n-Nahda, Kahire, 1967, III, s. 414-415.

ve ağaçları ve çiçeklerle çevrili bahçeler vardı. Köşkların avlularında ise, ince sütunlar yükseltiyle üzerine kubbeler konmuştur. Bakıldığında sanki havada asılı zannedilirdi. İnsanlara açık kalan kısmı hariç odaların etrafı surlarla çevrilmişti. Pencereleri caddelere bakar ve dışarıdakiler içerisini rahatlıkla görebilirlerdi. Örneğin, “*Tâc*” isimindeki köşk, bu şekilde yapılmış en büyük köşklere aittir. Hatta bu köşkte, birçok Abbasî halifesi ikamet etmiştir.⁴²

- c. *Edebiyat ve musiki meclisleri*: Abbasî halifelerinden Ebu’l-Abbas Mutemid (ö. 279/892) musiki ve edebiyata tutkundu. Bu sebeple özel edebiyat ve musiki meclisleri düzenler ve bunlara ait yerler tahsis ederdi. Ayrıca şiir ve nesre de büyük önem vermiştir. Bu tür meclisler, sadece halifelerle sınırlı kalmamış idareciler ve devletin diğer üst makamlarının da ilgi odağı olmuştur. Musiki ve nağmelerin bu kadar ilerlemesi, o dönemde cariyelerin çokluğuna bağlanmaktadır.⁴³
- d. *Kadın*: Birinci ve ikinci Abbasî döneminde kadınlar, özgür bir şekilde yaşamışlardır. Hatta bazı kadınlar, devletin üst makamlarında görev bile almışlardır. O dönem halifelerinden el-Mutezz (ö. 255/869) ve el-Muktedir’in (ö. 320/932) anneleri ile el-Mütevekkil’in (ö. 247/861) eşi devlet işlerinde çalışmışlardır.⁴⁴
- e. *Halifelerin geçit törenleri*: Abbasî dönemi geçit törenleri Emevî dönemine nispeten daha büyük ve ihtişamlı olmuştur. Halifelerin geçit töreni öncesinde koruyucular ilanlarla caddelerde dolaşır, onların peşi sıra idareciler güzel süslü atlarla yürürler ve ardından da halife, üzerinde siyah cübbe ve elinde asasıyla beyaz at üzerinde gelir ve önünde devlet adamları ona eşlik ederlerdi.⁴⁵
- f. *Merasimler*: Abbasî halifeleri ve diğer idareciler, düğün merasimlerine büyük önem vermiş ve bizzat iştirak etmişlerdir. Bunun yanı sıra başka merasimler de, o dönemin önem verdiği sosyal faaliyetler arasında yer almıştır. Nitekim o dönemde Abbasî halifesi el-Muktedir, Abbasîlerle ateşkes antlaşması için Roma İmparatorluğundan iki elçinin gelişi münasebetiyle 305/918 tarihinde Bağdat’ta özel bir merasim düzenlemiştir.⁴⁶
- g. *Yarışmalar*: Abbasîlerin ilk dönemlerinde at yarışları her sınıftan insan için çok popülerdi. Hatta halifeler, prensler ve vezirler yarış atı beslemek hususunda birbirleriyle rekabet ederlerdi. At yarışı organizasyonu, sıklığı, finanse edilmesiyle ilgili bulunabilen materyaller bu konuya yeterince ışık tutmamaktadır. Dairesel bir yarış alanında yapılan bu tür yarışların halifelerin emri ile düzenlendiği belirtilmiştir. Nitekim Cafer b. Yahya el-Bermekî (ö. 187/803), Halife Harun Re-

⁴² Hasen İbrahim, *Taribu’l-İslâm*, III, s. 442-443.

⁴³ Beşir, *Kitâbu’z-Zîne*, s. 11.

⁴⁴ Beşir, *Kitâbu’z-Zîne*, s. 11.

⁴⁵ Hasen İbrahim, *Taribu’l-İslâm*, III, s. 462.

⁴⁶ Hasen İbrahim, *Taribu’l-İslâm*, III, s. 464.

şid'in emriyle Rakka'da yarış organize etmiş ve bu yarışta halifenin atını geçerek vezirin atı birinci olmuştur.⁴⁷

b. *Okçuluk*: Okçuluk, bu dönemin en popüler oyunlarından biriydi. Yay, savaşta kullanılan temel silahlardan biri olduğundan okçuluğa özel bir önem verilmiş ve itibar edilmiştir. Abbasiler, okçuluğun devam ettirilmesi hususunda hassas davranıyorlardı. Okçuluk, askeri eğitimin temel öğelerinden ve furusiyye (at biniciliğiyle alakalı) egzersizlerinden biriydi. Daha sonraki dönemlerde yazılan kaynaklar okçuluğa değinmiştir.⁴⁸

c. Kültürel hayat

Bu dönemde Hint, Yunan ve Fars gibi yabancı dillerden birçok eserin Arapça'ya çevrilmesiyle İslâm Felsefesi gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Bu durum sonrası Müslümanlar araştırma ve telif etme yeteneklerini geliştirmişler. Halifeler ve yöneticiler, bu konuya önem vermiş ve bilim adamlarının sayısı artmıştır. Kültürel hayat ilerlemiş bu yüzden Batı ve Doğudaki Müslüman seyyahlar sayesinde İslâm düşüncesi daha da yayılmıştır. Bu durum sonucunda Abbâsî devletinde yetişen âlimler ve edebiyatçılar, kültürel hayata daha büyük katkıda bulunmuşlardır.⁴⁹ Bilim, o dönemde ortaya çıkan fırkalar sonucunda siyasî ve dinî hedeflere vesile kılınmıştır. Ehl-i Sünnet ve diğer fırkalar arasındaki bu tür münakaşalara bu dönemde daha sık rastlanır. Ayrıca bu dönemde, talebeler bilginin kaynaklarına ulaşmak için ellerinden gelen tüm gayretlerini sarf ederek arkalarında değerli eserler bırakmışlardır. Müslümanlar, büyük merakla çeşitli bilgiler elde etmişlerdir. İslâm âlimleri bu bilgileri Kur'ân-ı Kerim'e bağlı olan ve diğer milletlerden alınan olmak üzere iki kategoride ele alarak ilkinde, nakle (veya şer'a) dayalı bilgiler; diğereine ise akla dayalı bilgiler adını vermişlerdir.⁵⁰ Bu dönemde ön plana çıkan bilim dalları şunlardır;

a. *Kelam ilmi*: Bu ilim dalı, özellikle inanç konusunda tartışmalı ve mantikî görüşler içeren bilim dalı olarak görülmekteydi. Bu ilimle meşgul olanlara, "*Mütekellimûn*" denmekteydi. Fakat bu isimlendirme, daha önceleri sadece dinin inanç kısmı ile meşgul olanlara verilmekteydi.⁵¹ Zira kelam ilmini anlamak için mantık vazgeçilmez bir yoldur. Bu gerçeği, İbn Haldun'un (ö. 808/1404) *Mukaddime* adlı eserinde vurgulaması da, kelam ilminde mantık ve felsefenin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.⁵²

⁴⁷ Mehmet Emin Şen, "Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat", *Tarîh Okulu*, S. XII, 2012, s. 239, (Muhammad Manazir Ahsan'ın Social Life Under the Abbasids (786-902) adlı kitabının *Indoorand Outdoor Games* bölümünün çevirisidir).

⁴⁸ Şen, "Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat", *Tarîh Okulu*, S. XII, 2012, s. 245-249.

⁴⁹ Hasen İbrahim, *Tarîhu'l-İslâm*, III, s. 339.

⁵⁰ Hasen İbrahim, *Tarîhu'l-İslâm*, III, s. 346.

⁵¹ Hasen İbrahim, *Tarîhu'l-İslâm*, III, s. 357.

⁵² Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, (thk. Abdullah Muham-

- b. *Dilbilim*: Dilbilim, ikinci Abbasî dönemde sözlüklerin düzenlenmesi ve nahvin gelişmesi ile birlikte en belirgin şekilde ilerlemiştir. Zira daha öncesinde Ebu'l-Esved (ö. 69/689), Basra şehrinde ilk olarak nahvin temelini atmış ve daha sonra Kûfe'de de bu ilgi artmıştır. Bu iki şehirde kurulan medreselerden birçok dilbilimci yetişmiştir. Örneğin, harflerin mahreçlerini esas alan *Kita-bu'l-'Ayn* adında ilk sözlüğü telif eden Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Basra medresesinde yetişmiş dilbilimcilerin başında yer alır. Kûfe medresesinde ise, ilk dilbilimci aynı zamanda da yedi kurrâ'dan (kıraat âlimi) biri olan Ali b. Hamza el-Kisaî'dir (ö. 189/805).⁵³ Sonuç olarak, o dönemde dilbilimin ileri düzeyde geliştiğini söylemek mümkündür.
- c. *Edebiyat*: Emevîler döneminde şiir genellikle felsefî olmaktan ziyade Câhiliye içerikli olmuştur. Abbasîler döneminde ise, şiirin üslup, konu ve içeriği ile ilgili tamamen yeni yol izleyen şairler yetişmiştir. Bu dönemde geçmiş kabul etmeyen ve “*tecdid*” denilen yeni bir yol izleyen edebiyatçılar arasında Beşşar b. Bürd (ö. 167/783-84), Ebû Nuvâs (ö. 194/810) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) yer almaktadır. Daha sonra da es-Seâlibî (ö. 429/1038) ve İbn Haldun, bu yolun takipçilerinden sayılmaktadır. Şiirin içeriği, üslubu ve konusu ile ilgili bu yeniliğin ortaya çıkmasının başlıca sebepleri şunlardır:
- c.a. Câhiliye hayatına nispetle Abbasî döneminde hayat, dar alandan daha geniş bir alana çıkmış ve eşyaların çeşitliliği artmıştır.
- c.b. Câhiliye dönemindeki maddiyatın gelişmesi.
- c.c. Bölgelerin genişlemesi ile halkın yayılması ve eleştirel düşüncenin gelişmesi.⁵⁴
- d. *Aklî ilimler*: Bu ilimlerden maksat, felsefe ve mantık ilimleridir. Reşîd (ö. 193/809) ve Me'mûn (ö. 217/833) döneminde Yunan felsefesi eserlerinin Arapçaya çevirisiyle birlikte Müslümanlar felsefeden etkilenmişlerdir. Çünkü Müslümanların ekserisi, bu tercüme eserlerle ilgilenmiş ve onları yorumlamaya çalışmışlardır.⁵⁵
- e. *Tıp*: İkinci Abbasî döneminde, tıp ilmi ileri düzeyde gelişme kaydetmiştir. Zira Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî, o dönemde yetişmiş en bilge doktorların başında yer almaktadır. Daha önce musiki ile meşgul iken, kırk yaşına geldiğinde tıp ilmine ilgisi artmış ve kendisini geliştirerek bu sahada birçok eser yazmıştır. Hatta o dönemde doktor denildiğinde ilk akla gelen şahıslardan sayılmıştır. Örneğin; *el-Hâvi*, *el-Câmi* ve *el-Asâb* adlı eserler, onun bıraktığı en önemli eserlerdendir. Ayrıca o dönemde daha birçok meşhur doktor yetişmiştir.⁵⁶

med Derviş), Dâru'l-Beyrut, Beyrut, 2004, II, s. 213.

⁵³ Hasen İbrahim, *Taribu'l-İslâm*, III, s. 360-361.

⁵⁴ Hasen İbrahim, *Taribu'l-İslâm*, III, s. 365.

⁵⁵ Hasen İbrahim, *Taribu'l-İslâm*, III, s. 387.

⁵⁶ Hasen İbrahim, *Taribu'l-İslâm*, III, s. 395.

Ebû Hâtim er-Râzî, Rey şehrinde doğmuştur. Yakut el-Hamevî (ö. 626/1229), bu şehrin eskiden manzarasının güzel, topraklarının verimli olduğunu rivayet eder. el-Esmâî (ö. 487/1094-95), “bu şehir dünyanın en güzel yeridir” demiştir.⁵⁷ Ayrıca Rey şehri komşu şehirlerden farklı özelliklere sahip olmuştur. İbn Havkal (ö. 367/977), bu gerçeği şu cümlelerle ifade etmektedir; “*Bu nahiyedeki en büyük şehir, Rey şehridir. Binaları tuğla ve alçıdan yapılmıştır. Güzel bir kalesi ve bu kalenin meşhur kapıları bulunmaktadır*”.⁵⁸ Bu güzel görünüşünün yanında, bir de güzel ve temiz bir havası vardı. Yaz aylarında şehir, verimli ekinler ve yemyeşil bahçelerle kaplanır; kış aylarında ise, herkese odun ve kömür parasız dağıtıldı.⁵⁹

Bu şehrin çeşitli su kaynakları ve birçok pazaryeri mevcuttu. Çünkü bu şehir, hac kervanlarının yolu üzerinde idi.⁶⁰ Şehirde halkın su içmesi için Sûrûnî ve Ceylânî adında iki nehir bulunmaktaydı. Para birimleri ise, dirhem ve dinardı.⁶¹ Şehir halkı, eskiden çok zengin ve refah içerisinde yaşamış; hatta insanlar gezdikleri yerlerde altın ve değerli taş kırıntıları bulmuşlardır. İbn Havkal, o tarihlerde (siyasî sorunların yaşandığı dönemlerde) orayı ziyaret etmiş ve şehrin birçok yerinin harap olduğunu söylemiştir.⁶²

Sonuç olarak Abbasîler döneminin hayatın tüm alanlarında kültürel ilerleyişe şahit olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilerleyiş tabii ki, bir anda oluşan bir şey değildir. Kültürel hayatın bu şekilde inkişaf etmesi, ilk olarak İslâm'a giren yeni milletler sayesinde meydana gelmiştir. Özellikle Abbasîlerin hedefini gerçekleştirmede ve devletini güçlendirmede Farslıların büyük rolü vardır.⁶³

2. ESERLERİ

Ebû Hâtim'in tarih, siyer ve hadis alanlarında birçok eser telif ettiği bilinmektedir. Bu eserlerin bazıları kaybolmuş ya da İsmâîliye mensupları tarafından gizli tutulduğu söylenmektedir. Ebû Hâtim'in yazmış olduğu eserleri elimizdeki temel kaynak sayılan *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserinde ortaya çıkmaktadır.⁶⁴ Bu eseri, modern Arap dilbilimcilerinden bazıları, Ebû Hâtim Muhammed b. İdris'e nispet etmektedir.⁶⁵ Brockelmann (1868-1956), *Geschichte der Arabischen Litteratur* adlı kitabında

⁵⁷ Hamevi, *Mu'cemü'l-buldan*, III, s. 116-118.

⁵⁸ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdadi İbn Havkal, *Sûratü'l-ard*, Dâru's-Sadır, Beyrut, 1938, II, s. 378.

⁵⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Absenü'l-tekâsîm fî marîfeti'l-akâlim*, Dâru's-Sadır, Beyrut, 1991, s. 384.

⁶⁰ Hamevi, *Mu'cemü'l-buldan*, III, s. 116.

⁶¹ İbn Havkal, *Sûratü'l-ard*, II, s. 378-379.

⁶² Hamevi, *Mu'cemü'l-buldan*, III, s. 117-118.

⁶³ Beşir *Kitâbu'z-Zîne*, s. 9.

⁶⁴ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, Hemedânî'nin Mukaddimesi, s. 34.

⁶⁵ Cinân Mansur Kâzım, el-Cubûrî, *et-Tatavvuru'd-delâli'lîl-elfâzfi'n-nassi'l-kur'ân*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bağdat, 2005, s. 199.

Ebû Hâtîm'in eserlerini zikretmiştir.⁶⁶ Kaynaklarda zikredilen beş eseri şunlardır: *Al'âmu'n-nübüvve*, *Kitâbu'l-İslâh*, *Kitâbu'z-Zîne fi'l-keîimâti'l-İslâmîyyeti'l-Arabîyye*, *el-Câmi*, *er-Rec'a*. Bu eserlerden *el-Câmi* ve *er-Rec'a* adlı eserleri hariç, diğer üçü günümüze kadar ulaşmış ve neşredilmiştir.⁶⁷

2.1. Matbu olan eserleri

a. Kitabu A'lâmi'n-nübüvve

Eser, üç yazma nüshası esas alınarak ilk defa Tahran'da Salâh es-Sâvî ve Gulâm Rızâ A'vânî'nin tahkikiyle, Âsârü'l-Fikri'l-İsmâîlî Mecmûası tarafından 1397/1977 yılında neşredilmiştir. Yazmalardan ikisi 1325/1908 ve 1379/1959 yıllarında Tahran Üniversitesi merkezî kütüphanesinde kayda alınmış nüshalar, üçüncüsü ise, 1144/1744 yılında San'a "el-Câmi'ul-Kebîr"de kayda alınmış olan nüshadır. Bombay Behretül-İsmâîliyyîn Kütüphanesi'nde eserin başka nüshaları da bulunmaktadır. Eser 2003 yılında Tahran Mecmûatü Âsârü'l-Fikri'l-İsmâîlî baskısı esas alınarak George Tarâbîşî tarafından yeniden neşredilmiştir.⁶⁸

Eser, günümüze giriş kısmı eksik olarak intikal ettiği için Ebû Hâtîm'in, adını anmaksızın sadece "o mülhid" diye nitelediği kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğu konusunda bazı kuşklar ileri sürülmüşse de böyle bir tereddüdün gereksiz olduğu anlaşılmaktadır. Eser her biri ayrı birer bölüm kabul edilebilecek olan yedi babdan oluşur, her bab da kendi içinde çeşitli fasıllara ayrılır.⁶⁹

Eserin muhtevası, genel itibarı ile şöyle özetlenebilir:

- Eser, öncelikle tabip filozof Ebû Bekir er-Râzî ile kendisi arasında geçen nübüvvet, mucize, şeriat gibi konularda ona verdiği cevapları içermektedir.
- Ebû Bekir er-Râzî'nin imametle ilgili olarak İsmâîliye itikadındaki sözlerine verilen cevaplar bu eserde yer almaktadır.
- Eser, Ebû Hâtîm'in genel kültürünü yansıtacak şekilde felsefî, itikadî, ilmî ve dini konularla zengin hale getirilmiştir.
- Eser, ayrıca İsmâîliye mensupları ile diğer âlimler arasındaki münazaraları da içermektedir.⁷⁰

⁶⁶ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (Taribu'l-edebi'l-Arabî)*, III, s. 353.

⁶⁷ Samerrâî, *el-Gulün ve'l-firaku'l-ğaliye fi'l-badârati'l-İslâmîyye*, 236-237.

⁶⁸ Ebû Hâtîm, *Al'âmu'n-nübüvve*, s. 11.

⁶⁹ Ebû Hâtîm, *Al'âmu'n-nübüvve*, s. 10; İbrahim Türkoğlu, *Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilbilimindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Ü, Erzurum, 2013, s. 26.

⁷⁰ Ebû Hâtîm, *Kitâbu'z-Zîne*, Hemedânî'nin Mukaddimesi, s. 34; Ebû Hâtîm, *Al'âmu'n-nübüvve*, s. 11, 15.

b. Kitâbu'z-Zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye

Ebû Hâtim'in günümüze ulaşan en önemli ve kapsamlı matbu eseridir. Eserin yazması, "el-Muhammediyyetü'l-Hemedâniyye" kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁷¹ Eser, Hüseyin Feyzullah el-Hemedânî tarafından 1957'de Kahire'de tahkik edilerek iki cilt olarak yayınlanmıştır.⁷²

Dört yüz civarında terimin açıklandığı eserin büyük bir kısmında, Kurân-ı Kerîmde yer alan bazı isim ve kelimelerin Câhiliye dönemindeki ve İslâm sonrası dönemdeki anlamları, eski Arap şüirine dayanılarak açıklanmıştır. Eserin son kısmı da, mezhepler konusuna ayrılmış olup özellikle mezheplerin teşekkülü ve Şîî Fırkası olan Gâliye hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Daha sonra sadece mezheplere dair kısmını Abdullah Sellûm es-Samerrâî (?) tahkik ederek *el-Ğulûv ve'l-fırakul-ğâliyye* adlı eserin ekinde neşretmiştir.⁷³ Eser dilsel konu ağırlıklı olduğu için dilbilim kitabı olarak da kabul edilmektedir.⁷⁴ Bu eser, çalışmanın temelini oluşturması nedeniyle ikinci bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir.

c. Kitâbu'l-İslâh

Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin matbu eserlerinden biri de el-İslâh'tır. Müellif bu eserinde daha ziyade tabiat felsefesi konularını işlemektedir. Bu eserin el yazması da, "el-Muhammediyyetü'l-Hemedâniyye" kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Daha çok tabiat felsefesi konularını ihtiva eden eser, İsmâîliye'nin en eski kaynağı olarak kabul edilir. Bu eserde, Ebû Hâtim ile İsmâîliyyeye mensubu olan arkadaşı Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (öl. 331/943) arasında geçen kader ve kazâ ile ilgili bazı konuşmalar mevcuttur.⁷⁵

Uşeyri'nin verdiği bilgiye göre "el-Muhammediyyetü'l-Hemedâniyye" kütüphanesi'nde mevcut olduğu belirtilen bu eser, münazara ve tartışma usulüne göre kaleme alınmıştır. Bu münazaralarda kader, kaza gibi konularda fikir beyan eden Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, muhataplarına cevaplar verirken bu konudaki fikirlerini hadislerle destekleme yoluna gitmekte ve şöyle demektedir. "*Allah Teâlâ (c.c.), bir şeyi dilediği zaman onu yapar. Bu da onun kaderi ve kazasıdır. Bir şeye hükmederse onu gerçekleştirir...*". Ayrıca eserde, Kur'ân ve hadis yorumları ile İsmâîliyye mezhebindeki görüş farklılıkları da yer almaktadır.⁷⁶

⁷¹ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, Hemedânî'nin Mukaddimesi, s. 36.

⁷² Hamza Yeşildal, *Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Kitâbu'z-Zîne Adlı Eseri ve Şîî Makâlât Geleneğindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Ü, Ankara, 2005, s. 48.

⁷³ Fırkalarla ilgili bölümünü Abdullah Sellûm es-Samerrâî, *el-Ğulûvve'l-fırakûl-ğâliyyefi'l-hadâretü'l-İslâmiyye* kitabının içinde 1982 yılında Bağdat'ta yayınlamıştır.

⁷⁴ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, Hemedânî'nin Mukaddimesi, s. 33-34.

⁷⁵ Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, Hemedânî'nin Mukaddimesi, s. 34.

⁷⁶ Uşeyri, *et-Tasavvurü'l-lugavî inde'l-İsmâîliyye*, s. 71.

Beş yüz sayfadan oluşan eserin bir el yazma nüshası da Bombay’da bulunmaktadır. Eser, Hasan Minûcihr tarafından Tahran’da yayımlanmıştır.⁷⁷ Eserin adı kaynaklarda *Kitâbu’l-İslâh* olarak geçerken Brockelmann onu, *Kitâbu’l-İslâh fi’t-te’vîl* şeklinde zikretmektedir.⁷⁸

2.2. Matbu Olmayan Eserleri

a. Kitâbu’r-Rac’a

Ebû Hâtim’in günümüze ulaşmayan eseridir. Ebû Hâtim, bu eseri *Kitâbu’z-Zîne* adlı eserinden önce telif etmiştir.⁷⁹ O, eserde genellikle Şii’likte aşırılığa giden “*Gulâb*” grubuna yönelik eleştiriler yapmış ve İsmâîliye mezhebini yanlış düşüncelerden uzaklaştırmaya çalışmıştır. Bu eseri, Şîa’nın Keysâniyye ekolünün ric’at fikrini reddetmek ve onlara cevaplar vermek amacıyla kaleme alındığı belirtilmektedir.⁸⁰

b. Kitâbu’l-Câmî

Ebû Hâtim’in bu eseri de günümüze kadar ulaşmayan eserlerindedir.⁸¹ Brockelmann, bu eserin bir fıkıh kitabı olduğunu ifade etmektedir.⁸²

3. EBÛ HÂTİM ER-RÂZÎ VE İSMÂİLİYYE MEZHEBİ

Ebû Hâtim’in İsmâîliye mezhebiyle olan ilişkisine geçmeden önce bu mezhep hakkında kısaca bilgi verilecektir. İsmâîliye, Altıncı imam Cafer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) oğullarından en büyüğü İsmâil b. Cafer es-Sâdık’a (ö. 138/755-56) nisbet edilerek varlığını günümüze kadar sürdüren aşırı Şii mezhebi.⁸³ Ca’fer es-Sâdık’ın ölümünden sonra oğlu İsmâil’e ittibâ edenler İsmâîliyye’yi oluşturmuşlardır. Bir bütün olarak bu mezhebin görüşleri, Batıniyyeye istinat eder.⁸⁴ Bu mezhep de, diğer Şii mezhepleri gibi Irak’ta ortaya çıkmış ve diğer Şii fırkalarının karşılaştığı baskılarla karşılaşmıştır.⁸⁵

⁷⁷ Türkoğlu, *Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilbilimindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Ü, Erzurum, 2013, s. 30.

⁷⁸ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (Taribu’l-edebi’l-Arabî)*, III, s. 353.

⁷⁹ Samerrâî, *el-Gulûb ve’l-fırakûl’-ğaliye fi’l-hadârati’l-İslâmiyye*, s. 237; Ebû Hâtim, *Kitâbu’z-Zîne*, Hemedânî’nin Mukaddimesi, s. 34.

⁸⁰ Uşeyrî, *et-Tasavvuru’l-İngarî inde’l-İsmâîliyye*, s.71.

⁸¹ Ebû Hâtim, *Kitâbu’z-Zîne*, Hemedânî’nin Mukaddimesi, s. 34.

⁸² Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (Taribu’l-edebi’l-Arabî)*, III, s. 353.

⁸³ Hasan Onat, Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Grafiker yayınları, Ankara, 2012, s. 244; Mustafa Öz, “İsmâîliyye Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, XXIII, 128.

⁸⁴ İsmâil Köksal, “Fıkhi Mezhepler Arasındaki Usûl Farklılıkları” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, S. VI, s. 74.

⁸⁵ Muhammed Ebu Zehra, *Taribu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire, “ts.”, s. 51.

Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünün ardından kendisinden varid olan nassın, imametin kardeşten kardeşe geçmeyeceğini, sadece İsmail'in evlatlarına intikal edeceğini ve imamette bilinmezlik olmayacağını iddia eden bu fırkaya İsmâiliye adı verilmiştir. İsmail b. Ca'fer adına kurulan ve İslam tarihinde, İsmâiliye adı dışında, Batıniyye, Ta'limiyye, Seb'iyye vb. isimlerle de anılan bu fırka, kuruluşundan itibaren yaklaşık birbuçuk asır süren gizlilik döneminde, pek çok meçhullerle dolu olup son derece karanlık safhalar geçirmiştir. Muhammed b. İsmail'den sonra imam olan kimselerin, gerçek tarihi şahsiyetler mi, yoksa hareketin kurucuları tarafından yaratılmış hayâlî şahıslar mı oldukları kesin olarak bilinmemektedir. Fırka, bu dönemde daha çok dâiler tarafından yönetilmiştir. İsmâilik, "gizlilik" (es-setr) döneminde, kesintisiz bir imamet silsilesi olarak devam etmiştir.⁸⁶

İsmâiliyye'de gizlilik prensibi, o derece ileri gitmiştir ki, yazdıkları kitap ve risalelerin yazar adlarını bile ilan etmemişlerdir. İsmâililer'e^{87*} "Bâtıniler" adı da verilir. Bu da, onların ilk zamanlar karşılaştıkları baskıların doğurduğu ve giderek birçokta psikolojik bir halete dönüşen "İnsanlara karşı gizlenme" eğilimlerinden ileri gelmektedir. "Haşşâşîn" (haşhaşiler) diye isimlendirilen grup da bunlardandır. Bu grubun, Haçlı Savaşları ve Tatar istilası sırasında faaliyetleri görülmüş ve bir kısmı İslam'a ve Müslümanlara zararlı olmuştur. Bunlara "Bâtını" denmesinin sebeplerinden bir tanesi de, bunların çoğu zamanlarda "İmam gizlidir." demiş olmasıdır. İmamın gizliliği prensibi, önceleri Mağrip'te (Fas) ortaya çıkan ve daha sonra Mısır'a kayan kendi devletleri kuruluncaya kadar devam etmiştir. Özetle İsmâililer, birçok görüşlerini gizlemişler ve şartların açıklamaya uygun olması dışında, görüşlerini ilan etmemişlerdir. Hatta doğuda ve batıda hâkim ve nüfuzlu oldukları dönemlerde bile tüm inançlarını dile getirmemişlerdir.⁸⁸

İsmâiliyye'nin imamları, Abbasilerin baskısından çekindikleri için mezheplerini, merkezden uzak yerlerde yaymaya çalıştılar. Şii İsmâilî bir devlet olarak ortaya çıkan Fatımiler, kısa zamanda Mısır'ı ele geçirdikten sonra, 360/970 yılında Kahire'de el-Ezher medresesini kurarak birçok dâi yetiştirip, mezheplerinin propagandasını yaptırmak için, çeşitli ülkelere gönderdiler. İsmâiliye tarihinin en meşhur âlimleri de, bu dönemde yetişmiştir.⁸⁹ Ebû Hâtim er-Râzî de, bu dönemde yetişen İsmâiliye dâilerindendir.⁹⁰

İsmâiliye mezhebi, daha sonraları siyasî bir nitelikte karşımıza çıkmaktadır. Mısır ve Şam'ı ellerinde bulunduran Fâtîmî Devletinin resmi mezhebinin İsmâiliye olduğu belirtilmektedir. Yine tarihte bazen Karamita, bazen Batıniyye diye anılan bu

⁸⁶ Mustafa Öz, *İsmâiliyye Mezhebi*, (Tebliğler ve Müzakereler), İSAV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 605.

⁸⁷ *Örneğin, İhvanı Safâ risalelerini yazan bunlardır. Ancak risaleleri bile yazan âlimlerin isimlerini belirtmemişlerdir.

⁸⁸ Ebu Zehra, *Tarihü'l-meşâibü'l-İslâmiyye*, s. 51-52.

⁸⁹ Öz, *İsmâiliyye Mezhebi*, s. 606.

⁹⁰ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, s. 250.

mezhep, Müslümanlar üzerinde oldukça olumsuz bir tesir bırakmıştır. Fakat buna rağmen güney ve orta Afrika’da, Hindistan, Pakistan ve Suriye’nin bir kısmında yayılarak günümüze kadar gelmiştir.⁹¹

Araştırmacılar, Ebû Hâtim er-Râzî’nin mezhebi hakkında tam olarak görüş birliğine varamamışlardır. Onun batını,⁹² dehrî,⁹³ zındık,⁹³ fatimî,⁹⁴ Ehl-i Sünnet’e yakın mütedil Şii ve İsmâiliye olduğu zikredilmektedir.⁹⁵ Bu ihtilafın kaynağı ise, Ebû Hâtim’in mezhebini gizli tutmasıdır. Çünkü o, İsmâiliye mezhebinin temsilcisi olduğu için mezhebini gizli tutma gereği duymuştur. Mezhebindeki bazı görüşlerin bazı mezheplerin görüşleriyle aynı olması nedeniyle onu farklı mezhep mensubu kabul edenler de olmuştur.⁹⁶

Ayrıca Şâfiî veya Caferî mezhebinin imamı olduğu hakkında rivayetler mevcuttur.⁹⁷ Fakat bütün bu rivayetleri ve yazarın eserindeki mezheple ilgili görüşlerini incelediğimizde şu kanaate varmaktayız; Ebû Hâtim’in mezhep görüşleri Abbasî dönemindeki ehl-i-sünnet mezhebine uygun düşmektedir. Nitekim kendisi eserinde “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat” tabirlerini dilsel olarak incelerken şu açıklamada bulunmuştur: “Peygamberimiz demiştir ki, İsrail oğulları yetmiş iki fırkaya bölünmüştür. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya bölünecek ve bunlardan sadece biri kurtuluşa erecek ki, bu da Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’tır”.⁹⁸ Süyûtî ise, onun herhangi bir mezhep temsilcisi olmayıp sadece dilci olduğunu söylemektedir.⁹⁹ İbrahim Enis de, onun Sünnî olduğunu ve kendisini Şii olarak kabul etmediğini zikreder. Enis, onun sadece Arap dili alanında kelimelerin anlamları ile meşgul olduğunu ve dindeki tehlikeli konulardan uzak durduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁰

Bununla birlikte son dönem araştırmacılarından birçoğu, onun İsmâiliye mezhebinin temsilcisi olduğunu savunmaktadırlar. Örneğin el-Hemedânî, onun bir dilci olduğu için mezhebini gizli tuttuğunu ve genellikle dil etrafında yoğunlaştığını söyleyerek mezheple ilgili ayrıntılara girmekten kaçındığını belirtmektedir. Ayrıca mezhebini gizli tutmasına rağmen onun İsmâiliye mezhebinin temsilcisi olduğunun o dönemde herkes tarafından bilindiğini de iddia etmektedir.¹⁰¹ Ebû Hâtim, İsmâiliye’nin

⁹¹ Hayati Ülkü, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Şelâle Yayınları, İstanbul, 1980, s. 67.

⁹² Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fırak beyne’l-fırak* s. 267.

⁹³ İbnü’n-Nedim, *el-Fibrîst*, s. 234.

⁹⁴ Samerrâî, *el-Guliv ve’l-fıraku’l-galiye fi’l-hadârati’l-İslâmiyye*, s. 234.

⁹⁵ Samerrâî, *el-Guliv ve’l-fıraku’l-galiye fi’l-hadârati’l-İslâmiyye*, s. 233.

⁹⁶ Ebû Hâtim, *Kitâbu’z-Zîne*, Hemedânî’nin Mukaddimesi, s. 25.

⁹⁷ Samerrâî, *el-Guliv ve’l-fıraku’l-galiye fi’l-hadârati’l-İslâmiyye*, s. 233.

⁹⁸ Samerrâî, *el-Guliv ve’l-fıraku’l-galiye fi’l-hadârati’l-İslâmiyye*, s. 233; Ebû Hâtim, *Kitâbu’z-Zîne*, Hemedânî’nin Mukaddimesi, s. 25; Tirmizi, İman, 18.

⁹⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, s. 112.

¹⁰⁰ Ebû Hâtim, *Kitâbu’z-Zîne*, İbrahim Enis’in Mukaddimesi, s. 11-12

¹⁰¹ Ebû Hâtim, *Kitâbu’z-Zîne*, Hemedânî’nin Mukaddimesi, s. 32.

en önemli temsilcilerinden olup Fâtîmî mezhebine yardım ederek, Taberistan, Deylem ve özellikle de İsfahan ve Rey şehirlerindeki siyasî faaliyetlerde önemli bir rol oynamıştır.¹⁰² Yine son dönem Şii âlimlerinden olan Uşeyrî de Ebû Hâtim'in İsmâîliyye mezhebine mensup olduğunu savunmaktadır.¹⁰³

Ebû Hâtim'in Ehl-i Sünnet'e yakın kabul edilmesi, bazı filozofların inkârcı tavrına karşı nübüvvet müessesesini başarılı bir şekilde savunmasıyla açıklanabileceği gibi, “*Ehl-i sünnet ve'l-cemaat*” tabirine, ashabin Hz. Peygamber'e gösterdiği bağlılık gibi “bir imama bağlanıp çevresinde toplananlar” anlamını yüklemek suretiyle de olsa,¹⁰⁴ sahip çıkışıyla da ilgili olabilir.¹⁰⁵ Ayrıca, İbn Hacer'in de belirttiği gibi, çok sayıda hadis dinleyip bunlara önem veren ve bu sayede mutedil çizgide görünen bir kişi oluşunun¹⁰⁶ Ehl-i Sünnet'e yakın sayılmasında etkisi olduğu düşünülebilir. Ebû Hâtim'in mezhebi ile ilgili yukarıda zikredilen rivayetler, onun İsmâîliyye mezhebinden olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin İsmâîliyye mezhebiyle ilgili bazı kelâmî görüşleri şöyledir:

- a. Bilgi kaynaklarından olan akıl, eksik ve yetersizdir. Bundan dolayı insanların doğru bilgilerle donatılmış mürşitlere ihtiyacı vardır ki, bunlar da peygamberler ve onların yerini tutan ve ilâhî güçle desteklenen imamlardır.
- b. Mahlûkata “*Ol*” emriyle vücut veren Allah, ilk defa bütün varlıkların kaynağını oluşturan akli yaratmış, onun vasıtasıyla nefsi, ondan da latîf ve kesîf (manevî ve maddî) âlemleri meydana getirmiştir.
- c. Madde, zaman ve mekân hâdistir. Zaman, maddenin hareketleriyle oluştuğundan, mekân da uzay tarafından kuşatıldığından kadîm olamaz.¹⁰⁷
- d. Küllî nefis, ilk akıldan meydana geldiği için tam ve mükemmeldir. İnsan ruhu, küllî nefsin parçaları değil eserleridir.
- e. Aklî yetenekler bakımından farklı seviyelerde yaratılan insanlar, birbirlerinin görüşlerini tenkit etmekte ve gerçeği anlama konusunda ihtilâfa düşmektedirler. Bundan dolayı gerçeği kendilerine öğretecek bir mürşide muhtaçtırlar. Bu mürşit, Allah'tan vahiy alan peygamberdir; bütün peygamberler, insanlara aynı gerçekleri öğretmişlerdir.¹⁰⁸

¹⁰² Samerrâî, *el-Gulûv ve'l-firaku'l-ğaliye fi'l-hadâratil-İslâmiyye*, s. 232.

¹⁰³ Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-lugavî inde'l-İsmâîliyye*, s. 54.

¹⁰⁴ Samerrâî, *el-Gulûv ve'l-firaku'l-ğaliye fi'l-hadâratil-İslâmiyye*, s. 252-254.

¹⁰⁵ İslam'da nübüvvet inancı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Önal, “İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı Ve Gerekliliği”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2013, Cilt.2, Sayı:2, ss. 151-178.

¹⁰⁶ el-Askalâni, *Lisânu'l-mizân*, I, s. 448.

¹⁰⁷ Ebû Hâtim, *Alâmü'n-nübüvve*, s. 17-25.

¹⁰⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Önal, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, Emin Yayınları, 2013, s.224-262.

- f. Tevrat, İncil ve Kur'ân'da yer alan bazı bilgilerin çelişir gibi görünmesi, nass'ların herkes tarafından anlaşılabilir açıklıkta olmamasından kaynaklanmaktadır. Zira ilâhî kitaplar, ancak âlimlerin anlayacağı sembolik bir üslûp taşır.¹⁰⁹
- h. İnsanların her zaman kendilerini şüpheden kurtaracak, kalplerini ve gönüllerini birleştirecek, ayrılığa düşmelerine engel olacak bir imama ihtiyaçları vardır. Bu sebeple Hz. Peygamber Hz. Ali'yi nass'la imam tayin etmiştir. Nitekim Câfer es-Sâdık'tan gelen bir rivayete göre, Resûl-i Ekrem İnşirâh sûresinin yedinci âyetini, "Dini tamamlayıp işini bitirince Ali'yi onlara imam tayin et" şeklinde açıklamıştır. Yine Câfer es-Sâdık'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber, "Amcasının oğlunu kendi yerine getirdi" şeklindeki sözlerle dedikodu yapılmamasından çekindiği için, "*Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilenleri tebliğ et, eğer bunu yapmazsan peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun*" (Maide, 6/67) mealindeki ayet nazil olmuş ve Resûlullah da, Hz. Ali'yi imam tayin etmiştir.¹¹⁰
- g. İmam "zâhir veya mestûr" (açık veya gizli) olabilir. Resul-i Ekrem'in yolundan giden gerçek Ehl-i Sünnet tabiriyle kastedilenler, ashabın Hz. Peygamber için yaptığı gibi bir imamın etrafında toplanıp onu önder tanıyanlardır.¹¹¹

Ebû Hâtim'in yukarıda zikredilen kelamla ilgili görüşlerinden özellikle imamet konusu, onun İsmâiliye mezhebine mensup olduğunu açıkça teyit etmektedir.

4. SONUÇ

Ebû Hâtim, Rey şehrinde yetişmiş Fars asıllı İslâm alimlerindedir. Onun yaşadığı dönemin siyasi ve sosyo-kültürel çevresi hakkındaki bilgilere baktığımızda, o dönemde her ne kadar siyasi durum pek iyi olmasa da, sosyal ve kültürel ilerleyişe tanık oluyoruz. Zira o dönemde hem İslâm alimleri hem de dönemin halifeleri, ilmin, kültürün ve sosyal hayatın güçlenmesini sağlamıştır.

Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, klasik İslâm âlimlerinden sayılır. O, hicrî IV. yüzyılda ister akla, isterse, nakle dayalı olsun bütün ilimlerin geliştiğine ve olgunlaştığına şahit olmuştur. Bu çağ, aynı zamanda dilsel çalışmaların felsefî bir renk aldığı dönem olduğundan önem arz etmektedir. İbnü'n-Nedîm ve İbn Hacer el-Askalânî gibi büyük İslâm âlimleri, Ebû Hâtim'in dilbilimci olduğunu zikrederek, onun kaleme aldığı değerli eserlerinden bahsetmişlerdir. Ayrıca o, hadis ve fıkıh ilmine de ilgi göstermiştir. Ebû Hâtim'in kaynaklarda zikredilen beş eseri şunlardır: *Alâmu'n-nübüvve*, *Kitâbu'l-İslâh*, *Kitâbu'z-Zine fi'l-kelemlâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabîyye*, *el-Câmî*, *er-Rec'a*. Bunlardan *el-Câmî* ve *er-Rec'a* adlı eserleri hariç, diğer üçü günümüze kadar ulaşmış ve neşredilmiştir.

¹⁰⁹ Ebû Hâtim, *Alâmu'n-nübüvve*, s. 30-1³.

¹¹⁰ Samerrâî, *el-Guliv ve'l-fırakul-ğaliye fi'l-hadâratil-İslâmiyye*, s. 253-258.

¹¹¹ Samerrâî, *el-Guliv ve'l-fırakul-ğaliye fi'l-hadâratil-İslâmiyye*, s. 253-258.

Birçok son dönem araştırmacı, Ebû Hâtim'in İsmâiliyye mezhebinin temsilcisi olduğunu savunmaktadır. Örneğin el-Hemedânî, onun bir dilci olduğu için mezhebini gizli tuttuğunu ve genellikle dil etrafında yoğunlaştığını söyleyerek mezheple ilgili ayrıntılara girmekten özellikle kaçındığını belirtmektedir. el-Hemedânî, Ebû Hâtim'in mezhebini gizli tutmasına rağmen onun İsmâiliyye mezhebinin temsilcisi olduğunun o dönemde herkes tarafından bilindiğini de iddia etmektedir. Ebû Hâtim, İsmâiliyye'nin en önemli temsilcilerinden olup Fâtimî mezhebine yardım ederek, Taberistan, Deylem ve özellikle de İsfahan ve Rey şehirlerindeki siyasî faaliyetlerde önemli bir rol oynamıştır. Yine son dönem Şii âlimlerinden olan Uşeyrî (?) de Ebû Hâtim'in İsmâiliyye mezhebine mensup olduğunu savunmaktadır.

Sonuç olarak Ebû Hâtim'in İslam'ın her yönüyle gelişip genişlemeye başladığı bir dönemde yaşadığını ve birçok eser telif ederek günümüze değerli kaynaklar bıraktığını ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- el-ASKALÂNÎ, Ahmet b. Ali b. Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, IX, (thk. Selman Abdülfettah Ebû Gude), Mektebu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002.
-*Lisânu'l-mîzân*, IX, Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, Haydarabâd, 1911.
- el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, *el Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, 1977.
- BROCKELMAN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (Taribu'l-edebi'l-Arabî)*, III, (çev. es-Seyyid Ya'kub Bekir, Abdülhalim en-Neccâr), el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütâtâb, Kahire, 1993.
- el-CUBÛRÎ, Cinân Mansur Kâzım, *et-Tatavvuru'd-delâli li elfâz fî'n-nassî'l-Kur'ân*, (Basılmamış Doktora tezi), Bağdat, 2005.
- DURŞUN, Hakkı Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, XIV, Çağ yayınları, İstanbul, 1986.
- EBÛ HÂTİM er-RÂZÎ, Ahmed b. Hamdân, *Kitâbu'z-Zîne fi'l-kelîmâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabîyye*, (thk. Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedanî el-Yaburî el-Harazî), Yemen, 1994.
-, *Âlâmu'n-nübüvve*, (trc. Salâh es-Sâvî), Dâru's-Sâkî, Beyrut, 2003.
- EBU'L-MUZAFFER, Tahir b. Muhammed el-İsferayânî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Âlemü'l-Kütüb, Lübnan, 1983.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, *Taribu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ts.
- EMİN, Mehmet Şen, "Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat", *Tarih Okulu*, S. XII, 2012, (Muhammad Manazir Ahsan'ın Social Life Under the Abbasids (786-902) adlı kitabının Indoorand Outdoor Games bölümünün çevirisidir.).
- İBNÜ'-NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakup İshak, *el-Fihrist*, (thk. İbrahim Ramazan), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyan Ensari Ebu'ş Şeyh, *Tabakâtu'l-muhaddisin bi İsfahan*, (thk: Abdülgafur Abdülhak Hüseyin el-Beluşi), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sadır, Beyrut, 1993.
- İBN HAVKAL, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdâdî, *Suratü'l-ard*, II, y.y., Leiden, 1938.
- İBN HALDUN, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *el-Mukaddime*, (thk. Derviş Cüveydi), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995.

- HASBULLÂH, İkrâm Beşîr Ahmed, *Kitâbu'z-Zîne fi'l-kelimatil-İslâmiyye el-Arabîyye li Ebî Hâtîm er-Râzî*, Mertebetü's-Şeref, Hartum, 2006.
- el-HAMEVÎ, Ebû Abdullah Şehabeddin Yakut b. Abdullah Yakut, *Kitâbu Mu'camül buldan*, III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1957.
- HASEN, İbrahim Hasen, *Taribu'l-İslâm es-siyasi ve'd-dini ve's-sakafi ve'l-içtimai*, III, Mektebetü'n-Nahda, Kahire, 1967.
- el-HEMEZÂNÎ, Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed b. Abdulcebbar, *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve*, II, Dâru'l-Mustafa, Kahire, ts..
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah, *Kesfu'z-zunûn 'an esâmîl-kutubi ve'l-funûn*, I, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1941.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'camül-müellifîn*, I, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut, ts..
- KÖKSAL, İsmail, "Fıkhi Mezhepler Arasındaki Usûl Farklılıkları" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, S. VI, ss. 43-82.
- el-MAKDÎSÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekasîm*, y.y., Leiden, 1967.
- NİZAMÜLMÜLK, Ebu Ali Hasen b. Ali Hâce, *Siyasetnâme*, (trc. Yusuf Bekâr), Mektebetü'l-Urvatü'l-Ürdüniyye, Ürdün, 2012.
- ONAT, Hasan, Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Grafiker yayınları, Ankara, 2012.
- ÖNAL, Recep, "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı Ve Gerekliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2013, Cilt.2, Sayı:2, ss. 151-178.
-, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, Emin Yayınları, 2013.
- ÖZ, Mustafa, *İsmâîliyye Mezhebi*, (Tebliğler ve Müzakereler), İSAV Yayınları, İstanbul, 1993.
-, "İsmâîliyye Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, XXIII.
- es-SEYYİD, el-İmâm Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Ş'ra*, II, (thk. Hasan el-Emîn), Dâru't-Taâruf, Beyrut, 1983.
- es-SUYÛTÎ, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, II, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Vizâratü Şu'ûni'l-İslâmiyye, Suûdi Arabistan, ts.
- SAMERRÂÎ, Abdullah Sellûm, *el-Gulûv ve'l-firakül-gâliyye fi'l-badaratil-İslâmiyye*, Dâru'l-Vasit, Bağdad, 1982.
- TÜRKOĞLU, İbrahim, *Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilbilimindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Ü, Erzurum, 2013.
- er-RÂZÎ, Muhammed b. Ebu Bekir Zekerîya, *Rasâilü felsefiyye*, Dâru'l-âfâkîl-cedide, Beyrut, 1982.

- ÛDE, Halil Ebû Ûde, *et-Tatavvuru'd-delâlî beyne lugati's-sîri'l-Câbilî ve lugati'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1985.
- el-UŞEYRÎ, Muhammed Riyad, *et-Tasavvuru'l-lugavî inde'l-İsmâiliyye*, Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye, 1985.
- ÛLKÛ, Hayatî, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Şelâle Yayınları, İstanbul, 1980.
- YEŞİLDAL, Hamza, *Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Kitâbu'z-Zîne Adh Eseri ve Şit Makâlât Geleneğindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Ü; Ankara, 2005.
- ez-ZİRİKLİ, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris ed-Dimeşki, *el-Âlâm*, I, Dâru'l-İlm, y.y., 2002.

TERCÜME



DİN VE RUH SAĞLIĞI

Adam B. COHEN & Harold G. KOENIG*

[Çev. Mustafa KOÇ**]

Özet

Geçmişte, din konusundaki baskın görünüm onun doğası gereği sağlıksız olduğu yönündeydi. Son zamanlarda konuyla ilgili yapılan araştırmalar, ikna edici biçimde bu varsayımı meydan okumaya başlamıştır. Konuyla ilgili yapılan yüzlerce çalışmada dinin, pozitif ruh ve beden sağlığı sonuçları ve olumlu duygular ile ilişkili olduğu bulunmuştur. Konuyla ilgili yapılan çalışmaların çoğu –metodolojik olarak- enlemesine kesitsel olmasına rağmen bazı boylamsal ve örneklem üzerinde yapılmış klinik çalışmalar da tamamlanmıştır. Öte yandan bu kışkırtıcı ilişkilere rağmen konuyla ilgili birkaç uyarıyı akılda tutmak önemlidir. Sağlık üzerinde dinin önerileri ve etkilerinin ampirik incelemesini çevreleyen anlamlı bilimsel ve teolojik kaygılar olabilir. Ayrıca, tüm dinler aynı şekilde sağlıkla doğrudan ilgili olmayabilir ve bazı durumlarda dinin sağlık için kesin olarak olumsuz sonuçları olabilir. Psikiyatri ve psikoloji alanında verilen eğitimler, klinik pratiğin bir parçası olarak dinsel ve manevi konuların ele alınmasına duyulan ihtiyacı vurgulamaya başlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Ruh Sağlığı, İyi Olma, Dinsel Başa Çıkma, Dua.

RELIGION AND MENTAL HEALTH

Abstract

In the past, the predominant view was that religion is inherently unhealthy. Recent research has begun to convincingly challenge this assumption. In hundreds of studies, religion has been associated with positive mental and physical health outcomes and with positive emotions. Although most studies have been cross-sectional, some have been longitudinal and several randomized clinical trials have also been completed. Despite these provocative associations, it is important to keep in mind several caveats. There may be significant scientific and theological concerns surrounding the prescription of religion and the empirical investigation of religion's effects on health. Moreover, not all religions may relate to health in the same ways, and in some cases religion may have decidedly negative consequences for health. Psychiatric and psychological training is beginning to emphasize a need to address religious and spiritual issues as part of clinical practice.

Keywords: Religion, Mental Health, Well Being, Religious Coping, Prayer.

* Bu çalışma, Adam B. Cohen & Harold G. Koenig'in "Religion and Mental Health" başlıklı ansiklopedi maddesinin tercümesidir.

{Kaynak: Cohen, A. B. & Koenig, H. G. (2004). Religion and mental health. [çinde] C. Spielberger (ed.), Encyclopedia of applied psychology, 3 (ss. 255-258). Cambridge: Elsevier Academic Press.}

Not-1: Çeviren tarafından, metnin daha iyi anlaşılabilmesi için makalenin ana ve ara başlıkları alfabetik biçimde numaralandırılmış ve dipnot verilerek metinde geçen teknik kavramların kısa açıklamaları yapılmıştır.

Not-2: Bu makale çevirisinde, teknik açıdan kavram karşılaşığına yol açmamak ve ilgili kavramların içeriklerine ilişkin birlikteliği sağlamak amacıyla kullanılan psikolojik kavramların İngilizce orijinallerinin Türkçe karşılıkları/çevirileri için Türk Psikologlar Derneği'nin yayınladığı 'Psikoloji Terimleri Sözlüğü' referans alınmıştır (bkz. Ayvaşık, H. B. ve ark., 2000).

** Doç. Dr.; Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi & Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü; [e-posta: mustafakoc@balikesir.edu.tr]

1. GİRİŞ

Uzunca bir süredir pek çok etkili ruh sağlığı uzmanı, din ve ruh sağlığını taban tabana zıt biçimde kavramsallaştırmıştır. Son 10 yıl içinde zıtlığa dayalı bu türden görüşlere, alandaki yeni çalışmalar meydan okumuştur. Din ve maneviyatın,¹ ruh sağlığı ile potansiyel bağlantısı olan birçok bileşeni vardır. Dinsel katılımı da içeren özel dinsel aktiviteler (örneğin, dua etme ve kutsal kitap okuma) ile Tanrı veya yüksek bir güç ile bağlantı veya ilişki duygusu, dinsel inançlar ve dinsel başa çıkma² gibi olgular sözü edilen bu bileşenlere örnek gösterilebilir. Ayrıca din ve maneviyat, sağlıklı yaşam tarzları ve davranışlarının yanı sıra sosyal desteği teşvik ederek bireyin ruhsal açıdan sağlıklı olmasına neden olabilir. Maneviyatın bireyi, Tanrı veya yüksek bir güç ile daha fazla kişisel bir ilişki durumuna soktuğu göz önünde bulundurulduğunda bazı uzmanlar, kurumsal olarak daha fazla organize olma iddiasıyla din olgusunu maneviyattan ayırt etmektedirler.

2001 yılında Koenig ve arkadaşları, din ve ruh sağlığı üzerine kapsamlı ve sistematik bir araştırma yapmışlardır. Onlar, yaptıkları bu yeniden inceleme sonucunda, 724 nicel çalışmayı³ din ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar olarak tanımlamışlardır. Sözü edilen bu çalışmada, gençlerden yaşlılara, hastalardan sağlıklı olanlara kadar birçok farklı popülasyon incelenmiştir. Koenig ve arkadaşlarının incelemelerinde kullandıkları çalışmalar, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, İngiltere, Avrupa Kıtası, Avustralya, Çin, Malezya, Mısır, Hindistan ve İsrail’inde içinde bulunduğu neredeyse dünyanın her bölgesinde yer alan ülkeler üzerinde yürütülmüştür. Bu incelemede yer alan çalışmaların çoğunluğu (478; % 66), dinsel bağlılık ile daha iyi ruh sağlığı ve daha fazla sosyal destek⁴, ya da daha az madde bağımlılığı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ortaya koymuştur. Üzerin-

¹ Maneviyat / Spirituality: Bireyin kutsal içerikli aşkın bir varlığı bulmaya çalışması veya onunla aktif olarak psikolojik bir ilişki içerisinde olmasıdır (Pargament, 1999: 3-16).

² Dinsel başa çıkma / Religious coping: Din psikolojisi literatüründe temelde ‘pozitif ve negatif’ olmak üzere iki dinsel başa çıkma türü vardır. Bunlardan pozitif dinsel başa çıkma metodlarından oluşan örüntü, Tanrı ile güvenli bir ilişkiden, bir maneviyat duygusundan, hayatta bir anlam bulunduğu inancından ve başkalarıyla manevi bir bağlanma duygusundan kaynaklanır. Pozitif dinsel başa çıkma metodları, olumsuz durumların olumlu dinsel değerlendirilişlerini, işbirlikçi dinsel başa çıkmayı, Tanrı’dan manevi destek arayışını, din adamı ya da cemaat üyelerinden destek arayışını, başkalarına dinsel yardımı ve dinsel affı içerir. Buna karşılık negatif dinsel başa çıkma metodlarından oluşan örüntü, bir genel dinsel yönelimden meydana gelir. Yani bizzat gerilim ve karmaşada Tanrı ile zayıf bir ilişki, yüzeysel ve uğursuz bir dünya görüşü ve anlam arayışında dinsel bir çabayla belirlenir. Negatif dinsel başa çıkma metodları Tanrı’nın gücünü sorgulamayı, Tanrı’ya karşı kızgınlık ifadelerini, cemaat ve din adamlarına yönelik hoşnutsuzluk ifadelerini, olumsuz durumların ceza türünden dinsel değerlendirilişlerini ve şeytani dinsel değerlendirilişleri içerir (Pargament, 2005: 287).

³ Nicel çalışma / Quantitative study: Tümdengelim yaklaşımıyla teori ve hipotezlerin test edildiği, çalışma başlamadan önce kavramların, değişkenlerin ve hipotezlerin seçildiği ve çalışma boyunca aynı kaldığı bir araştırma yöntemidir (Köklü, 2002: 95).

⁴ Sosyal destek / Social support: Bireyin stresle ve yaşamsal sorunlarla başa çıkması konusunda ötekilerin (arkadaşların, aile üyelerinin, kendi kendine yardım grubu üyelerinin, kamu kuruluşlarının vs.) sağladığı her türlü destektir (Budak, 2000: 688; ayrıca krş. Bilgin, 2003: 344).

de çalışılan bu araştırmaların çoğu enlemesine kesitsel⁵ çalışmasıydı ama birkaç boylamsal⁶ ve dinsel müdahalenin ruh sağlığı üzerindeki etkilerini inceleyen klinik desenli çalışmalar da vardı. Boylamsal çalışmalar, aynı zamanda çeşitli topluluk örneklemeleri arasında depresyondan kurtularak daha hızlı iyileşme gösterenlerin ve dindar bakıcılar arasında stresli yaşam koşullarına daha hızlı adaptasyon sağlayanların olduğunu göstermiştir. Dinsel temelli bir psikoterapinin depresyon, yas ve kaygı bozukluklarını tedavi sonuçları üzerindeki etkilerini inceleyen çeşitli klinik çalışmalar, bu türden dinsel içerikli bir psikoterapinin hem Hıristiyan hem de Müslüman hastalar üzerindeki yararlarını belgelemiştir.

a. Ruh Sağlığı Üzerindeki Yararları

Ruh sağlığı⁷, depresyon, kaygı, psikoz veya kişilik bozuklukları gibi sadece ruhsal bozukluklara⁸ sahip olmamayı kapsamaz, aynı zamanda sevinç, merak, mutluluk, memnuniyet, anlam, amaç ve umut gibi olumlu duyguların düzenli bir deneyimini de kapsar. Olumlu duygular ve ruhsal durumlar konusunda görece küçük bir araştırma yapılmıştır. Söz konusu bu olumlu duygular ile ruhsal durumlar arasındaki ilişkiler, Amerikan Psikoloji Derneği eski başkanı Martin Seligman önderliğinde oluşan ‘pozitif psikoloji’⁹ içindeki büyümeyle birlikte anlamlı biçimde değişmektedir. Bu noktada dindarlık olumlu duygular ile ilişkili gibi görünmektedir. Dindarlık ile olumlu duygular arasındaki söz konusu bu ilişkiler, daha güçlü olabileceği gibi ruhsal bozukluğun önlenmesine yönelik etkileri de olabilir. Geçen yüzyıl boyunca yaklaşık olarak dindarlık ve iyi olma, umut ve iyimserlik üzerine yapılan 100 çalışmanın neredeyse % 80’i, daha az dindar olanlara kıyasla dindar bireylerin çok daha anlamlı biçimde pozitif duygular yaşayabildiğini ortaya koymuştur. Benzer şekilde yeni bir çalışmada, Protestan ve Katolikler arasındaki dinsel inanç, dinsel başa çıkma ve maneviyat ölçümlerinin yaşam doyumu ölçekleriyle oluşturulan sosyal destek ile ilişkili olduğu bulunmuştur. Söz konusu bu bulgu da, dinin iyi olma olgusuna katkı sağlayan pozitif duygu üzerindeki rolü ile tutarlıdır.

⁵ Enlemesine kesitsel çalışma / Cross-sectional study: Bir zaman akışı içinde değil, belli bir anda yapılan ve bu nedenle de zamana bağlı değişimleri veya gelişmeleri incelemeyen bir çalışma türüdür (Budak, 2000: 263).

⁶ Boylamsal çalışma / Longitudinal study: Aynı katılımcı grup hakkında uzun bir süreyi kapsayan verilerle yapılan bir araştırma tasarımıdır. Genellikle yaşa bağlı gelişimsel değişimleri belirlemek amacıyla yapılır (Budak, 2000: 154).

⁷ Ruh sağlığı / Mental health: Bireyin kaygıdan, rahatsız edici ve işlev kaybına yol açıcı psikosomatik semptomlardan uzak, içinde yaşadığı topluma, kendisine yüklenen rollere uyum sağlamış olmasıyla ve gündelik yaşamın beklentileriyle ve stresiyle normal sınırlar çerçevesinde başa çıkabilmesiyle tanımlanan ruhsal durumdur (Budak, 2000: 646).

⁸ Ruhsal bozukluklar / Mental disorders: Bireyde tipik olarak acı verici semptomlarla veya önemli işleyiş alanlarından (mesleki, ailesel, sosyal, bedensel, ruhsal vs.) birisinde veya birkaçındaki kötüleşme eşliğinde ortaya çıkan kliniksel açıdan anlamlı davranışsal veya ruhsal uyumsuzluk, yetersizlik ya da rahatsızlık durumudur (Budak, 2000: 647).

⁹ Pozitif psikoloji / Positive psychology: Sevgi gibi pozitif öznel deneyimler, kişilerarası ilişkiler ve bilgelik gibi pozitif öznel nitelikler, işbirliği, özgecilik ve tolerans gibi pozitif sosyal fenomenler üzerine bilimsel araştırmalar yapan psikolojinin bir alt araştırma ve uzmanlık alanıdır (Colman, 2006: 587).

b. Dinin Uygulamaları

Dinin klinik uygulamalarının teolojik ve etik olarak bilgilendirilmesini vurgulamak önemlidir. Örneğin, farklı inanç topluluklarının hastaları için bir klinisyenin kendi dinsel inançlarını hastalar üzerinde dayatması ya da hoşgörüsüz bir atmosfer yaratması şeklinde ortaya çıkabilecek olan hastaların bir bölümü için dinsel davranışların önerilmesi durumu, sadece pratik olarak değil aynı zamanda teolojik ve etik olarak da tavsiye edilmeyebilir.

c. Araştırmacılara Uyarılar

Bir araştırma perspektifinden bakıldığında, teolojik anlayışa sahip olmak çok önemlidir. Bu durumun bir yönü, tüm dinlerin aynı olmadığını ve farklı inanç topluluklarından gelen insanların psikolojik olarak din ile kurdukları ilişki biçimlerinin de farklılık gösterebileceğini hatırlamaktır. Yahudi ve Protestanlar için örneğin inanç gibi belirli bazı ruhsal durumların çok önemli olması, bu duruma bir örnektir. Örneğin, din ve iyi olma durumu üzerine yapılan çalışmalarda Yahudiler, Protestanlar ve Katolikler için dinsel kaynaklı sosyal desteğin iyi olma durumuyla orta düzeyde ilişkili olduğundan daha önce bahsedilmiştir. Bununla birlikte konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, Yahudilere kıyasla Katolik ve Protestanlar arasındaki dinsel inanç, maneviyat ve dinsel başa çıkmanın iyi olma durumlarıyla daha fazla ilişkili olduğu saptanmıştır.

d. Duanın test edilmesi

Din ve ruh sağlığı bağlantılarını incelemede teolojik olarak bilgilenmenin başka bir yönü de, birisi için uzaktan yapılan duanın sağlık üzerindeki etkilerini inceleyen araştırma bağlamlarının arttırılmasıdır. Chibnall ve diğerleri, konuyla ilgili olarak bu türden şefaath içerikli yapılan duayla ilgili bir araştırmanın din tarafından kabul gören inançlara aykırı olduğu düşüncesini çerçeveleyebileceğini iddia etmişlerdir. Çünkü şefaath duasıyla ilgili böylesi bir yaklaşım, Tanrı'yı test edip ve ona meydan okuyabilir. Zira böyle bir duanın kullanıma hazır olan tanımlamaları, onun teolojik tanımlamalarını boşa çıkarabilir. Böylesi bir çalışmadan elde edilecek sonuçları yorumlamak ise son derece zordur. Örneğin, Allah'ın varlığını ispat etmek için birisinin sağlığı üzerine yapılan dua pozitif etkiler yapar mı? Duanın negatif yaptığı etkiler nelerdir? Bir inanç topluluğu tarafından yapılan dualar, diğer inanç toplulukları tarafından yapılan dualardan daha etkili olursa ne olur?

e. Dinin olumsuz sonuçları

Dinsel inançlar veya aktiviteler bazen ciddi anlamda kötü ruh sağlığı ya da nevroitik davranışlarla ilişkili olabilir. Bugün çoğu klinisyen, dinin sağlıksız bir biçimde

kullanılabileceğini veya sonuçta ruh sağlığını bozan ve sağlıklı büyümeyi önleyen savunma işlevlerine hizmet etmek üzere manipüle edilebilir olduğunu tecrübele-rinden bilir. Örneğin, dinsel kaygılar obsesif-kompulsif bozuklukları¹⁰ olan kişiler arasında sık görülür. Hatta günah korkuları, Tanrı korkuları olan klinik örnekleme girmeyen insanların bile dinsel kaygılarından söz edilebilir. Düşüncelerin ahlaki durumlarını görmek, eylemlerin eşit olmasıdır. Konuyla ilgili bireysel vakalar ince-lendiğinde canlı örnekler görülebilir. Örneğin; obsesif-kompulsif bozukluğu olan katı bir köktendinci, günlük olarak kiliseye gidip günde 10 ya da 20 kez dua edebi-lir; psikotik¹¹ bir hasta, kendisinin Tanrı, İsa veya şeytan olduğuna inanabilir; affe-dilemez bir günah işlediğine inanması sebebiyle suçluluktan boğulan bir kişi ciddi biçimde depresyon hastası olabilir. Ancak bu tip durumlar ve/veya örnekler, hasta insanlar psikolojik rahatlık sağlamak için dine sıklıklı dönüş yaptıklarından bu yana dinin ruhsal hastalıkları teşvik ettiği anlamına gelmez.

f. Uzmanların bu alandaki eğitimi ve ilgisi

Hem psikiyatri hem de psikolojideki eğitim programları, alandaki ruh sağlığı uz-manları için ruh sağlığı hizmetlerinin rutin bir parçası olarak dinsel ve manevi konuları dikkate almanın bir ihtiyaç olduğunu vurgulayarak başlamaktadır. Söz konusu bu durum, örneğin; şimdi Amerikan Koleji tarafından verilen Lisansüstü Tıp Eğitimindeki (1994) psikiyatri asistanlığı programlarının akreditasyonu için bir gereklilik durumuna gelmiştir. Lisansüstü Tıp Eğitimi veren bu kolej, 'bireyin be-beklik, çocukluk,¹² ergenlik¹³ ve yetişkinlik¹⁴ dönemlerindeki fiziksel ve psikolojik gelişimini önemli ölçüde etkileyen biyolojik, psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik, etnik, cinsiyet, dinsel/manevi, cinsel yönelim¹⁵ ve aile faktörlerinin sunumunda bilgi verici eğitimi içeren eğitim programlarını uzmanlık için şart koşturmaktadır (ss. 11-12). Psikolojideki eğitim programları da, 'kültürel ve bireysel çeşitliliğin rolüyle

¹⁰ Obsesif/saplantılı-kompulsif/zorlanımlı bozukluklar / Obsessive-compulsive disorders: Bunaltı yaratacak ve bireyin normal işleyiş yetisini, çalışma düzenini, sosyal etkinliklerini ve ilişkilerini bozacak şiddette tekrarlanan saplantılar veya zorlanımlar ile tanımlanan ve kirlilik, cinsellik, saldırganlık, düzenlilik ve din gibi konuların etrafından yoğunlaşan bir kaygı bozukluğu türüdür (Budak, 2000: 656).

¹¹ Psikotik / Psychotic: Semptomları psikoza özgü olan veya psikoza benzeyen rahatsızlıklarda niteleyici bir sıfat olarak kullanılır. Burada ölçüt, bireyin gerçeklikle olan bağıdır. Bireyin gerçeklikle olan bağı büyük ölçüde kopmuşsa, birey kendi algılarını ve düşüncelerini yanlış değerlendirir ve tersine kanıtlara rağmen dış gerçeklik konusunda yanlış sonuçlara varır (Budak, 2000: 625-626).

¹² Çocukluk / Childhood: Birey yaşamının ergenlikten önce gelen gelişimsel dönemidir. Genellikle ilk, orta ve son çocukluk şeklinde üç döneme ayrılır (Foulque, 1994: 78-79).

¹³ Ergenlik / Adolescence: Birey yaşamının çocukluktan sonra ve yetişkinlikten önce gelen ve ortalama 13-20 yaşları arasındaki cinsel olgunluğa erişilen gelişimsel dönemidir (Foulque, 1994: 156-157; Güney, 1998: 95).

¹⁴ Yetişkinlik / Adulthood: Birey yaşamının -bazı gelişim psikologlarına göre- ergenlikten ölümüne kadar, -bazı gelişim psikologlarına göre ise- yaşlılık dönemine kadar olan gelişim dönemidir (Budak, 2000: 272; Foulque, 1994: 157).

¹⁵ Cinsel yönelim / Sexual orientation: Bireyin cinsel, sosyal, romantik, bilişsel ve duygusal anlamda kendi cinsinin, karşıt cinsin veya her ikisinin birden psiko-seksüellik bağlamında cazibesine kapılma eğilimidir (Budak, 2000: 172-173).

ilgili teorik ve ampirik bilgi tabanlarını açığa çıkarmayı da kapsayan' eğitim müfredatının bulunmasını zorunlu kılmıştır. Buradaki müfredatta yer alan 'kültürel ve bireysel çeşitliliğin' tanımına "din" de eklenmiştir.

Çoğalan eğitim programları ve din ile sağlık arasındaki ilişkiyi ortaya çıkaran araştırmaların bir sonucu olarak, gerek klinik pratikte dine yer vermek, gerekse iyileşme ve düzelmeyi sağlayabilmek için bir inanç topluluğu içinde yer alan hastaların dinsel inanç ve sosyal bağlantılarını kullanma gibi uygulamalar dikkate alınarak terapistlerle birlikte din ve ruh sağlığı alanında daha yaygın bir bütünleşme var gibi görünmektedir. Sadece pastoral danışmanlık¹⁶ alanının hızla büyümesi değil, ama aynı zamanda seküler terapistlerin¹⁷ hastalarının tedavisinde manevi konuları da değerlendirmeye almaya başladıklarına ilişkin göstergeler vardır. Ne yazık ki, ne zaman, nerede ve ne sıklıkla din ve ruh sağlığı arasındaki bu türden bir entegrasyonu gerçekleştirdiğine ilişkin sistematik araştırmaları kayıt altına alarak belgeleme işlemi henüz yapılmamıştır.

2. SONUÇ

Din ve ruh sağlığı arasında ya daha iyi ya da daha kötü bir ilişki var gibi görünmektedir. Klinisyenler, bu alanda yapılan araştırmaların farkında olmaları gerekir. Yine onlar, din konusundaki bilginin klinik pratikte hem duyarlı ve hem de hassas bir biçimde nasıl uygulanacağını anlamaları gerekir.

Teşekkür –

Bu çalışma, kısmen Yaşlılık Ulusal Enstitüsü / National Institute on Aging tarafından desteklenmiştir (AG00029) ve Pozitif Psikoloji İletişim Ağı / Positive Psychology Network tarafından bu çalışma için Adam Cohen'e bağışta bulunulmuştur. Bu ansiklopedi maddesinde belirtilen görüşler, mutlaka bu çalışmaya destek sağlayan kuruluşların resmi görüşünü temsil etmemektedir.

Açıklayıcı Sözlük –

+*(Hasta) bakıcı / Caregiver*: Son dönem kanser veya Alzheimer hastalarının bakımını üstlenen kişidir. Genellikle görel bir kavramdır.

+*Pozitif psikoloji / Positive psychology*: Sevinç, merak, mutluluk, memnuniyet, anlam, amaç ve umut gibi olumlu duygular üzerine araştırmalar yapan psikoloji alt alanıdır.

¹⁶ Pastoral danışmanlık / Pastoral counseling: Kilise üyelerinin duygusal problemlerinin çözümüne yardımcı olmak amacıyla kilise papazı tarafından verilen bir danışmanlık türüdür (Colman, 2006: 554).

¹⁷ Seküler terapistler / Secular therapists: Danışman sıfatıyla danışanın dinsel inançlarını danışan-danışman ilişkilerindeki terapötik süreçlerde dikkate almayan ana-akım terapistleri tanımlamak için literatürde kullanılan ifadedir (çeviren).

Dipnot Bibliyografyası –

- Ayvaşık, H. B. ve ark. (2000). *Psikoloji terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Bilgin, N. (2003). *Sosyal psikoloji sözlüğü: Kavramlar & Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Colman, A. M. (2006). *A dictionary of psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Foulque, P. (1994). *Pedagoji sözlüğü*. (çev. C. Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Güney, S. (1998). *Davranış bilimleri ve yönetim psikolojisi terimler sözlüğü*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Köklü, N. (2002). *Sosyal bilimler için açıklamalı istatistik terimleri sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3–16.
- Pargament, K. I. (2005). The bitter and the sweet: An evaluation of the costs and benefits of religiousness / Acı ve tatlı: Dindarlığın bedelleri ve faydaları üzerine bir değerlendirme. (çev. A. U. Mehmedoğlu). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1), 279-313.

Ek okumalar için kaynaklar –

- Abramowitz, J. & Huppert, J. & Cohen, A. B. & Cahill, S. P. & Tolin, D. F. (2002). Religious obsessions and compulsions in a non-clinical sample: The Penn Inventory of Scrupulosity. *Behaviour Research and Therapy*, 40, 825–838.
- Accreditation Council on Graduate Medical Education. (1994, March). *Special requirements for residency training in psychiatry*. Chicago: Accreditation Council on Graduate Medical Education.
- American Psychological Association. (1995). Guidelines and principles for accreditation of programs in professional psychology. In *American Psychological Association Committee on Accreditation site visitor handbook* (pp. 5, 1-27). Washington, DC: American Psychological Association.
- Azhar, M. Z. & Varma, S. L. (1995a). Religious psychotherapy in depressive patients. *Psychotherapy & Psychosomatics*, 63, 165–173.
- Azhar, M. Z. & Varma, S. L. (1995b). Religious psychotherapy as management of bereavement. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 91, 233–235.
- Azhar, M. Z. & Varma, S. L. & Dharap, A. S. (1994). Religious psychotherapy in anxiety disorder patients. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 90, 1–3.
- Braam, A. W. & Beekman, A. T. F. & Deeg, D. J. H. & Smith, J. H. & van Tilburg, W. (1997). Religiosity as a protective or prognostic factor of depression in later life: Results from the community survey in the Netherlands. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 96, 199–205.

- Chibnall, J. T. & Jeral, J. M. & Cerullo, M. A. (2001). Experiments on distant intercessory prayer: God, science, and the lesson of Massah. *Archives of Internal Medicine*, 161, 2529–2536.
- Cohen, A. B. (2002). The importance of spirituality in wellbeing for Jews and Christians. *Journal of Happiness Studies*, 3, 287–310.
- Cohen, A. B. & Rozin, P. (2001). Religion and the morality of mentality. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 697–710.
- Hill, P. C. & Pargament, K. I. & Hood, R. W. & McCullough, M. E. & Swyers, J. P. & Larson, D. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30, 51–77.
- Koenig, H. G. (2002). *Spirituality in patient care: Why, how, when, and what*. Radnor, PA: Templeton Foundation Press.
- Koenig, H. G. & McCullough, M. & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health: A century of research reviewed*. New York: Oxford University Press.
- Levin, J. S. & Chatters, L. M. (1998). Research on religion and mental health: An overview of empirical findings and theoretical issues. In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 33–50). San Diego: Academic Press.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford.
- Propst, L. R. & Ostrom, R. & Watkins, P. & Dean, T. & Mashburn, D. (1992). Comparative efficacy of religious and nonreligious cognitive–behavior therapy for the treatment of clinical depression in religious individuals. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 60, 94–103.
- Seligman, M. E. P. (2002). *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. New York: Free Press.
- Shafran, R. & Thordarson, D. S. & Rachman, S. (1996). Thought–action fusion in obsessive compulsive disorder. *Journal of Anxiety Disorders*, 10, 379–391.
- Van Oyen W. C. & Ludwig, T. E. & Vander Laan, K. L. (2001). Granting forgiveness or harboring grudges: Implications for emotion, physiology, and health. *Psychological Science*, 12, 117–123.
- Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I. & Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*, 67 (6), 889–919.

SEMPOZYUM TANITIM



YENİ EĞİTİM SİSTEMİ VE İMAM HATİP OKULLARI PANEL VE ÇALIŞTAYI (AYVALIK/BALIKESİR)

Ahmet Ali ÇANAKCI*

Yapılan araştırmalar, örgün eğitimde din eğitimi ve öğretiminin verildiği en yaygın kurumun İmam Hatip Okulları olduğunu ortaya koymaktadır. Son yıllarda MEB tarafından yapılan eğitimdeki yeni düzenlemelerle bu okulların büyük bir ivme kazandığı ve okul-öğrenci sayılarında önemli bir artış olduğu görülmektedir. Bu dönüşüm ve yenilikler, beraberinde İmam Hatip Okullarının eğitim hizmetleri alanının yanında DKAB/İHL meslek dersleri öğretmenlerinin yeterlik/sorumluluk (mesleki/pedagojik) alanını da genişletmiş, bu okullardan beklentileri artırmış ve bazı ihtiyaçlar ile sorunların (kemiyet mi keyfiyet mi? / nicelik mi nitelik mi?) da ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu sürecin amacına ulaşmasında en can alıcı/göz ardı edilmemesi gereken nokta ise yeni düzenlemelerin/programların uygulanabilir ve sürdürülebilir bir nitelik kazanmasıdır. Bunun için İmam Hatip Okullarındaki beklenti, ihtiyaç ve sorunların, yapılacak bilimsel çalışmalarla/alan araştırmalarıyla sağlıklı bir şekilde yerinde/sahada tespit edilip, bunların çeşitli platformlarda (çalıştay, panel, kongre, sempozyum, vb.) tartışılması ve müzakere edilmesi elzemdir. Bunun sonucunda, sorunların çözümünde etkili olacak öneriler getirilerek hem beklenti ve ihtiyaçların karşılanması hem de problemlerin en aza indirgenmesiyle istenilen hedefe ulaşılması sağlanabilecektir. Bu amaca hizmet edecek ve alandaki önemli bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacak nitelikteki çalışmalardan biri olan **“Yeni Eğitim Sistemi ve İmam Hatip Okulları”** adlı panel ve çalıştay, 30-31 Mayıs 2015 tarihleri arasında Gençlik ve Spor Bakanlığı Gençlik Projeleri Destekleme Programı kapsamında, Türkiye İmam Hatip Okulları Vakfı (TİMAV) ile Balıkesir İl Millî Eğitim Müdürlüğü organizatörlüğünde gerçekleştirildi.

Ayvalık Cunda Uygulama Otelinde, Millî Eğitim Bakanlığı Müsteşar Yardımcısı Muhterem KURT, Ayvalık Kaymakamı Namık Kemal NAZLI, Balıkesir Üniversi-

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ahmetali.canakci@ikc.edu.tr.

tesi İlahiyat Fakültesi Dekanı/MEB Talim ve Terbiye Kurulu Üyesi Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT, TİMAV Genel Başkan Vekili/Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Balıkesir İl Milli Eğitim Müdürü Yusuf CENGİZ, İl Milli Eğitim Müdür Yardımcısı Ahmet CENGİZ ve Ayvalık İlçe Milli Eğitim Müdürü Erkan BİLEN'in de iştirak etmeleriyle gerçekleştirilen panel ve çalışmaya, Balıkesir'in tüm ilçelerinden yaklaşık 40 okul müdürü/öğretmen ile farklı üniversitelerden 11 eğitimci katıldı.

Yeni eğitim sistemi (4+4+4), imam-hatip okullarındaki müfredat, eğitim ve öğretmen kalitesinin ele alındığı panel ve çalıştayın, 30 Mayıs 2015 Cumartesi günü saat 10.00'da saygı duruşunun ardından İstiklal Marşı'nın okunmasıyla gerçekleşen açılışında kısa bir konuşma yapan Balıkesir İl Milli Eğitim Müdürü Yusuf CENGİZ, konuşmalarında: "Cumhuriyet tarihinde 1923 yılından 1950 yılına kadar değişik aşamalardan geçmiş İmam Hatip Liseleri, 1950'li yıllardan sonra daha verimli olmaya başlamış ve günümüzde de artık nitelik ve nicelik itibarıyla zirve yapmış durumdadır. Siyasetçilerden bilim adamlarına, mühendislerden iş adamlarına kadar bu okullarımızdan çok büyük değerler yetişmiştir. Bu konunun zirvesi çok değerli Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip ERDOĞAN'dır. 19. Milli Eğitim Şurasında da alınan kararlar ekseninde çok önemli çalışmalar olacağına inanıyorum. 12 yıllık zorunlu eğitim yasaasının çıkmasından sonra İmam Hatip Orta Okullarının açılması ve Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed (SAV)'in Hayatı ile Temel Dini Bilgiler derslerinin diğer okullarda da seçmeli ders olarak okutulması Türkiye'deki eğitim hayatında bir devrimdir. İmam Hatip Liseleri de bu süreçte yerini almıştır. Balıkesir'de daha önce 13 İmam Hatip Lisemiz varken bugün 27 İmam Hatip Orta Okulu, 15 İmam Hatip Lisesi ve bağımsız olarak 1 tane Kız İmam Hatip Lisesi vardır. Yine 2014-2015 devlet yatırım programlarında da 6 tane İmam Hatip Lisesi programa alındı. 9 tane İmam Hatip Orta Okulu inşaatına da başladık. Asla taassup içinde olmayan, fikirleri konuşabilen, tartışabilen, diyalektiğini yapabilen, tartışan, analiz eden, sentez yapabilen ve ön yargı sahibi olmayan bir nesle ihtiyacımız var. Ana hedefimiz Mehmet Akif'in tasavvur ettiği, 'Asım'ın neslidir.' Ayrıca Necip Fazıl'ın kim var dediğinde bir anda ayağa kalkıp 'Ben varım, ben varım, ben varım' dediği bir nesildir." İfadelerine yer vererek açılış konuşması için sözü TİMAV Genel Başkan Vekili/Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR'a bıraktı.

OKUMUŞLAR, konuşmalarında, "İmam Hatip Liseleri ülkemizin Cumhuriyet tarihindeki önemli okullarından biridir. Bu okullar velilerimizin, çocuklarının din eğitimini almaları ve dinini öğrenmeleri için inşa ettikleri okullardır. Yıllarca bu okullarımızla ilgili farklı bir okulmuş gibi bir algı oluşturuldu. Türkiye, tarihinde eğitim alanında çok önemli yenilikler ve ilkler yaşıyor. Sadece İmam Hatip Liseleri

olarak değil tüm eğitim alanındaki yenilikleri ve güzellikleri yaşıyor. İmam Hatip Ortaokullarının yeniden açılması, ülkemizdeki öğrencilerimizin dinini doğru yerden ve doğru kaynaktan öğrenmelerine imkân sağlayacak seçmeli din derslerinin icra edilmeye başlanması, bu süreçteki önemli unsurlardır. Bu sebeple din eğitimi- ni/öğretimi önemsiyoruz. Bu panel ve çalıştay ile okullardaki eğitimin kalitesinin artırılmasını hedefliyoruz. Bu bağlamda büyük çaba sarf eden, kendisi de bir İmam Hatip Lisesi mezunu olan Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip ERDOĞAN'a vakfımız ve İmam Hatipliler olarak şükranlarımızı sunuyorum.” dedi.

Açılış konuşmalarının ardından **“Yeni Eğitim Sistemi ve İmam Hatip Okulları”** adlı panele geçildi.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı/ MEB Talim ve Terbiye Kurulu Üyesi Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT moderatörlüğünde gerçekleştirilen panele, Milli Eğitim Bakanlığı Müsteşar Yardımcısı Muhterem KURT, TİMAY Genel Başkan Vekili/ Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali AYDEMİR konuşmacı olarak katıldı.

Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT, “ Bu panel, yeni eğitim sisteminin (4+4+4) değerlendirilmesi açısından önemli bir işleve sahiptir. Milli Eğitim Bakanlığı’nda son birkaç yıl içerisinde büyük değişiklikler yaşandı. 4+4+4 ile gelen seçmeli dersler, cumhuriyet tarihinde hayal bile edilemezdi. Allah (CC)’a çok şükür gerçekleşti. Ben bu dönemi/süreci çok önemsiyorum ve seçmeli derslerin değerlendirilmesini istiyorum.” ifadelerine yer vererek sözü Milli Eğitim Bakanlığı Müsteşar Yardımcısı Muhterem KURT’a bıraktı. KURT, Milli Eğitim Bakanlığı’nın misyonu ve vizyonu üzerinde durarak genelde eğitim sistemi özelde ise İmam Hatip Ortaokulları ve İmam Hatip Liseleri hakkında bilgi verdi. Ayrıca bu süreçle ilgili sayısal verilere vurgu yaptı. Bu konuşmadan sonra moderatör BAYYİĞİT sözü TİMAY Genel Başkan Vekili/ Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR’a verdi.

OKUMUŞLAR, İmam Hatip Ortaokulları/İmam Hatip Liselerinde müfredat ve verilen eğitimin kalitesi hususları üzerinde durdu. Diğer yandan yeni eğitim sistemine geçildiğini, bu sistemin uygulayıcılarının da öğretmenler olması hasebiyle bu süreçte öğretmenlerin çok önemli bir fonksiyona sahip olduklarını ve daha işlevsel hale gelmeleri/rol model olmaları gerektiğini ifade etti. Bu konuşmanın ardından söz alan Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali AYDEMİR, İmam hatip okullarının toplumsal karşılığı ve önemi, İmam Hatip Okulları ile imam hatipler algısı üzerine TİMAY olarak çalışmalar yaptıklarını belirtti. Bunun sonucunda da hem İmam Hatip Okullarının toplumda

nasıl algılandığını hem de burada okuyan öğrencilerin sorunlarının neler olduğu ile ilgili bir durum tespiti yaptıklarını ifade etti. Ayrıca bu çalışmalar sonucunda elde edilen bulgularla ilgili istatistiki bilgilere yer vererek İmam hatiplerle ilgili ulaştıkları Türkiye profili hakkında açıklamalarda bulundu.

Panelistlerin konuşmalarının ardından moderatör BAYYIĞİT, “Türkiye’deki uluslararası İmam Hatip Liseleri modeline dünyanın ilgi göstermesi oldukça sevindirici bir durum. Türkiye’de bir İmam Hatip Okulu gerçeği var. Halkımız bu okulları çok seviyor. Yapılan araştırmalar da bunu ortaya koyuyor. Bu okullara sahip çıkmak gerekiyor. Bunun yolu da kaliteyi artırmak ve müfredatı geliştirmekten geçiyor. İnşallah burada tavsiye niteliğinde alınacak kararlar hayat bulur.” ifadelerine yer vererek panelin sona erdiğini belirtti.

Kısa bir aradan sonra saat 14.00’da geçilen **“Yeni Eğitim Sistemi ve İmam Hatip Okulları”** adlı çalışmaya, Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR başkanlığında Balıkesir genelindeki İmam Hatip Ortaokulu ve Anadolu İmam Hatip Liselerinde görev yapan 20 ilçeden 40 idareci ve öğretmen ile Selçuk Üniversitesi ve Necmettin Erbakan Üniversitesi’nden 11 eğitimci iştirak etti. Çalıştayda, “İmam Hatip Liselerinin Misyonu ve Vizyonu”, “Öğretmen Kalitesi ve Öğrenme Ortamı Kalitenin Artırılması İçin Öneriler”, “Müfredat ve Ders İçerikleri Kalitenin Artırılması İçin Öneriler” başlıkları altında çalışmalar yürütüldü. 30 Mayıs 2015 Cumartesi günü saat 14.00’da başlayan **“Yeni Eğitim Sistemi ve İmam Hatip Okulları”** çalışmayı 31 Mayıs 2015 Pazar günü katılımcılara sertifika verilmesiyle sona erdi.

“YENİ EĞİTİM SİSTEMİ VE İMAM HATİP OKULLARI” ÇALIŞTAYI SONUÇ BİLDİRİSİ

Çalıştayın sonucunda aşağıdaki ortak önerilere ulaşılmıştır:

SOSYAL FAALİYETLER

1. İmam Hatip Liselerinde sportif faaliyetler teşvik edilmeli.
2. İdareciler ve öğretmenler öğrenci yetenekleri doğrultusunda çalışmalar yapması için desteklenmeli.
3. Eğitim içerikli sinema filmlerinden hem öğretmenler hem de öğrenciler için faydalanılmalı.
4. Sınıf kütüphaneleri oluşturulmalı ve bunlarla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri de ilgilenmeli.

MÜFREDAT VE DERS KİTAPLARI

1. 5. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında konuların soyut olmasından dolayı içerik değişikliğine gidilmeli.
2. 5. sınıf Hz. Muhammed'in Hayatı dersi kazanımları azaltılmalı.
3. 5. sınıf Hz. Muhammed'in Hayatı dersi kitabında etkinlikler artırılmalı.
4. Kuran-ı Kerim dersinde tecvid konusu ilk üniteye alınmalı.
5. Kitaplardaki görseller gözden geçirilmeli.
6. Etkinlik ve oyunlar metnin içine yedirilmeli, mekanik halden çıkarılmalı.
7. Etkinlikler çocuğun güncel hayatını ilgilendirecek ve hayatına yön verecek nitelikte olmalı.
8. 5. sınıf Kuran-ı Kerim kitapları sağdan sola olarak düzenlenmeli.
9. 8. sınıflar için bir Temel Dini Bilgiler kitabı yazılması ve 6. ve 7. sınıf devamı niteliğinde olup tekrar yapılmamalı.
10. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi müfredatı bölgelere göre düzenlenmeli.
11. Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi müfredatı, konu başlıkları ve içerikleri sürekli tekrar ettiği için tamamen değiştirilmeli.
12. Farklı yayın evlerindeki bilgi farklılığı ortadan kaldırmalı.
13. Kuran-ı Kerim ders kitaplarına kelime meali konulmalı.
14. Kuran-ı Kerim derslerinde Kuran mesajı üzerinde ısrarla durulmalı.
15. Hz. Muhammed'in Hayatı dersinde kronolojik tarih içerisinde değerler ele alınmalı.
16. Ahlak eğitimine önem verilmeli.
17. İmam Hatip Lisesi meslek dersleri kitaplarında genel olarak işlenmesi gereken konular ayrıntılı verildiği için değiştirilmeli.
18. İlahiyat müfredatı İmam Hatip Okullarına taşınmamalı.
19. İslam Tarihi derslerinde kronolojik tarih yerine kültür ve medeniyet konularına ağırlık verilmeli.
20. Müfredat hazırlanırken çocukların hayattan beklentileri göz önünde tutulmalı.
21. Çağın ihtiyaçlarına uygun din dili geliştirilmeli.
22. Mevcut din dili çocuklarda akide problemi oluşturduğu için değiştirilmeli.

23. Mezhepler üstü bir din dili üzerine çalışılmalı.
24. Kültürel bağdan kopmamak için Kur'an ıstılahları değiştirilmeden kullanılmalı.
25. Müfredat dili sadeleştirilmeli..
26. "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alarak ilhamı, Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" sözü İmam Hatip Liseleri'nde temel ilke olmalı.
27. Meslek derslerinde uygulamaya ağırlık verilmeli.
28. Din eğitiminde sonuç odaklı değil süreç odaklı bir eğitim anlayışı esas alınmalı.
29. Uygulanan eğitim programlarının başarısının ölçülebilmesi ve istikrarın sağlanması için tedbirler alınmalı.
30. İHL Arapça müfredatı, Türkiye genelindeki ilgili öğretmenlerin katkılarıyla hazırlanmalı.

ÖĞRETMEN NİTELİĞİ

1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet çeşitliliği projesi çerçevesinde müftülüklerle iş birliği yapılarak çocukların Kuran-ı Kerim'i yüzünden okumayı öğrenmesi kolaylaştırılmalı.
2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin eksikliğinde bu derslere girecek öğretmenler özenle seçilmeli.
3. Sahil kesiminde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni atamasına öncelik verilmeli.
4. Sahil kesiminde diyanet personelinin atamasında özen gösterilmeli.
5. Velilerin başarı beklentisi karşılanmalı.
6. Meslek dersleri öğretmenleri yeniliklere açık olmalı.
7. Öğrencilerin, öğrendikleri bilgileri içselleştirmesi için çalışmalar yapılmalı.
8. Yasakçı zihniyet değiştirilmeli.
9. Öğrenci-öğretmen ilişkisinin canlı tutulmasının öğrenciyi olumlu yönde etkileyeceği unutulmamalı.
10. Bireysel iletişimde öğrencinin anlayacağı dil kullanılmalı.
11. İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri sürekli kendi camiasından insanlarla oldukları için toplumun farklı kesimleriyle iletişim sıkıntıları yaşıyorlar bunu aşmak için çalışmalar yapılmalı.

12. Öğretmen seçiminde özel sınavlar yapılmalı.
13. Öğretmen olma kriterleri niteliğe yönelik olarak düzenlenmeli.
14. İlahiyat Fakültelerinde branşlaşma olmalı.
15. Öğretmen yetiştiren kurumlar öğrenciyi daha donanımlı bir şekilde yetiştirmeli.
16. Öğretmen yetiştiren kurumlarda staj sadece son yıl değil bütün yıllara yayılmalı ve daha sıkı takip edilmeli.
17. Formasyon eğitimine özen gösterilmeli.
18. İlahiyat Fakültelerinde formasyon dersleri bütün yıllara yayılmalı.
19. İlahiyat Fakülteleri için öğretmen yetiştiren kurum tanımlaması yapılmalı.
20. Dışarıdan verilen Formasyon eğitimi için alınan ücret kaldırılmalı.
21. Öğretmenler girdikleri derslerin müfredatlarını detaylı olarak incelemeli ve dersleri müfredatın kazanımlarına göre işlemeli.
22. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde TEOG konularına yönelik test çözümleri yapılmalı.

DERS SAATI, SINAV SİSTEMİ VE GENEL SORUNLAR

- 1) Liselerde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders saati sayısı arttırılmalı
- 2) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin diğer öğretmenler ve öğrenciler tarafından kabul sorununu ortadan kaldırmak için YGS de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi soruları sorulmalı.
- 3) Arap Dili ve Edebiyatı bölümüne giriş, LYS İngilizce sınavı yanında LYS Arapça sınavı ile de olmalı.
- 4) Milli Eğitim Bakanlığı çocukları tanıma yönünde çalışmalar yapmalı. (anket, görüş vb.)
- 5) İmam Hatip Liselerinde eğitim(fen, sosyal, din hizmetleri gibi.) çeşitlendirilmeli.
- 6) İmam Hatiplerin olanakları güçlendirilmeli. (yurt vb.)
- 7) İmam Hatip Okulları marka haline getirilmeli.
- 8) Mesleki tatbikat konusundaki eksiklikler giderilmeli.
- 9) İmam Hatip Okullarında dini musiki dersi zorunlu olarak eklenmeli
- 10) Ortaokul ve liselerdeki seçmeli dersler önemsenmeli.

- 11) Seçmeli Kuran-ı Kerim ders saati arttırılmalı.
- 12) Teknoloji kullanım politikaları sürdürülmeli, teknolojik kullanımların benimsenmesi için çalışmalar yapılmalı ve eğitim seminerleri arttırılarak sürdürülmeli.
- 13) İmam Hatip Liseleri mesleki derslerine ilişkin görsel, işitsel animasyon vb. ders materyalleri ve etkinlikleri oluşturularak geliştirilmeli.
- 14) İmam Hatip Liseleri mesleki derslerine ilişkin görsel, işitsel animasyon vb. ders materyalleri oluşturan öğretmenler desteklenmeli ve teşvik edilmeli.
- 15) Meslek derslerine yönelik materyal üretimi için bu konuda tecrübeli bir komisyon(Din Kültürü Öğretmeni, Senarist, Yapımcı, vb.) oluşturulmalı.
- 16) Fatih Projesinde kullanılan yazılımlar geliştirilmeli ve eski verilerin kullanılabilirliği sürdürülmeli.
- 17) EBA ve Ders materyallerinin erişilebilirliğinin kolaylaştırılması için yeni tedbirler alınmalı ve gerektiğinde bu veriler müstakil olarak da kullanılabilir.
- 18) Arapça öğretiminde DYNED gibi veri tabanlı bir program geliştirilmeli.

Sonuç olarak bu iki çalışma, yeni eğitim sistemi ve İmam Hatip Okullarındaki verimliliği etkileyen faktörler (öğretmenlerin mesleki/pedagojik yeterliği, kalitesi, müfredat, seçmeli dersler, ders kitapları, yöntem-teknik, materyal, sınav sistemi, sosyal/kültürel/sportif faaliyetler, rehberlik, öğrenci-öğretmen-veli ilişkisi vb.) ile ilgili bir durum tespiti yapması, bu süreçte karşılaşılan sorunları ortaya koyması ve bunlara çözüm önerileri sunmasıyla, genelde örgün din eğitimi özelde ise İmam Hatip Okulları ile ilgili literatüre katkı sağlaması açısından büyük önem arz etmektedir. Ayrıca MEB'in/Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün faaliyetlerinin eğitim hizmetleri kalitesinin azami ölçüde yükseltilmesi sürecine ve bu alanda araştırma yapan bilim insanlarının çalışmalarına ışık tutacak nitelikte olmakla birlikte yeni eğitim sistemindeki ve İmam Hatip Okullarındaki verimliliğin artırılmasına hizmet etmesi açısından da farkındalık oluşturmaktadır.



Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD) Yayın İlkeleri ve Kaynak Gösterim Kuralları

- ◆ Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD), yılda 2 defa (Haziran ve Aralık aylarında) yayınlanan ulusal ve uluslararası hakemli akademik bir dergidir.
- ◆ Dergi, BAÜ İlahiyat Fakültesi tarafından yayına hazırlanmaktadır.
- ◆ Dergi, İlahiyat ana bilim alanlarında ve Beşerî Bilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde akademik ve bilimsel niteliklere sahip makaleleri yayınlamak, İlahiyat, Felsefe ve Beşerî Bilimler alanlarının bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
- ◆ Dergi, tüm araştırmacılara açık olup, bilimsel ölçütlere veya yayı ilkelerine uygun her çalışma dergide yayımlanabilir.
- ◆ Dergide, din, ahlak ve felsefe ile ilgili sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış özgün araştırma ve inceleme makalesi, telif, tercüme ve derleme makale, araştırma notu, metin neşri ve tercüme; sempozyum, kongre, seminer, tebliğ ve konferans metinleri, proje, kitap, tez ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri; literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar, deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar, olgu sunumu vb. yazılar yayımlanır.
- ◆ Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde kaleme alınmış yazılar da yayımlanabilir.
- ◆ Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Bir yazının aynı sayıda en fazla 3 makalesi (telif veya çeviri) yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındaki (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dahil değildir.
- ◆ Yayın sürecinde şu aşamalar takip edilir:
Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından Yayın Kurulunca incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Şekil açısından uygun bulunan çalışmalar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma yayına kabul edilir; aksi durumda ise reddedilir. Hakemlerden birinin olumlu diğerinin olumsuz rapor vermesi durumunda söz konusu çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulunca karar verilir. Yayınlanma kararı alınan çalışmalar, Yayın Kurulu tarafından, derginin konu içeriğine ve hakem raporlarının tamamlanma tarihlerine göre yayın sırasına konarak yayımlanır. Ayrıca yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması

için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

- ◆ Makale değerlendirme sürecinde “kör hakemlik ilkesi” esas alındığı için hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara, yazarların kimliği hakkında da hakemlere bilgi verilmez. Hakem raporları gizlidir.
- ◆ BAÜİFD Dergisi’nde yayımlanan tüm yazıların bilimsel, hukuki ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, yazarlarının şahsi görüşleri olup, zorunlu olarak BAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin resmî görüşleri niteliğini yansıtmazlar.
- ◆ Yayınlanmış makalelerin her türlü hakkı BAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne aittir. BAÜİFD’nin yazılı izni alınmaksızın, dergide yayımlanan makaleler tamamen veya kısmen, elektronik ya da mekanik kayıtlama veya benzeri bir araçla herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz, fotokopi veya taksir edilemez, özetlenemez ve yayımlanamaz. Ancak, makalelerden kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.
- ◆ BAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde makalesi yayımlanan yazarlara telif ücreti ödenmez.
- ◆ Dergiye gönderilecek çalışmaların aşağıda belirtilen yazım kuralları ve formata göre hazırlanarak derginin yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta ile veya Word formatında e-posta yoluyla balikesirilahiyatdersigi@gmail.com adresine gönderilmelidir.
- ◆ Dergiye gönderilen yazılar MS Word programında A4 boyutlarında, yazı karakteri: Garamond (Ana metin: 12, Satır Aralığı: 1,5, Paragraf aralığı: önce: 6 nk; sonra:6 nk, başlıklar bold olarak yazılmalı); dipnot: tek satır aralığı ve 10 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılarak yazılmalıdır.
- ◆ Dergiye gönderilen makaleler kaynakça ve dipnotlar ile resim, şekil, harita vb. ekler de dahil olmak üzere toplam 30 sayfa (7,000 kelimeyi) geçmemeli; kitap, tez ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri ise 1500-2000 kelime arasında olmalıdır.
- ◆ Çalışmalarda hem metin içinde hem de kaynakça’da Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’nin (DİA) belirlemiş olduğu biçimsel düzen ve imla kuralları esas alınır. Bununla birlikte kaynak gösteriminde Harvard veya American Psychological Association (APA) usulü kaynak gösterme kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır.
- ◆ Makalelerde aşağıdaki öğelerin bulunması zorunludur.

I. Başlık

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak (12 Punto, Kalın) yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum, iletişim bilgileri (posta adresi, telefon ve e-posta adresleri) (8 punto, kalın) yazılmalıdır.

II. Özet ve Anahtar Kavramlar

Makalenin “Öz” başlığı 10 Punto, Kalın, Aralık: Önce: 0nk, Sonra: 6nk, Satır Aralığı: En az, 18nk şeklinde yazılmalıdır. Makalelerde 70–250 kelime arası Türkçe ve İngilizce özet (8 Punto, normal; Aralık: Önce: 0nk, Sonra: 6nk, Satır Aralığı: Tek) ile konuyla ilgili 5-7 kelime (8 Punto, normal) arasında anahtar kelime (8 Punto, kalın) yazılmalıdır. İngilizce yazılan makalelerin Türkçe özet; Arapça bir makalenin de Türkçe ve İngilizce özet verilmelidir. Kitap, tez ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirilmelerinde ise, sadece başlıklar ve ana metinden oluşmalıdır.

III. Kaynakça ve Dipnot Gösterimi

Makalelerin sonuna kaynak gösterimine uygun olarak mutlaka Kaynakça eklenmelidir. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. “Kaynakça” başlığı 12 Punto, Normal, Aralık: Önce: 0nk, Sonra 6nk, Satır Aralığı: En az 12k şeklinde yazılmalıdır.

- ◆ Kaynak gösterimlerinde dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
 - a. Kitap: Yazar-yazarların adı soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edinin (tahk.), sadeleştirme ise sadeleştirilenin (sad.), edisyon ise editörün (ed.) veya hazırlayanın (haz.) adı soyadı), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi, sayfası (X Yayınevi, İstanbul 2015, V, 201). Yazarı olmayıp da Kurumlar tarafından hazırlanan eser veya raporların varsa kurum adı yoksa doğrudan kaynakça yazımına başlanır.
 - b. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.
 - c. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, basım yeri, tarihi cildi, varsa sayısı, sayfası (İstanbul 2015, V/2, 158) (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı (ss. 200-300).
 - d. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösterilişi düzeniyle aynı olmalıdır.
 - e. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
 - f. Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı süre adı süre no/âyet no (Bakara 2/20) srasına göre verilmelidir.
 - g. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.
 - h. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
 - i. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

j. Genel Kısaltmalar

b.: Bin, İbn	nşr.: Neşreden
bkz.: Bakınız	ö.: Ölümlü
bl.: Bölüm	sad.: Sadeleştirilen
bs.: Baskı	s.: Sayfa
c.: Cilt	SET: Son Erişim Tarihi
çev.: Çeviri	s.nşr.: Sadeleştirilerek Neşreden
der.: Derleyen	tahk.: Tahkik eden
ed.: Editör	ts.: Tarihsiz
h.: Hicri	vdğr.: Ve diğerleri
haz.: Hazırlayan	vb.: Ve benzeri
hk.: Hakkında	vd.: Ve devamı
krş.: Karşılaştırınız	vr.: Varak
Ktp.: Kütüphane	nr.: Numara

◆ Örnek Kaynakça ve Dipnot Gösterimi

Kitap:

İlk Dipnot:

(Tek Yazar) Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, Derghay Yayınları, İstanbul 2005, s. 20.

(İki ve üç yazar) Halil İnalçık, Selim Aslantaş, Bülent Arı, *Adalet Kitabı*, Kadim Yayınları, İstanbul 2012, s. 68.

(Üçten fazla yazar) Şaban Ali Düzgün, v.dğr., *İslam İnanç Esasları*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 103.

Not: İlk dipnottan sonraki müteakip atıflarda yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır (Ör. Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 120).

Kaynakça:

(Tek yazar) Uludağ, Süleyman, *İslam Siyaset İlişkileri*, Derghay Yayınları, İstanbul 2005.

(İki ve üç yazar) İnalçık, Halil ve Selim Aslantaş, Bülent Arı, *Adalet Kitabı*, Kadim Yayınları, İstanbul 2012.

(Üçten fazla yazar) Düzgün, Şaban Ali v.dğr., *İslam İnanç Esasları*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015.

Derleme:

Dipnot:

İsmail Şık, (ed.), *Kelam I*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2015, s. 58.

Kaynakça:

Şık, İsmail (ed.), *Kelam I*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2015.

Çeviri:

Dipnot:

W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. E. Ruhi Fırlalı), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 255-256.

Kaynakça:

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. E. Ruhi Fırlalı), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998.

Neşir:

Dipnot:

Derviş Ahmet Aşık, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (nşr. H. Nihal Atsız), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2011, s. 15.

Kaynakça:

Aşki, Derviş Ahmet, *Aşıkpaşazade Tarihi* (nşr. H. Nihal Atsız), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2011.

Makale:**Dergi içinde makale****İlk Dipnot:**

Recep Önal, “Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Kelam İlmindeki Yeri”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Sakarya 2013, 8/3, 327.

Not: Mütetkip atıflarda: Önal, “Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Kelam İlmindeki Yeri”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8/3, 328.

Kaynakça:

Önal, Recep, “Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Kelam İlmindeki Yeri”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Sakarya 2013, 8/3, ss. 325-360.

Derleme içinde makale**Dipnot:**

Çağfer Karadaş, “Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma”, *Kelam El Kitabı*, ed. Ş. Ali Düzgün, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, 273.

Kaynakça:

Karadaş, Çağfer, “Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma”, *Kelam El Kitabı*, ed. Ş. Ali Düzgün, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, ss. 273-306.

Çeviri Makale**Dipnot:**

Renato José de Oliveira, “Platon'un Eğitim Felsefesi” (çev. İrfan Görkaş), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Karabük 2012, 1, 168.

Kaynakça:

Oliveira, Renato José, “Platon'un Eğitim Felsefesi” (çev. İrfan Görkaş), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Karabük 2012, 1, ss. 168-173.

Bildiri:**Dipnot:**

Mustafa Öztürk, “Seleflilik ve Tefsir”, *Tarih ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı Milletlerarası Tartışmalı İmî Toplantı 08-10 Kasım 2013*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 195.

Not: Mütetkip atıflarda: Öztürk, “Seleflilik ve Tefsir”, *Tarih ve Günümüzde Seleflilik*, s. 196.

Kaynakça:

Öztürk, Mustafa, “Seleflilik ve Tefsir”, *Tarih ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı Milletlerarası Tartışmalı İmî Toplantı 08-10 Kasım 2013*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, ss. 191-268.

Ansiklopedi Maddesi:**Dipnot:**

Ahmet Güç, “Mabed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999, XXVII, 276.

Not: Mütetkip atıflarda: Güç, “Mabed”, DİA, XXVII, 276.

Kaynakça:

Güç, Ahmet, “Mabed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999, XXVI, ss. 276-280.

Tez:**Dipnot:**

Mustafa Yiğitoğlu, *Türkiye'de II. Vatikan Sonrası Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006, s. 48.

Kaynakça:

Yiğitoğlu, Mustafa, *Türkiye'de II. Vatikan Sonrası Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006.

İnternet Siteleri:**Dipnot:**

Ekrem Özdemir, “İsmet Özel'e İhanet Etmek”, *Mağara Dergisi*, SET: 27.03.2012, <http://www.magaradergisi.com/edebiyat/225-ismet-ozele-ihanet-etmek>.

Kaynakça:

Özdemir, Ekrem, “İsmet Özel'e İhanet Etmek”, *Mağara Dergisi*, SET: 27.03.2012, <http://www.magaradergisi.com/edebiyat/225-ismet-ozele-ihanet-etmek>.

◆ BAÜİFD Yayın Aralıkları ve Tarihleri

Haziran 30

Aralık 31

◆ Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

