



Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Cilt: 3 | Sayı: 1 | Haziran 2017

[BAÜİFD]

**Journal of Balıkesir University
Faculty of Theology**

Volume: 3 | Issue: 1 | June 2017

ISSN: 2149-9969

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

[BAÜİFD]

Cilt | Volume: 3 Sayı | Issue: 21

Yıl | Year: 2017 Haziran | June 2017

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

Doç. Dr. Mustafa KOÇ

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Esmâ SAYIN

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

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

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

Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

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

Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖNAL (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAYRAM (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Esmâ SAYIN (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. ABDELGHANY (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Hesham Moahmed Ibrahim MOTOWA (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Sekreteryâ / Secretariat

H. Kübra ÖZUSTA

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, Aralık - December 2016

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)

Abdülhamid BİRİŞİK, Prof. Dr.
(Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Abdülkerim BAHADIR, Prof. Dr.
(Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Türkiye)

Âdem KORUKÇU, Doç. Dr.
(Hitit Üniversitesi, Türkiye)

Ahmet Nedim SERİNSU, Prof. Dr.
(Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Ahmet ALBAYRAK, Doç. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Ahmet ALİBASİC, Prof. Dr.
Sarajevo University, Bosna Hersek)

Ahmet Saim KILAVUZ, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Ali AYTEN, Prof. Dr.
(Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Ali KAYA, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Anja ZALTA, Prof. Dr.
(University of Slovenia, Slovakia)

Banu GÜNER, Dr. Öğr. Üyesi
(Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Bedreddin ÇETİNER, Prof. Dr.
(Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Celil KİRAZ, Doç. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Fahri ÇAKI, Doç. Dr.
(Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Farid ALATAS, Prof. Dr.
(National University of Singapore,
Singapur)

Fatih TOKTAŞ, Doç. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Fatih YAVUZ, Dr. Öğr. Üyesi
(Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Habil ŞENTÜRK, Prof. Dr.
(Uşak Üniversitesi, Türkiye)

Hamit ER, Prof. Dr. (İstanbul
Üniversitesi, Türkiye)

Hasan KAPLAN, Prof. Dr.
(İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye)

Himmet KORUR, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Hossein GODAZGAR, Prof. Dr.
(Al Maktoum Higher Education
College, İskoçya)

Hüseyin ESEN, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

İbrahim GÜRSES, Doç. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

İlhami GÜLER, Prof. Dr.
(Ankara Üniversitesi, Türkiye)

İsmail SAĞLAM, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

James L. COX, Prof. Dr.
(University of Edinburgh, İskoçya)

Mehmet AKBAŞ, Doç. Dr.
(Artuklu Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet Akif KILAVUZ, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet ALTUNTAŞ, Dr. Öğr. Üyesi
(Bozok Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet BAYYİĞİT, Prof. Dr.
(Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet DİLEK, Dr. Öğr. Üyesi
(Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet EVKURAN, Prof. Dr.
(Hitit Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet ŞEKER, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet YALAR, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Muhammed TASA, Prof. Dr.
(Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Türkiye)

Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Muqtedar KHAN, Prof. Dr.
(University of Delaware, İran)

Murat ÖZKUL, Dr. Öğr. Üyesi
(Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Musa MUSAİ, Prof. Dr.
(Tedova State University, Makedonya)

Mustafa KARA, Dr. Öğr. Üyesi
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)

Mustafa ÖZEL, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr.
(Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Mustafa YILDIRIM, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Orhan YILMAZ, Dr. Öğr. Üyesi
(Bozok Üniversitesi, Türkiye)

Osma MOUSA, Doç. Dr.
(Menoufia University, Mısır)

Ömer DURLU, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Ramazan BİÇER, Prof. Dr.
(Sakarya Üniversitesi, Türkiye)

Recep CİCİ, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Saffet KÖSE, Prof. Dr.
(Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye)

Seyid SHTERİN, Prof. Dr.
(King's College London, University
of London, İngiltere)

Süleyman AKKUŞ, Prof. Dr.
(Sakarya Üniversitesi, Türkiye)

Tevfik YÜCEDOĞRU, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAÜİFD'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BAÜİFD'ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından derginin yayın kurulu sorumludur.

İçindekiler

1-3 Editörden

Makaleler

- [*Tefsir*]
Yunus Emre GÖRDÜK
7-41 Tabi'ûn Döneminde Önemli Bir Fakih-Müfessir:
Nâfi' Mevlâ İbn Ömer
(Biyografik Bir İnceleme)
- [*Tefsir*]
Hüseyin YAŞAR
İstanbul'un Fethinin Avrupa'daki Kur'an Araştırmalarına
Etkisi: Nikolaus Von Kues Örneği
- [*Din Psikolojisi*]
Mustafa KOÇ
43-66 Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi – III: Müslüman-Türk
Göçmenlerin Dinsel Yaşamları Üzerine Nitel Bir Çalışma
- [*Tefsir*]
Abdullah BAYRAM
67-114 Kur'an ve Sünnetteki Değerler Sistemi Perspektifinden
Tâlim ve Terbiye Metodunun Analizi
- [*Arap Dili ve Belagatı*]
Asem H. A. ABDELGHANY
115-156 Emevî Halifelerinde Tevki' Sanatı

Kitap Tanıtımı

- [*Din Eğitimi*]
157-167 **Süleyman GÜMÜŞ**
Muhammed Âbid el-Câbiri, Arap Ahlakı Aklı

BAÜİFD

- 169-185 Yayın Kuralları
Dipnot ve Kaynakça Gösterimi

Contents

1-3 Editor's note

Articles

- [*Tafsir*]
Yunus Emre GÖRDÜK
7-41 An Important Faqih-Mufassir in the Tabi'un Period:
Nafi' Mawla Ibn Omar
(A Biographical Research)
- [*Tafsir*]
43-66 **Hüseyin Yaşar**
The Effect of Conquest of Constantinople to the Quran
Studies in Europe: Sample of Nikolaus Von Kues
- [*Psychology of Religion*]
67-114 **Mustafa KOÇ**
Psycho-Anatomy of the Diasporic Life-III: A Qualitative
Study on Turkish-Muslim Immigrants' Religious Lives
- [*Tafsir*]
115-156 **Abdullah BAYRAM**
Analysis of Instruction and Education Methods from the
Perspective of Values System in the Quran and Sunnah
- [*Arabic Language and Literature*]
157-167 **Asem H. A. ABDELGHANY**
The Signed Letters of the Umayyad Caliphs

Book Review

- [*Religious Education*]
169-185 **Süleyman GÜMÜŞ**
Mohammed Abed Al-Jabiri, The Arab Moral Mind [Al-aqel
al-akhlaki al-Arabi]

BAÜİFD

- 187-189 Publication Principles
Representation of Footnotes and Reference

Editörden / Editor's Note

Değerli Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BAÜİFD] okuyucuları, Rabbimize şükürler olsun ki Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak her geçen gün Türk Teoloji araştırmalarına bilimsel katkı sağlamanın sevincini yaşıyoruz. Dergimizin beşinci sayısı ile tekrar sizlerin huzurunuzdayız.

2015 yılında ‘uluslararası hakemli dergi’ statüsüyle akademik yayın hayatına başlayan fakülte dergimiz, başta siz kıymetli okuyucularımız olmak üzere, hakem kurulu, yayın kurulu üyelerimiz ve dergimize akademik çalışmalarına önemli katkılarda bulunan akademisyen yazarlarımız sayesinde akademik yayıncılık hayatını devam ettirmektedir.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin bu beşinci (2017, 3/1) sayısında da Teoloji alanındaki farklı bilim dallarına ait birbirinden değerli akademik ürünleri siz değerli okuyucularımızın hizmetine sunmaya çalıştık.

Bu ilgili sayımızda, her bir akademik ürünün kendi alanında oluşan uluslararası ve ulusal literatürüne önemli katkılar sağlayacağını umduğumuz beş telif makale ve bir kitap tanıtımı olmak üzere toplamda altı (n=6) akademik ürün yer almaktadır.

Yukarıda sözü edilen bu akademik ürünlerden ilk olarak *tefsir* bilim dalında “*Tabi’ün Döneminde Önemli Bir Fakîh-Müfessir: Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer (Biyografik Bir İnceleme)*” başlığıyla tefsir bilminde özel bir şöhreti bilinmeyen Nâfi‘ üzerine biyografik bir incelemeyi konu alan tefsir uzmanı Yunus Emre Gördük’ün makalesini bulacaksınız. Tefsir alanındaki biyografik çalışmalara katkı sağlamanı umduğumuz Gördük’ün bu çalışmasında, tâbiünden olan İslam bilgilerinin sonraki kuşaklar için ne kadar önem arz ettiğini görmek mümkündür.

İkinci olarak yine *tefsir* bilim dalında tefsir uzmanı Hüseyin Yaşar’ın “*İstanbul’un Fethinin Avrupa’daki Kur’an Araştırmalarına Etkisi: Nikolaus Von Kues Örneği*” başlıklı makalesi yer almaktadır. İstanbul’un fethinin Batı Hristiyanlı-

ğını ciddi olarak endişelendirdiğini vurgulayan makalede, haçlı seferleri döneminden bu yana İslam'ın Avrupa'ya açılımını engellemek isteyen Hristiyanların fetihten sonra Osmanlıların manevî kaynaklarını keşfederek onların ilerleyişine karşı kültürel tedbirler almayı düşündüklerinin altı çizilmiştir. Bu kapsamda fetih sonrası Kur'an konusunda yazılan eserlerden biri ve en önemlisi olan Nikolaus Von Kues üzerine analizlerin yapıldığı makalede, adı geçen bu kitabın 15. yüzyılın ikinci yarısında Batı'nın Kur'an anlayışını ve yorumunu göstermesi bakımından önemli bir örnek olduğu vurgulanmıştır.

Ayrıca alana ilişkin teorik ve ampirik diğer çalışmalarının yanı sıra son dönemde diaspora psikolojisi üzerine çalışmalarıyla da tanınan din psikoloğu Mustafa Koç tarafından *din psikolojisi* bilim dalında kaleme alınan “*Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi – III: Müslüman-Türk Göçmenlerin Dinsel Yaşamları Üzerine Nitel Bir Çalışma*” başlıklı üçüncü makalede de, örneklem grubunda yer alan Müslüman-Türk göçmenlerin “dinsel yaşamları” üzerine elde edilen nitel bulgulara yer verilmiştir. Devam niteliği formatındaki bu araştırma konusuna ilişkin yapılan nitel analizler sonucunda; “(i) dinsel inançlarıyla ilgili olarak (a) Müslüman-Türk göçmenlerin hepsinin Allah inancının yanı sıra (b) ölüm ötesi yaşam inancına da sahip oldukları; (c) fatalist (yazgıcı) bir kader inancından daha çok bireysel sorumluluğu ön plana çıkartan bir kader inancı geliştirdikleri; (ii) dinsel pratikleriyle ilgili olarak ise (a) göçmen katılımcıların hepsinin dua ettiği; (b) hiç namaz kılmayan göçmenlerin namaz kılanlardan daha fazla olduğu; (c) göçmenlerin oruç, zekat, sadaka, kurban, hac ve umre gibi dinsel pratiklere ilişkin birbirinden farklı tutum ve davranışlar gösterdikleri; kısaca, bireyselleşme, çoğullaşma ve kültürleşme gibi faktörlerin de etkisiyle çok-kültürlü diasporik yaşamın, psiko-sosyo-antropo-teolojik içerikli kendine özgü bir ‘Müslüman diaspora dindarlığı’ formu ürettiği” gibi bulgular elde edilmiştir.

Öte yandan yine *Tefsir* bilim dalında “*Kur'an ve Sünnetteki Değerler Sistemi Perspektifinden Tâlim ve Terbiye Metodunun Analizi*” konusunu ele alan dördüncü makale, bir tefsir uzmanı olan Abdullah Bayram tarafından kaleme alınmıştır. Klasik usul tâlim ve terbiye metodunun din öğretimi ve eğitimindeki verimlilik ve motivasyon dinamikleri açısından analizinin yapıldığı makalede,

din öğretimindeki yeni /yenilenmiş yöntem arayışlarına katkılarının Kur'an ve Sünnetteki değerler sistemi ve eğitimi perspektifinden analizi amaçlanmıştır.

Son olarak *Arap dili ve edebiyatı* bilim dalında “*Emevî Halifelerinde Tevki' Sanatı*” başlıklı beşinci makale de, Arap dili uzmanı Asem H. A. Abdelghany tarafından kaleme alınmıştır. Emevî halifelerinin tevki' sanatının ele alındığı makalede, adı geçen bu sanatın bir yönüyle etkili, diğer yönüyle delilli ve ikna edici edebi bir hitap yapan belagat çeşitlerine ışık tutmaya çalışılmaktadır.

Ayrıca dergimizin kitap tanıtımı bölümünde *din eğitimi* bilim dalında akademik çalışmalar yapan genç akademisyen Süleyman GÜMÜŞ'ün Muhammed *Âbid el-Câbiri'nin 'Arap Ahlaki Aklı'* isimli kitap tanıtımına yer verilmiştir.

Sonuç olarak, dergimizin bu sayısına genel olarak bakıldığında, Türk Teoloji araştırmalarında önemli bir yere sahip olan *'tefsir, din psikolojisi, Arap dili ve belagatı, din eğitimi'* bilim dallarında yazılan toplamda altı (n=6) akademik ürünün yer aldığını görmekteyiz. Adı geçen bu çalışmaların ilgili bilim dallarında önemli birer boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz.

Yayın ekibim adına dergi editörü olarak, öncelikle derginin tüm aşamalarında desteklerini esirgemeyen Balıkesir Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Kerim Özdemir'e ve İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Muammer Erbaş'a teşekkür ediyorum. Ayrıca bilimsel çalışmalarıyla dergimize kıymetli katkıları olan akademisyen yazarlarımıza ve yayın kurulu üyelerimize de gönülden teşekkürü bir borç biliyorum.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu beşinci sayısının (2017, 3/1), başta Türk Teoloji araştırmaları olmak üzere uluslararası alan literatürüne bereketler getirmesini temenni eder, değerli çalışmalarınızı, birikimlerinizi ve manevî desteğinizi beklediğimizi belirtmek isterim.

Altıncı sayımızda buluşmak ümidiyle efendim...

Doç. Dr. Mustafa KOÇ

Editör



MAKALELER

[ARTICLES]



[*Tefsir*]

TABİ'ÜN DÖNEMİNDE ÖNEMLİ BİR FAKÎH-MÜFESSİR: NÂFİ' MEVLÂ İBN ÖMER (BİYOGRAFİK BİR İNCELEME)



Yunus Emre GÖRDÜK*

ÖZET

Ebû Abdillâh Nâfi', sahâbeden Abdullah b. Ömer'in mevlâsı, yani azatlı kölesi ve öğrencisidir. Nâfi'in, Abdullah b. Ömer'i uzun yıllar boyunca adeta bir gölge gibi takip ettiği anlaşılmaktadır. İbn Ömer daha ziyâde fıkhi konularda derinleştiği için, Nâfi'den bize ulaşan rivâyetlerin yoğunlaştığı alan da fıkıh olmuştur. Tefsir ilminde özel bir şöhreti bilinmeyen Nâfi'in bu açıklamaları kimi zaman doğrudan Kur'an tefsiri olarak yapılmamışsa bile, fıkhi meselelerin ana kaynağı olan Kur'an âyetlerinin dolaylı birer tefsiri görevini icrâ etmişlerdir. Bu önemli açıklamaların müfessirler tarafından doğal olarak tefsirlere taşındığı görülmektedir. Bu bakımdan onu müfessir saymak da yanlış değildir. Biyografik makale türüne katkı sağlamasını umduğumuz bu çalışmada, tâbiünden olan ulemânın sonraki kuşaklar için ne denli önem arz ettiğini görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Fakîh, Müfessir, Tâbi'ün, Nâfi', İbn Ömer, Biyografi.

ABSTRACT

An Important Faqih-Mufassir in the Tabi'un Period: Nafi' Mawla Ibn Omar (A Biographical Research)

Abu Abdillâh Nafi' is mawla of Abdullah b. Omar (He is the son of Khalifa Omar and the one of leaders of sahabets), that is, the liberated slave and his student. It is understood that Nafi' followed Abdullah b. Omar like a shadow for many years.

* Doç. Dr.; Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
[e-posta: yunusemre.gorduk@gmail.com]

As Ibn Omar deepened more deeply in the fields of fiqh, the field of narrations that we have received from Nafi has become fiqh. These explanations of Nafi, whose special reputation is not known in the knowledge of tafsir, are sometimes not made directly as Qur'anic tafsir. Nevertheless, his explanations have implicitly served as an indirect tafsir of the verses of the Qur'an, the main source of jurisprudential affairs. Naturally, these important statements are seemed to have been carried by the mufassirs into the tafsir sources (books). In this respect, it is not wrong to regard him as a mufassir. In this study which we hope to contribute to the biographical article; it is possible to see how important the tabi' scholars for the next generations.

Keywords: Faqih, Mufassir, Tabi'i, Nafi', Ibn Omar, Biography.

Giriş

Biyografik çalışmalar, genelde bütün akademik alanlar için, özelde ise sosyal bilimler ve özellikle de İslami ilimler açısından büyük önem arz etmektedir. Zira çoğu zaman, kaynaklarımızda sıklıkla zikredilen birçok isimle ilgili derli toplu ve detaylı bilgiye ulaşmak mümkün olmamaktadır. İslâmî ilimler literatüründe, her ne kadar şahıslar hakkında bilgi veren tabakât ve ricâl kaynakları başlı başına bir edebiyat oluşturuyorsa da, telif edildikleri zaman diliminin şartlarına göre, muhtevaya dâhil edilen her şahıs hakkında ulaşılabildiği ölçüde, bazen ancak bir iki satır kadar bilgi verilebilmiştir.

Günümüzde ise İslâmî ilimlere dair -tahkiki ve baskısı yapılmış- hemen her esere, eskiye nazaran çok daha kısa bir zamanda ve daha etkin bir şekilde ulaşabilme imkânı mevcuttur. Bu bakımdan şahısların biyografilerinin konu edildiği çalışmaların da daha detaylı bir şekilde yapılabilmesi mümkün hale gelmiştir. Nitekim bellibaşlı meşhur kaynaklardaki bilgilerin ötesine geçilerek, onlara nisbeten kenarda köşede kalmış sayılabilecek pekçok eserde yer alan ve sonuç itibarıyla bir yapbozun parçaları misali birbirini tamamlayan bilgilere ulaşılması artıkeskisi kadar zor değildir. Müteferrik bilgilerin derlenip toplandığı biyografik makale çalışmaları böylesine önem arz ederken, bu alandaki çalışmalar bakımından zengin olduğumuzun söylenmesi ise oldukça zordur.

*Diyanet İslam Ansiklopedisi'*nde Nâfi' ile ilgili kısa ve öz bilgi veren "Nâfi'" maddesi İbrahim Hatipoğlu tarafından kaleme alınmış ve 2006 yılında basılan 32. ciltte yer almıştır. HalisAydemir'in *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer* adlı eseri, bu zât hakkında yapılmış olan ilk müstakil kitap çalışmasıdır (Emin Yayınları, Bursa, 2008). Tarafımızdan yapılan ve Nâfi'" in tefsir literatürüne olan katkısını bütün detaylarıyla ele almaya gayret ettiğimiz çalışma ise ikinci müstakil geniş çaplı eser olarak *Tâbi'ün Döneminde Kur'an Tefsiri-Nâfi' Mevlâ İbn Ömer Örneği-*, adıyla yayınlanmıştır (Siyer Yayınları, İstanbul, 2017). Söz konusu kitap çalışmamızın ilgili bölümünden istifadeyle hazırlanmış olan bu makalede, kaynakların elverdiği imkân ölçüsünde, Nâfi'" in biyografisine dâir kapsamlı bir incelemenin ortaya konması hedeflenmiştir.

Nâfi'" in Kimliği ve Hayatı İle İlgili Bilgiler

Hicrî 30/650-51 yıllarında doğduğu tahmin edilen, "Ebû Abdillâh" künyesiyle bilinen ¹ Nâfi' b. Hürmüz² (Sercis³ veya Kâvus⁴) el-Kureşî el-Adevî⁵ el-Medenî,⁶ Abdullah b. Ömer'in (v. 73/ 693) azatlı kölesi idi. Fars veya Berberî

¹ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâşimî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, V, 342; İbn Ebî Hayseme, Ebûbekir Ahmed Zühreir b. Harb, *Tarîhu'l-Kebîr (Tarîhu İbn Ebî Hayseme)*, el-Fârûku'l-Hadîse Kitabevi, Kahire, 2006, II, 215; İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed, *Fethu'l-Bâb fî'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1996, s. 464.

² İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tarîhu Dimaşk* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, LXI. 427; el-Mizzî, Cemalüddin Ebu'l-Haccac Yusuf, *Tebzîbü'l-Kemal fî Esmâi'r-Rical*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980, XXIX, 298; Nevevî, *Tebzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut trz., II, 123.

³ Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmail b. Salâh (v. 1182/1768), *Sübülü's-Selâm*, y.y., trz., II, 465; Hatipoğlu, İbrahim, "Nâfi'", *DİA*, Ankara 2006, XXXII, 286.

⁴ el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 298; Nevevî, *Tebzîbu'l-Esmâ*, II, 123.

⁵ İbn Mencûye, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Ricâlu Sabîh-i Müslim*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1407/1985, II, 288.

⁶ İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk* LXI, 424; el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 304.

asılı olduğu, Mağrib/Fas bölgesinden,⁷ Ebreşehr halkından,⁸ Horasan, Kâbil, Nişabur gibi şehirlerden birinden; Berârbende Dağları, Talekân Dağları bölgesinden veya Arap esirlerden olduğu; yapılan fetihler esnasında küçük yaşta esir edildiği;⁹ katıldığı savaşlardan ganimet payı olarak Abdullah b. Ömer'e verildiği¹⁰ veya İbn Ömer'in onu satın aldığı rivâyet edilmiştir.¹¹

Tâbiûnun büyüklerinden ve meşhur imamlardan olan¹², büyük muhaddislerden sayılan¹³; “فقيه المدينة: Medîne fakîhi”¹⁴, “الفقيه: fakîh”¹⁵, “الإمام: imam” ve “العلم: alem”¹⁶ gibi vasıflarla tavsif edilen; “ed-Deylemî”¹⁷ nisbesiyle anılan ve bütün tabakât ve ricâl kitaplarında “Mevlâ Abdillâh İbn Ömer” diye tanınan

⁷ İbn Mencûye, *Ricâlu Sabîh-i Müslim*, II, 289; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşke*, LXI, 424; el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 298.

⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 342; İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (v. 354/965), *Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmu Fukabâi Aktâr*, thk.: Merzuk Ali İbrahim, Dâru'l-Vefâ, el-Mansûra 1991, s. 129; İbn Mencûye, *Ricâlu Sabîh-i Müslim*, II, 289; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşke* LXI, 424; el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 298.

⁹ Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşke* LXI, 426-427; el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 298; Nevevî, *Tebzîbu'l-Esmâ*, II, 123.

¹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 342; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin (v. 597/1201), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümeme ve'l-Mülâk*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, VII, 185; İbn Mencûye, *Ricâlu Sabîh-i Müslim*, II, 289; Ebu'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd b. Muhammed, *el-Mubtasar fî Abbâri'l-Beşer*, Matbaatu'l-Hüseyniyye, Mısır trz., I, 203; İbnü'l-Verdî, Ebû Hafz Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer, *Târîhu İbni'l-Verdî*, Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 175.

¹¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşke* LXI, 427; Nevevî, *Tebzîbu'l-Esmâ*, II, 123.

¹² Ebu'l-Fidâ, *el-Mubtasar*, I, 203; Nevevî, *Tebzîbu'l-Esmâ*, II, 123; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, I, 175; el-Yâfî, Ebû Muhammed Afîfuddîn Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtu'l-Cinân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 197; Takiyyüddin el-Fâsî, Ebû Tayyib el-Mekkî el-Hasanî, *Şifâu'l-Ğarâmi bi-Abbâri'l-Beledi'l-Haram*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, II, 469; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisîn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1957, s. 194.

¹³ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (v. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz, V, 367.

¹⁴ ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1347), *el-İber fî Haber Min Ğaber*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz., I, 113; el-Yâfî, *Mir'âtu'l-Cinân*, I, 197.

¹⁵ İbn Hacer, *Tebzîbü'l-Tebzîb*, Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1326/1909, X, 412.

¹⁶ Zehabî, *Tezkiretü'l Huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 76.

¹⁷ İbn Ebi Hayseme, *Târîhu'l-Kebîr*, II, 215; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan*, V, 367.

Nâfi'; İbn Ömer'in himayesinde, tıpkı onun çocuklarından biri gibi¹⁸ yetişmiş ve otuz yıldan fazla yanında kalmıştır.¹⁹ Günlük işlerinde İbn Ömer'e yardımcılık eden Nâfi', sürekli onun yanında olduğu için İbn Ömer'in aktardığı hadîsler, verdiği fetvâlar, günlük yaşantısı; davranış, hal ve hareketleri -en ince detaylarına kadar- sonraki nesillere Nâfi' ile tevârüs etmiştir. “İbn Ömer beni bir iş için bir yere gönderdiği zaman, parmağıma o işi bana hatırlatacak bir şey bağlamamı emrederdi”²⁰ türünden nakilleri bu konuda fikir verici niteliktedir.

Bize ulaşan bazı bilgilere göre Abdullah b. Ca'fer onu İbn Ömer'den bin veya on bin dinar; bazı rivâyetlerde de on iki bin dirhem karşılığında satın almak istemiştir. Duruma muttali olan eşi Safiyye, İbn Ömer'e onu hiç beklemeyip hemen satmasını tavsiye ederken; o ise “Bizim için bundan daha hayırlısı var!” diyerek Nâfi'’i Allah rızası için âzat etmiştir.²¹ Bu haberi sonraki nesillere aktaran Muhammed b. Zeyd, İbn Ömer'in bu hayırlı ameli “تَتَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ لَنْ”²² âyetini düşünerek yaptığını belirtmektedir.²³ Bizzat Nâfi'’den nakledilen bir habere göre ise, İbn Âmir onu satın almak için İbn Ömer'e otuz bin dirhem teklif etmiş, İbn Ömer Nâfi'’e, “İbn Âmir'in parasının beni cezbetmesinden korkarım! Git, sen özgürsün!” diyerek onu azat etmiştir.²⁴

Bazı tabakât ve ricâl kaynaklarında Nâfi'’in adı ve künyesi, babasının adının “Sercis” olduğunu destekler nitelikte

¹⁸ İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Melûki Mısır ve'l-Kâhire*, Vizâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Dâru'l-Kütüb, Kâhire trz, I, 275

¹⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l Huffâz*, I, 77.

²⁰ el-Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân b Civân el-Farisî, (v. 277/890), *el-Ma'rifetu ve't-Tarih*, thk.: Ekrem Diyâ el-Ömerî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, III, 58.

²¹ Bkz. İbn Hibban, *es-Sikât*, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1973, V, 467; İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Melûki Mısır ve'l-Kâhire* Dâru'l-Kütüb, Kahire, trz., I, 275; Zehebî, *Tezkiretü'l Huffâz*, I, 77.

²² Âl-i İmrân, 3/92: “Sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda) infâk etmedikçe asla iyiliğe kâmilen ulaşamazsınız.”

²³ İbn Hibban, *es-Sikât*, V, 467.

²⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l Huffâz*, I, 77.

“²⁵نَافِعُ بْنُ سَرِجِ بْنِ الدِّيمِيِّ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ” olarak zikredilmektedir. Ancak “²⁶نَافِعُ بْنُ سَرِجِ بْنِ الْحَجَّازِيِّ مَوْلَى بَنِي سَبَّاحٍ” diye anılan bir râvînin daha olduğu görülmektedir. İbn Sa’d, “نَافِعُ بْنُ سَرِجِ بْنِ سَبَّاحٍ” adından, “*az hadîs rivâyet eden sika bir râvîdir*”²⁷ diye kısaca bahseder. Bunun Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer olmadığı açıktır zira o, hem çok sayıda hadîs rivâyet etmiştir hem de İbn Sa’d tarafından ayrıca ve daha detaylı ele alınmıştır. Buhârî, Müslim ve İbn Hibbân bu zâtın “Ebû Sa’îd” diye bilindiğini; Ebû Vâkîd el-Leysî’den hadîs dinlediğini, İbn Huseym’in de ondan hadîs rivâyet ettiğini belirtir.²⁸ İbn Ebî Hâtim ise bu zâtın künyesinin “Ebû Suveyd” veya “Ebû Sa’îd” olduğunu belirterek, Ebû Hureyre’den hadîs rivâyet ettiğini ekler.²⁹

Ancak Taberî’de geçen “...*Abdullah b. Osman b. Huşeym*—→*Nâfi‘ b. Sercis’ten; o da İbn Ömer’den...*”³⁰ şeklindeki bir rivâyet zinciri, ortada bir karışıklığın olabileceğini göstermektedir. Zira Buhârî, Müslim, İbn Hibbân gibi birçok müellif *İbn Huseym* (ابن حُثَيْم)’in “Ebû Sa’îd” künyeli Nâfi‘ b. Sercis el-Hicâzî’den hadîs rivâyet ettiğini belirtmiştir. Taberî’nin rivâyetinde ise *İbn Huşeym* (حُثَيْمَابِن) künyeli (adının Osman olduğu anlaşılan) zâtın oğlu Abdullah’ın, Nâfi‘ b. Sercis vâsıtasıyla İbn Ömer’den verdiği haber nakledilmektedir. İbn Ömer ismi zikredilince ise akla ilk önce Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer gelmektedir. Dahası Ebû Sa’îd künyeli Nâfi‘ b. Sercis el-Hicâzî’nin hem az hem de sadece yukarıda ismi geçen iki kişiden hadîs rivâyet ettiği belirtilmiştir. Bu durumda hayatı ve vefat tarihi

²⁵ Bkz. Suyûtî, *İs’âfu’l-Mubatta’ bi-Ricâli’l-Muvattâ*, el-Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, Mısır trz., s. 28; el-Fâlûcî el-Eserî, Ekrem b. Muhammed Ziyâde, *el-Mu’cemu’s-Sağır li-Rivâti İmam İbn Cerîr et-Taberî*, Dâru’l-Eseriyye, Ürdün, trz., II, 592.

²⁶ Bkz. Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, thk.: Muhammed Abdülmuîd Hân, Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmanîyye, Haydarâbâd trz., VIII, 84; Müslim, *el-Künâ ve’l-Esmâ*, thk.: Abdürrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî bi’l-Câmiati’l-İslâmiyye, Medîne 1984, I, 356.

²⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 27.

²⁸ Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, VIII, 84; Müslim, *el-Künâ ve’l-Esmâ*, I, 356; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 468-469.

²⁹ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî (v.327/939), *el-Cerîb ve’l-Ta’dîl*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1952, VIII, 452-453.

³⁰ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi’ul-Beyân fî Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, Müessesetü’l-Risâle, Beyrut, 2000, XVIII, 33.

hakkında detaylı hiçbir bilgi verilmeyen Nâfi' b. Sercis'in İbn Ömer'den hadîs nakletme ihtimali yok denecek kadar azdır.

Ricâl ve Tabakât kaynaklarında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer'in "Nâfi' el-Ömerî" diye de anıldığını görmekteyiz.³¹ Örneğin İbn Hibbân'ın, "Ebû Bekir b. Nâfi' el-Ömerî" adında bir râvîden: "İbn Ömer'in Mevlâsı Nâfi' el-Ömerî'nin oğlu Ebû Bekir (Ebû Bekir b. Nâfi' el-Ömerî), babası kanalıyla İbn Ömer'den rivâyet eder..."³² sözleriyle bahsetmektedir. Bu sözlerden "Nâfi' el-Ömerî"nin "Nâfi' Mevlâ İbn Ömer" olduğu ve söz konusu Ebû Bekir'in de onun üç oğlundan biri olan Ebû Bekir olduğu anlaşılmaktadır. "Hz. Ömer Âilesi'ne mensup Nâfi'", "İbn Ömer'in Nâfi'i" gibi anlamlarda kullanılan "el-Ömerî" nisbesi, muhtemelen İbn Ömer'in mevlâsı olan Nâfi'i diğer Nâfi'lerden ayırmak içindir. Nitekim zamanla isimleştiği izlenimi uyandıran "Nâfi'" (faydalı, kendisinden faydalanılan) lakabının köleler için kullanılan ortak ve yaygın bir sıfat olduğu anlaşılmaktadır.

Nâfi'in "Kevkebu's-Subh"³³ adında bir cariyesinin olduğu söylenir.³⁴ Halife Ömer b. Abdülazîz'in, sünneti/dinin ahkâmını öğretmesi ve onlara hadîs rivâyet etmesi için Mısır halkına,³⁵ zekât âmili olarak da Yemen bölgesine gönderdiği Nâfi'in³⁶; Hişam b. Abdülmelik'in hilâfeti zamanında Medîne'de, hicrî

³¹ Bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, IV, 302; İbn Hibban, *es-Sikât*, VII, 655; Zehebî, *el-Kâşifu Fî Ma'rifeti Men Lehu Rivâyetiün Fî'l-Kütübi's-Sitte*, thk.: Muhammed Avvâme Ahmed Muhammed Nemru'l-Hatîb, Dâru'l-Kıble, Cidde 1992, II, 413.

³² İbn Hibban, *es-Sikât*, VII, 655.

³³ "كرب الصبح": "Sabahıldızı" anlamındadır.

³⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 77

³⁵ Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 343; Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Şeyhü's-Şebâb Abdurrahman b. 'Amr (v. 281/894), *Târihu Ebi'z-Zür'a*, thk.: Şükrullah Ni'metullah el-Kücânî, Mecma'u'l-Lügati'l-Arabiyye, Dımaşk trz., s. 628; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, VII, 185; Nevevî, *Tezkiretü'l-Esmâ*, II, 124; Zehebî, *el-İber*, I, 113; el-Yâfî, *Mir'âtu'l-Cinân*, I, 197; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisîn*, s. 195.

³⁶ Hatipoğlu, "Nâfi'", *DİA*, XXXII, 286.

117/735'te vefat ettiği nakledilmektedir.³⁷ Vefat tarihi olarak hicrî 116³⁸, 119³⁹ ve 120⁴⁰ rakamları da zikredilmektedir. Bu da Nâfi'ın doksan sene civârı yaşadığını göstermektedir.

Nâfi'ın Şahsiyeti ve İlmî Otoritesi

Nâfi' aralarında başta Hulefâ-i Raşidîn olmak üzere, Hz. Âişe, Ubeyy b. Ka'b, Ebû Hureyre, Üseyd b. Hudayr, Ebû Zerr, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Zeyd b. Hârise, Zeyd b. Sâbit, Sa'd b. Ubâde, İbn Abbas, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd'un da bulunduğu sahâbe-i kirâm gibi Medîne sâkiniydi. Kezâ Muhammed b. el-Hanefiyye, Sa'îd b. el-Müseyyeb, Hârice b. Zeyd, Ali b. el-Hüseyn (İmam Zeynü'l-Âbidîn), Ebû Seleme b. Abdirrahman, İkrime gibi tâbiûnun büyükleri de Medîne'de yaşamaktaydı.⁴¹ Dolayısıyla Nâfi'ın, kendi Mevlâsı olan Abdullah b. Ömer'le birlikte söz konusu diğer zevâtın çoğundan da istifâde etmiş olduğu muhakkaktır.

Nâfi'ın rivâyetlerine başta Kütüb-i Sitte olmak üzere bütün hadîs kitaplarında yer verilmiş, onun sika oluşunda ve güvenilirliğinde bütün hadîs ulemâsı icmâ etmiştir.⁴² İbn Sa'd,⁴³ Yahyâ b. Ma'ın,⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Hasan

³⁷ Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 343; İbn Hibban, *es-Sikât*, V, 467; İbn Mencûye, *Ricâlu Sabîb-i Müslim*, II, 289; İbn Asâkir, *Tarîhu Dımaşk* LXI, 424; Zehebî, *el-İber*, I, 113; el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, I, 197; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan*, V, 368; el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 305.

³⁸ Hatipoğlu, "Nâfi'", *DİA*, XXXII, 286.

³⁹ İbn Hibban, *Meşâbiru Ulemâ'l-Emsâr*, s. 129; el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 306.

⁴⁰ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, I, 203; İbn Asâkir, *Tarîhu Dımaşk* LXI, 424; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, I, 175; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan*, V, 368; el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 305.

⁴¹ Takiyyüddin el-Fâsî, *Şifâu'l-Ğarâm*, II, 468-469.

⁴² Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisîn*, s. 195.

⁴³ Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 343; Nevevî, *Tebzîbü'l-Esmâ*, II, 124.

⁴⁴ Bkz. Yahyâ b. Ma'ın b. 'Avn b. Ziyâd, Ebû Zekerriyyâ el-Bağdâdî (v. 233/848), *Tarîhu İbn Ma'ın*, (Dârimî rivâyeti), thk.: Ahmed Muhammed Nûr Seyf, *Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs*, Dımaşk trz., s. 219 (no: 825).

el-İclî,⁴⁵ Nesâî⁴⁶ İbn Hibbân⁴⁷ gibi birçok müellif/muhaddis, onun rivâyetlerinin sağlamlığından ve tâbiûnun Medine'deki imamlarından biri olduğundan bahsetmiştir.⁴⁸ Hatta Buhârî'ye göre en sahih senet Mâlik'ten Nâfi' kanalıyla İbn Ömer'e ulaşan senettir.⁴⁹ Hadîs âlimleri “Şâfi'→Mâlik→Nâfi'→İbn Ömer” tarîkini, bu zincirdeki her bir halkanın manevî büyüklüğü ve değeri sebebiyle “الذهب سلسلة: Altın silsile” olarak kabul etmiştir.⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448)'nin söz konusu altın silsile ile gelen hadîslere tahsis ettiği “*Silsiletü'z-Zeheb fîma Revâhu'l-İmam eş-Şâfi'*” adlı bir eseri de bulunmaktadır.⁵¹

İmam Mâlik'in, özellikle İbn Ömer'in oğlu Sâlim'in (v. 106/724) vefat etmesinden sonra Nâfi'den çok istifade ettiği belirtilmektedir.⁵² İmam Mâlik, gençliğe yeni adım atmış bir çocukken yanına gittiği Nâfi'in adeta onun de-recesine inerek kendisiyle bir çocuk gibi muhâtap olup ilgilendiğini ve konuştuğunu; sabahtan gün batımına kadar mescidde oturduğu halde neredeyse hiç kimsenin Nâfi'e uğramadığını; nitekim Sâlim hayattayken Nâfi'in hiç fetvâ vermediğini hatta siyah elbisesine bürünerek bazen ağzını da örtüp tevazuundan dolayı hiç kimseyle konuşmadığını söylemiştir.⁵³

⁴⁵ el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 304.

⁴⁶ en-Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *Tabakât*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1987, s. 53.

⁴⁷ İbn Hibban, *es-Sikât*, V, 467.

⁴⁸ Hatipoğlu, “Nâfi'”, *DİA*, XXXII, 286.

⁴⁹ Nevevî, *Tebzîbu'l-Esmâ*, II, 124; el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 303; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 77; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk.: Heyet/Şuayb el-Arnaût başkanlığında, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, VIII, 114; İbn Hacer, *Tebzîbü'l-Tebzîb*, X, 413; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 47.

⁵⁰ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, I, 203-204; el-Yâfi, *Mir'âtu'l-Cinân*, I, 197; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan*, V, 367.

⁵¹ Bkz. İbn Hacer, *Silsiletü'z-Zeheb fîma Revâhu'l-Şâfi'*, thk.: Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.

⁵² Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Medenî, *el-Muvattâ*, thk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, Müessesetü Zâyid b. Sultan Âl-i Nehyân li'l-A'mâlî'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, Abu Dabi, 2004, I, 24 (Eserin mukaddimesi).

⁵³ Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 646-647; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, VIII, 107; a. mlf., *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 77; a. mlf., *Tarîbu'l-İslam ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, III, 328.

İbn Vehb'in Mâlik'ten aktardığı bir haberde: “Sâid b. Ebî Hind, Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer ve Mûsa b. Meysere, sabah namazından sonra gün iyice yükselineceye kadar birbirleriyle konuşmadan otururlar, daha sonra ayrılırlardı.” denmektedir. İbn Vehb ve beraberindekiler Mâlik'e: “Allah'ı zikirle meşgul oldukları için mi?” diyerek bu durumun sebebini sormuşlar ve ondan, “Bu ve benzeri şeyler” cevabını almışlardır.⁵⁴

İmam Mâlik'in, “Nâfi‘in İbn Ömer'den yaptığı bir hadîs rivâyetini duyduğum zaman artık onu başka birinden daha duymadığımı önemsemem (yani teyit etmek için başkalarından duymayı gerekli görmem)”⁵⁵ demesi de onun güvenilirliğini tasdik etmektedir.⁵⁶ “*Hangi hadîs Nâfi‘in hadîsinden daha sağlam olabilir ki*”⁵⁷ diyen Süfyân b. ‘Uyeyne (v. 198/814); Nâfi‘in öğrencilerinden olan ‘Ubeydullah b. Ömer'in (v. 144/761) “*Andolsun ki Allah bizi Nâfi‘ ile nimetlendirmişti*”⁵⁸ dediğini de nakletmektedir. Nâfi‘in, ilmini bizzat imlâ ettirdiği ve kendi gözetiminde yazıldığı da bize ulaşan bilgiler arasındadır.⁵⁹

Yûnus b. Yezîd, Nâfi‘in: “Aranızda beni sorumluluktan kurtaracak kimse varsa gelsin ona İbn Ömer'den hadîs rivâyet edeyim” dediğini; daha sonra Sâlim'e giderek “Bunu babandan duydun mu?” diye sorduğunu; eğer “Evet” cevabını alırsa onu Sâlim'den rivâyet ettiğini nakleder.⁶⁰ Öte yandan Sâlim'in; Nâfi‘in ilmini kastederek “Nâfi‘e sorunuz, İbn Ömer'in hadîslerini en iyi bile-

⁵⁴ Fesevî, *el-Ma'rifê*, I, 646-647.

⁵⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 452; Nevevî, *Tebzîbu'l-Esmâ*, II, 124; el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, I, 197; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan*, V, 367; el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 303.

⁵⁶ Halis Aydemir'in, Nâfi‘ rivâyetlerinin güvenilirliğini hadîs ilmi ile matematiği birleştirerek tahlil ettiği *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi İşığında Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer* adlı eseri bu paralele yapılmış çok önemli bir çalışmadır (Emin Yayınları, Bursa 2008).

⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 343; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 452; Nevevî, *Tebzîbu'l-Esmâ*, II, 124.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 452; Nevevî, *Tebzîbu'l-Esmâ*, II, 124; el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemal*, XXIX, 303.

⁵⁹ Bkz. İbn Ebî Hayseme, *Tarîhu'l-Kebîr*, II, 216.

⁶⁰ Zehebî, *Tezkîretü'l Huffâz*, I, 77.

nimiz odur”⁶¹ dediği ve babasının hadîsleri konusunda otorite olarak onu işaret ettiği de bize ulaşan bilgiler arasındadır.

Bu bilgiler ışığında Nâfi'in, tevâzu ve edebinden dolayı Sâlim hayattayken sözü çoğu zaman ona bırakmayı tercih ettiği söylenebilir. Dolayısıyla Sâlim'in hicrî 106'da vefât etmesinin ardından Nâfi'in vefât tarihi 117'ye kadar olan on yılı aşkın sürenin, çevresindekilerin Nâfi'den en çok istifâde ettiği zaman dilimi olduğu anlaşılmaktadır. Bu meyanda Ahmed b. Hanbel'den, İbn Ömer hakkında ihtilaf etmeleri halinde Sâlim ve Nâfi'den hangisini tercih edeceği sorulmuş, o ise ikisi arasında fark görmediğini ve birini diğerine takdim etmediğini belirtmiştir. Yahyâ b. Ma'in'in görüşünün de aynı minvâlde olduğu nakledilmektedir.⁶²

İbn Şâhin (v. 385/996) onu “حافظ: hadîs hâfızı”, “ثبت: güvenilir” ve له شأن: saygınlığı olan kimse” diye tarif eder. Medîne halkına göre Nâfi'in İkrime'den daha büyük olduğunu ve daha çok hadîs bildiğini belirten İbn Şâhin, İkrime'nin de ilmî yönünün daha kuvvetli olduğunu, fetvâ ve tefsîr gibi hususlarda derin bilgi sahibi olduğunu söyler.⁶³ el-Mizzî ise Muhammed b. Sa'd'ın onu, “tâbiünun üçüncü tabakasından, Medîne ehlinde, çok hadîs bilen sika bir kimse” şeklinde tarif ettiğini belirtir.⁶⁴

İbn Ömer vasıtasıyla nakledilen hadîslerinin büyük çoğunluğu Nâfi' kanalıyla aktarılmıştır.⁶⁵ Onun İbn Ömer'den duyduğu hadîsleri ihtivâ eden bir kitabının (sahîfe) olduğu ve ondaki hadîsleri kendisine arz yoluyla okuyan talebelerinin “حدثنا نافع” sığasıyla rivâyet yapmalarına izin verdiği belirtilmiştir. Nâfi'in öğrencilerinden olan Nâfi' b. Ebî Nu'aym (v. 169/785), İsmâil b. İbrâhim b. Ukbe ve Ebû Mervân b. Abdilmelik b. Abdilazîz bu durumu şöyle

⁶¹ Bkz. Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 424; İbn Ebî Hayseme, *Târîhu'l-Kebîr*, II, 214; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 452.

⁶² İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 452; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, s. 47.

⁶³ İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bgdâdî, *Târîhu Esmâi's-Sikât*, thk.: Subhî es-Sâmraî, Dâru's-Selefiyye, Kuveyt 1984, s. 240.

⁶⁴ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal*, XXIX, 303.

⁶⁵ el-Yâfîi, *Mir'âtu'l-Cinân*, I, 197; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan*, V, 367.

ifâde etmişlerdir: Nâfi‘in Abdullah b. Ömer‘den işittiği hadîslerin yazılı olduğu bir sahifesi vardı. Biz onu kendisine okur ve daha sonra, “Ey Ebû Abdillâh! Biz sana okuduk. Şimdi okuduklarımızı, ‘Nâfi‘ bize anlattı’ diyebilir miyiz?” diye sorardık, o da “Evet” derdi.⁶⁶ Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*‘inde⁶⁷ ve Taberânî’nin *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*‘indeki⁶⁸ birer hadîste de Nâfi‘in hadîslerini ihtivâ eden kitabından bahsedilmektedir.⁶⁹

Nâfi‘in hadîs rivâyetindeki bazı uygulamaları sonraki dönemlerde rivâyet usûlleri olarak benimsenmiştir. Hadîsleri ihtiva eden sahîfesi kendisine arz yoluyla okunduğunda bu hadîslerin, hocanın ağzından duyulan rivâyetler nakledilirken kullanılan “haddesenâ” edâ sîgasyyla rivâyet edilebileceğini söylemesi söz konusu usûllerden biridir.⁷⁰ Öte yandan talebelerine hadîs yazdırdığı ve

⁶⁶ İbn Sa‘d, *Tabakât*, V, 342.

⁶⁷ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 448-449 (hadîs no: 4835).

⁶⁸ Bkz. et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Ebu’l-Kâsım (v. 360/971), *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, thk.: Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1984, IV, 134 (hadîs no: 2930).

⁶⁹ Hadîs literatürünün gelişimi üç aşamaya ayrılmaktadır: a) Kitâbetü’l-hadîs, sahâbe ve erken tâbiûn döneminde hadîslerin “sahife” veya “cüz” denen defterlere yazılmasıdır. b) Tedvînü’l-hadîs, dağınık olarak kaydedilmiş malzemenin, birinci asrın son çeyreği ve ikinci asrın ilk çeyreğinde bir araya getirilmesidir. c) Tasnîfü’l-hadîs, takriben hicrî 125 senesinden sonra hadîslerin muhtevaya göre düzenlenmiş bablarda tasnif edilmesidir. Hicrî ikinci asrın sonlarına doğru bu türün yanında, hadîs tasnifinin sahâbe ismine göre yapıldığı “müsned” denen diğer bir tasnif türü ortaya çıkmıştır. Hicrî üçüncü asırda, önceki sistematik eserler ele alınmış, modern literatürde -belki de tam isabetli olmayarak- fıkıh bablarına göre düzenlenmiş “câmi” diye isimlendirilen ve Goldziher’in “ilk sistematik tertiplenen hadîs kitapları” olarak mütâlaa ettiği derlemeler yazılmıştır. (Bkz. Sezgin, M. Fuad, *Buhârî’nin Kaynakları*, Otto, Ankara 2012, s. 25.) Bu açıdan bakılacak olursa, kesin bir sınırlamanın mümkün olmadığı kaydı düşülmekle beraber; Nâfi‘in, sahâbe kuşağına mensup İbn Ömer‘den duyduğu hadîslerle kendi sahîfesini oluşturması “kitâbetü’l-hadîs”; vefat tarihi olan 117’ye kadar tebeü’t-tâbiûn kuşağına mensup talebelerinin ondan hadîs olarak kaydetmeleri ise “tedvînü’l-hadîs” aşamasında mütâlaa edilebilir.

⁷⁰ Hatipoğlu, “Nâfi‘”, *DİA*, XXXII, 286. Hadîs usûlü kitaplarında, hadîslerin nakli (tahammulu’l-film) için kullanılan metotlar umumi olarak sekiz sınıfa ayrılmakta ve şu şekilde tarif edilmektedir: 1. Semâ‘: Öğrenci veya dinleyen, ezberden veya hocanın kitabından nakledilen rivâyeti dinler. Bu tür iktibaslar “semi‘tu ‘an” veya “haddesenî” ile başlar. 2. Kırâ‘a: Öğrenci veya herhangi biri, bir veya bir çok hadîsi kitaptan veya ezbere hocaya okur; hoca dinler ve okunanı kendi nüshası veya ezberiyle karşılaştırır. Bu tür iktibaslar “ahberenî” veya “kara‘tu ‘alâ” lafzıyla başlar. 3. İcâze: a) Hoca veya yetki verilen bir râvî, bir veya birden çok metnin rivâyeti için icâzet verir. b) Herhangi birine tam olarak belirtmediği eserlerini rivâyet

bunlardan bazılarının, kendisinden öğrendikleri hadîsleri ihtivâ eden sahîfele-ri bulunduğu da kaydedilmektedir. Talebelerinin, kendisinden rivâyet ettikleri hadîsleri yazdıkları söylendiğinde; Nâfi' bunları gözden geçirip tashih etmek istemiş ve onun bu uygulaması ise daha sonraları mukâbele ve asıl nüshaya arz etme metoduna örnek gösterilmiştir.⁷¹

Nâfi'in dilinde tutukluk (veya ifâde/gramer bozukluğu) bulunduğu dair bazı haberler bulunmaktadır.⁷² Hadîslerde yaptığı gramer hatalarını düzeltmesi teklif edildiğinde, Nâfi'in rivâyetteki dil hatalarını tashih etmeyi doğru bulmadığı ve "Ben duyduğum gibi naklederim" dediği söylenir.⁷³ Süfyân b. 'Uyeyne'nin İsmail'den yaptığı, "Biz Nâfi'i hatadan caydırmak isterdik, ama o reddederdi" nakli de onun bu tavrını destekler niteliktedir.⁷⁴ Ahmed b. Hanbel de onun hadîslerinde bir zorluk (عسر) bulunduğunu belirtmektedir.⁷⁵ Daha önce zikredildiği gibi Süfyân'ın "Hangi hadîs Nâfi'in hadîsinden daha sağlam

edebilmesi için icâzet verir. Bu tür iktibaslar en çok "ahbereni" bazen de "ecâzeni" ile başlar. 4. Münâvele: Hoca öğrenciye ya kendi kitabının aslını ya da onun tarafından rivâyet edilen kitap veya bu asılla karşılaştırılmış nüshasını vererek, "bu benim kitabım (rivâyetim), sana rivâyet hakkımı veriyorum" der. Kitabı ona ya temelli olarak verir ya da bir nüsha istinsah ettikten sonra aslını iade etmesini şart koşar. Başlangıç ifadeleri çoğu zaman "ahbereni" nadiren de "nâvele" iledir. 5. Kitâbe veya Mükâtebe: Hoca, kitabından veya rivâyetlerinden ya kendisi bir nüsha istinsah eder veya başkasına (öğrenciye de olabilir) istinsah ettirir. Burada hocanın sarîh olarak, "Sana bunun için icâzet veriyorum." veya "vermiyorum!" demesi önemli değildir. İktibaslar, "ketabe ileyye", "min kitâb" gibi ifadelerle başlar. 6. Hoca bir kitap veya rivâyeti nakleder ve rivâyet etme yetkisinin olduğunu açıklar; ancak başka birisinin rivâyet edip edemeyeceği hususunu açık bırakır. Başlangıç ifadesi olarak "ahbereni" veya "an" kullanılır. 7. Vasiyye: Hocanın, ölümünden önce veya bir seyahate çıkarken kitabını veya kitaplarının rivâyet hakkını birine vasiyet etmesidir. Bu durumda iktibaslar "ahbereni vasiyyeten 'an" veya "vassâni" ile yapılır. 8. Vicâde: Mülâkî olsun veya olmasın, son râvinin nüshasını ele geçiren bir kimsenin, bir kitabı veya hadîsi kullanmasıdır. Bu durumda "vedcedtu", "kâle", "uhbirtu", "huddistu" ibareleriyle nakilde bulunulur. Geniş bilgi için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 28, 62-67.

⁷¹ Hatipoğlu, "Nâfi'", *DİA*, XXXII, 286.

⁷² İbn Ebi Hayseme, *Tarîbu'l-Kebîr*, II, 215.

⁷³ Hatipoğlu, "Nâfi'", *DİA*, XXXII, 286.

⁷⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 343; İbn Ebi Hayseme, *Tarîbu'l-Kebîr*, II, 214.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, I-III, thk.: Vasiyullah b. Muhammed Abbâs, *Dârü'l-Hânî*, Riyad 2001, II, 302 (no: 2342).

olabilir ki”⁷⁶ demesi ise; onun hadîslerinin mevsûkiyet açısından son derece sağlam olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede Nâfi’ in duyduğu hadîsleri hıfzındaki şekliyle aynen naklettiği, yazılı metinden okumadığı, nakillerinde gramer ve dilbilgisi yönünden herhangi bir tasarrufta bulunmadığı; bu nedenle de bazı kimseler tarafından hatalı görüldüğü ihtimalleri akla gelmektedir. Dolayısıyla kendi hıfzındaki hadîsleri imlâ etmiş veya ettirmiş olması; imlâ edilen hadîsleri yine talebelerine okutturup kendi hıfzındakiyle teyit etmiş olması da mümkün görünmektedir. Bunun yanında Hatipoğlu’nun yukarıda zikrettiğimiz tespitinde geçtiği üzere; Nâfi’ in, kendisinden alınan hadîslerin yazılı bulunduğu nüshaları “gözden geçirerek” tashih etmesinin de yine hem bizzat gözden geçirmeyi hem de birine okutarak tashih etmeyi, yani bir nevi gözden geçirme faaliyetini ifâde edebileceği sezilenmektedir.

Nâfi’ b. Ebî Nu’aym’ın Muhammed b. ‘Amr’a söylemiş olduğu: “Biri sana, Nâfi’ in şu dünya ehlinde birine okuyarak hadîs verdiğini söylerse inanma. Çünkü o (Nâfi’) bunu yapamayacak kadar hatalıydı”⁷⁷ şeklindeki söz de bu konuya ışık tutucu niteliktedir. Bu haber Halis Aydemir’in tespitine göre Nâfi’ in, hadîsleri öğrencilerine okutarak dinlediğini ve onayladığını göstermektedir. Çünkü Arap olmadığı için yazılı metni gramer yönüyle hatasız okuyamayacak kadar bozuk bir lisana sahiptir.⁷⁸ Öte yandan Nâfi’ in, İbn Ömer’in ezberden okuduğu Bakara Sûresi’ni metinden kontrol ettiği de bize ulaşan haberler arasındadır.⁷⁹ Dolayısıyla bu veriler, Nâfi’ in âşina olduğu Kur’ân âyetlerini metinden rahatlıkla takip edebildiğini, ancak diğer yazılı metinlerde ise aynı rahatlığa sahip olmadığını gösterir gibidir.

⁷⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 343; Nevevî, *Tebzîbu’l-Esmâ*, II, 124.

⁷⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 342.

⁷⁸ Bkz. Aydemir, Halis, *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer*, Emin Yay., Bursa 2008, s. 36.

⁷⁹ Bkz. Buhârî, “Tefsîrül-Kur’ân”, 41 (hadîs no: 4526); el-Kastalânî, Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed (v. 923/1517) *İrşâdu’s-Sarî li-Şerhi Sabîhi’l-Buhârî*, Matbaatu’l-Kübra el-Emîriyye, Mısır 1906, VII, 34; el-Keşmîrî, Muhammed Enver Şah el-Hindî (v. 1934), *Feydul-Bârialâ Sabîhi’l-Buhârî*, thk.: Muhammed Bedru Âlem el-Mîrtehî, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2005, V, 213.

Öztürk bu konuyla ilgili şöyle bir tespit yapmıştır:

Nâfi' hadîs rivâyetinde sikâ bir kimse olarak değerlendirilmiştir. Bununla beraber onun Arapça'sında telaffuz bozukluğu bulunduğu ve rivâyet esnasında "lahn" yaptığı, lahnden kaçınması için uyarıldığı halde bunu pek önemsemediği söylenmektedir. Ancak genel olarak ulemanın Nâfi' hakkında müsbet değerlendirmede bulunması, ayrıca onun hadîs ilmindeki üstünlüğünden sitâyişle bahsedilmesi, söz konusu problemin tashihi mümkün olmaya fâhiş hatalara götüren bir durum olmadığını gösterir.⁸⁰

Yahyâ b. Ma'in'in Mücâhid'e istinaden zikrettiği bir haberde ise İbn Ömer, Mücâhid'e: "Nâfi'in hâfızası da seninki gibi olsaydı, ben sahte bir dirheme razı olurum" demiştir. Mücâhid, İbn Ömer'e, kendisinin Nâfi'i de beğendiğini hatırlatınca; ondan, "içimden böyle geldi" cevabını almıştır.⁸¹ Aydemir bu haberi ise şöyle yorumlar:

Bu rivâyetten anlaşılmalıdır ki Abdullah b. Ömer, görüp duyduklarını çabuk kavrayıp iyi belleyecek bir öğrencinin hasreti içindedir. Nâfi'den daha iyi birini görünce bu arzusu iyice depreşmiştir. İbn Ömer'in yaşadığı bu hal, o döneme ait bir ipucu vermektedir. Hâlbuki İbn Ömer'den bir kuşak sonra Nâfi'in İbn Ömer'e nasip olmayan sayıda ve kalitede onlarca öğrencisi olmuştur.⁸²

Kanaatimizce burada İbn Ömer'in, Mücâhid'in ezber kabiliyetini daha iyi ve yeterli bulmuş olması, Nâfi'den hoşnut olmadığından ziyâde Mücâhid'in ondan daha yetenekli olduğuna delâlet etmektedir. Diğer bir deyişle söz konusu haber Mücâhid'in hâfızasının Nâfi'in hâfızasından daha iyi olduğuna delâlet etse de, Nâfi'in hâfızasının kötü olduğunu göstermemektedir. Çünkü Nâfi'in kıraatinin çok iyi olmadığı ve yazılı metinden okuyarak hadîs vermediği; aksine, kendi yanında okunan hadîsleri hıfzından teyit ederek tasdik ettiği

⁸⁰ Öztürk, *Mevâlinin Hadîs Rivâyetindeki Yeri*, s. 130.

⁸¹ Bkz. Yahyâ b. Ma'in, *Tarîhu İbn Ma'in*, (Dûrî rivâyeti) thk.: Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâ'it-Türâsi'l-İslâmî, Mekke 1979, III, 224 (no: 1040).

⁸² Bkz. Aydemir, *Nâfi'*, s. 37.

ve “ben duyduğum gibi nakledirim” dediği daha önce belirtilmişti. Başta İbn Ömer’den ve diğer bazı sahâbîlerden onun vasıtasıyla aktarılan, hadîs kaynaklarıyla günümüze ulaşan ve farklı varyantlarıyla binleri bulan rivâyetlerin hadîs otoriteleri tarafından ittifakla güvenilir addedilmesinde, Nâfi’ın sağlam hâfızasının ve güçlü ezberinin büyük rolü olmalıdır. Aksi takdirde ortaya hem kıraati zayıf hem de hâfızası yetersiz bir râvî profili çıkmaktadır ki bunun da ittifakla güvenilir addedilmesi kolay görünmemektedir. Ayrıca İbn Ömer’in bu sözü hangi bağlamda söylediğinin çok açık olmadığını da belirtmek gerekmektedir.

İsmâil b. Ebî Üveys, babasının “Biz sık sık Nâfi’e giderdik. O huysuz bir kimseydi. Ben kendi kendime, ‘Bu köyle ne yapacağım!’ dedim ve ona gitmeyi bıraktım. Diğer arkadaşlarım ise onun yanına gitmeyi ısrarla sürdürerek ondan istifâde ettiler” dediğini nakleder.⁸³ Bu rivâyet, ilminden istifâde etmek isteyen kimselerin, özellikle gençlerin Nâfi’ın sohbet meclisine katıldıklarını ancak Nâfi’ın mizaç itibarıyla biraz geçimsiz olduğunu ifâde etmektedir. Kanaatimizce hadîs rivâyeti konusunda bildiğinden şaşmaması, dil ve gramer hususunda kendisine yöneltilen eleştirilere aldırış etmemesi de onun bu muhtemel tabiatını teyit eder gibidir. Meymûn b. Mihrân’ın, yaşlılık döneminde onun aklî melekesini kaybettiğine dair iddiası ise hiçbir âlim tarafından kabul görmemiştir.⁸⁴

Nâfi’ın öğrencilerinden ‘Ubeydullah’ın, onun tefsîr (açıklama, yorum, şerh) yapmadığını söylediği nakledilmiştir.⁸⁵ Çalışmamız açısından oldukça önemli olan bu bilgi, tefsîr açısından Nâfi’ın İbn Ömer’den ve diğer bazı sahâbîlerden duyduklarını nakletmekle yetindiğini ve kendi re’yine göre tefsîr yapmadığını ifâde etmektedir. Bizim de gördüğümüz kadarıyla Nâfi’ın doğrudan yaptığı tefsîr izâhları son derece azdır.⁸⁶ Söz konusu izâhlarını da, İbn Ömer’den veya başka sahâbîlerden duyduklarıyla yapmış olması ihtimal dâhilindedir.

⁸³ Fesevî, *el-Ma’rife*, I, 647; Zehebi, *Tarîhu’l-İslam*, III, 328.

⁸⁴ Hatipoğlu, “Nâfi’”, *DİA*, XXXII, 287.

⁸⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 343.

⁸⁶ Bkz. Gördük, Yunus Emre, *Tâbiîn Döneminde Kur’ân Tefsiri*, Siyer Yayınları, İstanbul, 2017, s. 167-327.

Nâfi'in Hocaları

Nâfi'in yaşadığı zaman itibarıyla formel bir okul/egitim sistemi bulunmadığı için, "hocalık/öğrencilik" ilişkisinin daha ziyade hadîs alma/öğrenme/öğretme veya soru-cevap şeklinde teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Nâfi, seçkin sahabîlerinden olan bazı kimselerin henüz hayatta olduğu bir zaman dilimine yetişen kuşağa mensuptur ve en çok hadîs rivâyet eden sahâbîlerden (el-müksirûn)⁸⁷ biri olan Abdullah b. Ömer'in azatlı kölesidir. Hadîs ve tefsîr kaynaklarında Nâfi kanalıyla İbn Ömer'den gelen binlerce rivâyet gözden geçirildiğinde, onun İbn Ömer'i bir gölge gibi sürekli ve merakla takip ettiği hissi uyanmaktadır. Dolayısıyla vaktini, kendi ilim ve fikir ölçülerine göre çıkarımlar yapmaktan ziyade; vahyin mübelliği olan Hz. Peygamber'e ve onun ashâbına dayanan rivâyetleri öğrenip öğretmeye hasretmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Sahâbe neslinin parlak sîmalarının yaşadığı Medîne'de yetişen Nâfi, başta İbn Ömer olmak üzere, Hz. Âişe, Hz. Hafsa, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Ebû Hureyre, Ebû Lübâbe, Râfi' b. Hadîc, Ümmü Seleme, Rebî' bint Muavviz, İbn Ömer'in hanımı Safiyye bint Ebî 'Ubeyd gibi sahâbîlerden; Hz. Ebû Bekir'in torunları Kâsım b. Muhammed ve Abdullah b. Muhammed'den, Hz. Ömer'in azatlısı Eslem'den, İbn Ömer'in oğulları Abdullah, 'Ubeydullah, Sâlim ve Zeyd'den; Yezîd b. Abdillâh, Sa'îd b. Ebî Hind ve Muğîre b. Hakîm es-San'ânî gibi tâbiîlerden-

⁸⁷ "Sayıca çok olmak, artmak" anlamındaki "kesret" kökünün "if'âl" kalıbından türeyen "müksir" kelimesi, "çok hadîs rivâyet eden sahâbî"yi ifade eder. Bu anlam "ekserü's-sahâbeti rivâyeten, ekserü's-sahâbeti hadîsen, el-müksirûne mine's-sahâbeti rivâyeten" gibi tabirlerle de ifade edilir. Hz. Peygamber'den çok hadîs rivâyet etmeye "iksârü'l-hadîs", az hadîs rivâyet etmeye "ıklâlül-hadîs" denmektedir. Müksirûn grubuna giren sahâbîlerin altı, yedi veya dokuz kişi olduğu söylenmiştir. Altı kişi esas alındığında müksirûn bin beş yüz ve üzeri, yedi kişi esas alındığında bin ve üzeri, dokuz kişi esas alındığında ise yedi yüz ve üzeri rivâyeti bulunan sahâbîleri kapsar. Ahmed b. Hanbel'e göre müksirûn: Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas ve Cabir b. Abdullah'tan ibaret altı kişidir. Suyûtî müksirûnu 1000 ve daha fazla hadîs rivâyet eden yedi sahâbî olarak tanımlar ve bunlara Ebû Saîd el-Hudrî'yi de ekler. İbn Kesîr ise 700'den fazla rivâyeti olan Abdullah b. 'Amr b. el-Âs ve Abdullah b. Mes'ûd'u da müksirûndan saymış ve bu sayıyı dokuz çıkarmıştır. Binin üzerinde rivâyeti nakledilen sahâbîlerden Ebû Hureyre'nin 5374, İbn Ömer'in 2630, Enes b. Mâlik'in 2286, Hz. Âişe'nin 2210, İbn Abbas'ın 1660, Câbir b. Abdullah'ın 1206 ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin 1170 rivâyeti nakledilmiştir. Bu sayılar çeşitli kaynaklara göre bazı farklılıklar da gösterebilmektedir. (Daha geniş bilgi için bkz.: Ağırman, Cemal, "Müksirûn", *DİA*, Ankara 2006, XXXI, 534.)

hadîs rivâyet etmiştir.⁸⁸

Aydemir'in tespitine göre, Kütüb-i Tis'a'daki rivâyetleri çerçevesinde Nâfi'in hadîs rivâyet ettiği hocalarına bakıldığı zaman karşımıza 33 isim çıkmaktadır. Toplam 534 rivâyetin 462'si Abdullah b. Ömer'den yapılmıştır. Daha sonra sırasıyla Safiyye bint Ebî 'Ubeyd'den 14, Sâlim b. Abdillâh b. Ömer'den 6, Hz. Ömer'den 5, Süleyman b. Yesâr'dan 5, Ümmü Seleme'den 4, Eslem Mevlâ Ömer'den 4, Ebû Hureyre'den 3; Hz. Âişe, Nübeyh İbn Vehb, Ebû Seleme b. Abdirrahman, el-Kâsım b. Muhammed, Sa'îd b. Ebî Hind ve 'Ubeydullah b. Abdillâh b. Ömer'den ikişer; Ebû Sa'îd el-Hudrî, Râfi' b. Hadîc, Üsâme b. Zeyd, Rübeyyî' bint Muavviz, 'Ayyâş b. Ebî Rebî'a, Sâibe Mevlâtü'l-Fakîh (el-Fakîh'in hanım mevlâsı Sâibe), Zeyd b. Abdillâh b. Ömer, el-Cerrâh Mevlâ Ebî Habîbe, İbrâhim b. Abdillâh İbn Huneyn, Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Bekir, İbrâhim b. Abdillâh b. Ma'bed, el-Muğîre b. Hakîm, Müezzînü Ömer, İbn Ka'b b. Mâlik, Abdillâh b. Abdillâh b. Ömer, İbnetü Ahî Safiyye, Abdurrahman b. Ebî Hureyre, Mevlâtün li-Safiyye (Safiyye'nin hanım mevlâsı) ve Sâbiğ el-İrâkî'den ise birer hadîs almıştır.⁸⁹

Nâfi'in, kendilerinden rivâyette bulunduğu hocaları sayıca çok fazla olduğu halde, rivâyet sayısı açısından bunların arasında dengeli bir dağılım söz konusu değildir. Bu nedenle Nâfi', özellikle dolaşarak hadîs toplayan bir râvî değil; duyduklarını aktaran bir râvîdir. Şayet rivâyet sayısı bakımından hocaları arasında birbirine yakın bir dağılım olsaydı bu durum hadîs toplayan bir râvî olduğuna karîne olabilirdi. Oysaki Nâfi'in Kütüb-i Tis'a çerçevesindeki rivâyetleri göz önüne alındığı zaman bunların % 86.51'inin İbn Ömer'den, % 2.62'sinin İbn Ömer'in eşi Safiyye bint Ebî 'Ubeyd'den, geri kalan % 10.87'lik kısmının ise diğer otuz bir kişiden geldiği görülmektedir. Bu çerçevede eğer bir râvînin hadîsleri ağırlıklı olarak bir yahut iki hocadan geliyorsa ve diğer hocaların kayda

⁸⁸ Bütün isimler için bkz. İbn İshak, *Fethu'l-Bâb*, s. 464; İbn Mencûye, *Ricâlu Sabîh-i Müslim*, II, 289; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, VII, 185; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, I, 203; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, I, 203; İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk* LXI, 424-426; Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ*, II, 123; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, I, 175; el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, I, 197; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal*, XXIX, 299; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisîn*, s. 194; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, X, 412-413.

⁸⁹ Aydemir, *Nâfi'*, s. 337-338.

değer bir rivâyeti yoksa bu onun toplayan râvî değil duyduğunu aktaran râvî olduğuna delil teşkil eder ki bu tarif Nâfi' e tam uymaktadır.⁹⁰

Durum bu minvâlde olunca, Nâfi' in sürekli beraber olduğu, istifâde ettiği ve kendisinden yüzlerce hadîs naklettiği hocası İbn Ömer'le olan ilişkisinin; kendilerinden bir tek hadîs naklettiği için hocaları arasında sayılan zevât ile aynı olması elbette beklenemez. Nitekim belki de bir defa gördüğü ve kendisinden işittiği bir tek hadîsi naklettiği bir zâtla arasında pratik anlamda bir talebelik-hocalık ilişkisinin ortaya çıkması mümkün değildir. Öte yandan bunun tam tersi bir durum olarak; Hz. Âişe, Ümmü Seleme, Ebû Hureyre, Râfi' b. Hadîc gibi Nâfi' in yaşadığı Medîne'de bulunan ashâbdan çok az hadîs rivâyet etmesi de onlardan istifâde etmediği ve onların talebesi olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim o zamanın şartlarında, şimdiye nisbeten küçük bir kasaba büyüklüğünde olan Medîne'de yaşayanların, bu güzide insanlardan direkt veya dolaylı yollardan istifâde etmiş olmadıkları düşünülemez.

Nâfi' in Öğrencileri

Nâfi' den hadîs dinleyen, ders alan ve istifâde edenlerle ilgili tarih, ricâl ve tabakât kaynaklarıyla bize aktarılan pek çok isim bulunmaktadır. Meymûn b. Mihrân, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû İshâk es-Sebi'î, Zeyd b. Eslem, Mûsa b. 'Ukbe, İmam Cafer es-Sâdık, Ebû Hanîfe, Humeyd et-Tavîl, İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrüme, A'meş, Evzâi, Yunus b. 'Ubeyd, İbn Ebî Zuveyb, Nâfi' b. Abdirahman, Ebû Bişr Cafer b. Ebî Vahşiyye, Bükeyr b. Abdillâh, Yezîd b. Abdillâh b. Üsâme; rivâyetleri Kütüb-i Sitt'e'de yer alan üç oğlu Abdullâh, Ebû Bekir ve Ömer bunlardan bazılarıdır.⁹¹ Nesâî (v. 303/915), Nâfi' in kırk sekiz öğrencisini on tabakaya ayırarak tespit eder; el-Mizzî ise Nâfi' in yüz otuz dokuz öğrencisini tek tek zikretmiştir.⁹²

⁹⁰ Bkz. Aydemir, *Nâfi'*, s. 337.

⁹¹ Geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Hayseme, *Tarîhu'l-Kebîr*, II, 217; İbn İshak, *Fethu'l-Bâb*, s. 464-465; İbn Mencüye, *Ricâlu Sabîh-i Müslim*, II, 42, 289; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, I, 203; İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk* LXI, 424-427; Nevevî, *Tezhibü'l-Esmâ*, II, 124; Zehebî, *Sijeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, 1985, V, 465, 468; VI, 171, 188, 255, 310, 342, 391; VII, 34, 345; İbnü'l-Verdi, *Târîb*, I, 175; el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, I, 197; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan*, V, 367; el-Mizzî, *Tezhibü'l-Kemal*, XXIX, 299-303; İbn Hacer, *Tezhibü'l-Tezhib*, X, 413; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, s. 47.

⁹² Bkz. el-Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, XXIX, 299-303.

Nesâî'nin tespitine göre birinci tabakada Mâlik b. Enes, Eyyûb es-Sah-tiyânî, 'Ubeydullah b. Ömer, Ömer b. Nâfi'; İkinci tabakada Salih b. Keysân, Abdullah b. 'Avn, Yahya b. Sa'id el-Ensârî, İbn Cüreyc; üçüncü tabakada Eyyûb b. Mûsa, İsmâil b. Ümeyye, Mûsa b. 'Ukbe, Kesîr b. Ferkad; dördüncü tabakada el-Leys b. Sa'd, Cüveyriye b. Esmâ, İsmâil b. İbrâhim b. 'Ukbe, Yûnus b. Yezîd; beşinci tabakada Muhammed b. 'Aclân, İbn Ebî Zi'b, ed-Dahhâk b. Osman, Muhammed b. Abdîrrahman b. Ganac, Hanzala b. Ebî Süfyân; altıncı tabakada Süleyman b. Mûsa, Bürd b. Sinân, Hişâm b. el-Gâz, Abdülazîz b. Ebî Revvâd; yedinci tabakada Abdurrahman b. Abdillâh es-Sirâc, Seleme b. Alkame, el-Velîd b. Ebî Hişâm, 'Ubeydullah b. el-Ahnes; sekizinci tabakada ise Ömer b. Muhammed b. Zeyd, Üsâme b. Zeyd, Muhammed İbn İshâk, Sahr b. Cüveyriye, Hümâm b. Yahyâ ve Hişâm b. Sa'd vardır.⁹³

Zayıflardan sayılan dokuzuncu tabakada Abdülkerim Ebû Ümeyye, Leys b. Ebî Selîm, Haccâc b. Erta, Eş'as b. Süvâr, Abdullah b. Ömer b. Hafs; metrû-kü'l-hadîs sayılan onuncu tabakada ise İshâk b. Abdillâh b. Ebî Ferve, Abdullah b. Nâfi' el-Kuraşî, Ömer b. Kays, Necîh Ebû Ma'ser el-Medenî, Osman el-Berî, Ebû Ümeyye b. Ya'lâ, Muhammed b. Abdîrrahman b. el-Mücbir, Abdülazîz b. 'Ubeydillâh bulunmaktadır.⁹⁴

Aydemir'in yaptığı tespite göre, Kütüb-i Tis'a çerçevesinde Nâfi' kanalıyla aktarılan rivâyetlerin toplam adedi 1515, bu rivâyetleri aktaran öğrencilerin adedi ise 181'dir. Söz konusu rivâyetlerin 261'i Mâlik b. Enes'ten, 211'i 'Ubeydullah b. Ömer b. Hafs'tan, 144'ü Eyyûb es-Sah-tiyânî'den, 71'i el-Leys b. Sa'd'dan, 70'i Mûsa b. 'Ukbe'den, 60'ı Abdullah b. Ömer b. Hafs'tan, 42'si Cüveyriye b. Esmâ'dan, 42'si Muhammed b. İshâk'tan, 41'i İbn Cüreyc'den, 24'ü Yahyâ b. Sa'id b. Kays'tan, 24'ü Üsâme b. Zeyd'den, 20'si İsmâil b. Ümeyye'den, 20'si ed-Dahhâk b. Osman'dan, 18'i Abdullah b. 'Avn'dan, 18'i Sahr b. Cüveyriye'den, 16'sı ise Muhammed b. 'Aclân'dan gelmektedir.⁹⁵

⁹³ Nesâî, *Tabakât*, s. 53.

⁹⁴ Nesâî, *Tabakât*, s. 53.

⁹⁵ Geniş bilgi için bkz. Aydemir, *Nâfi'*, ss. 347-355.

Bu tabloya göre toplam 1515 rivâyetin 1082'si yani üçte ikisinden daha fazlası ilk on altı râvîden; kalan 433 rivâyet ise diğer 165 râvîden aktarılmıştır. Mâlik b. Enes'in, toplam rivâyet sayısındaki payı % 17,22; en çok rivâyeti yapan ilk üç râvînin toplam rivâyet sayısındaki payı % 40,66; adı geçen on altı râvînin toplam rivâyet sayısındaki payı ise % 71,41'dir. Mâlik b. Enes, 'Ubeydullah b. Ömer ve Eyyûb es-Sahtiyânî'nin rivâyetleri toplamı ise, ilk on altı râvînin toplam rivâyet sayısı içinde % 56.93'lük bir bölümü yani yarıdan fazlayı teşkil etmektedir.

Rivâyet zincirlerinde Nâfi'î ifâde eden ismin ekseriyetle sadece “نَافِعَ”, bazen “نَافِعَ مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ”,⁹⁶ nadiren de “نَافِعَ الْعُمَرِيِّ” şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Rivâyet senetlerinde Nâfi' Mevlâ İbn Ömer'in çocuklarının net olarak ifâde edilebilmesi ve diğer Nâfi'îlerle karıştırılmaması için bu şekilde bir kullanıma gidildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Nâfi'î'nin oğlu Ebû Bekir, “أَبُو بَكْرٍ بْنُ نَافِعِ الْعُمَرِيِّ” *Ömer âilesine mensup Nâfi'î'nin oğlu Ebû Bekir* şeklinde ifade edilmiştir.⁹⁷ Zehebi'nin de bazı yerlerde Nâfi'î'den “نَافِعَ الْعُمَرِيِّ” diyerek; Nâfi'î'nin oğlu Abdullah'tan ise aynı şekilde “عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نَافِعِ الْعُمَرِيِّ” diye bahsettiği görülmektedir.⁹⁸

Hadîs kaynaklarında Nâfi'î vasıtasıyla nakledilen binlerce rivâyet bulunmaktadır. Abdullah İbn Ömer'in müksirûndan olduğu ve onun hadîslerini ekseriyetle yanından âdeta bir gölge gibi ayrılmayan Nâfi'î'nin aktardığı düşünülürse bu rakamın nasıl bir yekûn tuttuğu tahmin edilebilecektir. İlk dönemden beri gerek *alâ'r-ricâl* gerekse *alâ'l-ebvâb* tasnif edilmiş hadîs kaynaklarında Nâfi'î'den, doğrudan Kur'ân tefsîrine temas eden çok fazla hadîsin aktarılmadığı görülmektedir. İlgili rivâyetlerin kâhîr ekseriyetini fikhî konulara ilişkin gözlemlerin oluşturduğu; özellikle *hac* konusunda yoğunlaştığı; bunun yanında *abdest*, *teyemmüm*, *namaz*, *oruç*, *zekât*, *evlenme-boşanma*, *alışveriş* gibi daha çok ibâdet bilgileri/ilmihal ağırlıklı hayatla direkt münâsebeti olan meselelerin Nâfi'î'nin hadîslerinde öne çıktığı söylenebilir.

⁹⁶ Bkz. el-Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 535 (hadîs no: 8503).

⁹⁷ Bkz. İbn Hibban, *Sabîhu İbn Hibban*, thk.: Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988, I, 296 (hadîs no: 94); el-Heysemî, Ebu'l-Hasan Nûrûddîn Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman (v. 807/1404), *Mevâridü'z-Zamân ilâ Zevâid-i İbn Hibbân*, thk.: Muhammed Abdürrezzak Hamza, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz., s. 365.

⁹⁸ Bkz. ez-Zehebi, *Siyeru A'lâm*, VII, 318, 340; X, 372.

Örneğin Mâlik b. Enes'in (v. 179/795) *el-Muvattâ'*nda elli kûsûr kitab başlığı ve Nâfi' kanalıyla gelen yaklaşık dört yüz rivâyet mevcuttur. Ortalama bir hesapla her kitaba sekiz rivâyet düşmesi gerekirken; söz konusu rivâyetlerin yaklaşık yetmiş kadarı *Hac Kitabı'*nda geçmektedir ve hemen hepsi İbn Ömer'den rivâyettedir. Kaynaklarda Abdullah İbn Ömer'in, özellikle hac menâsiki ile ilgili en bilgin sahâbî olduğu belirtilmektedir.⁹⁹ Kezâ Buhârî'nin *Sahîb'*inde "Nâfi'→İbn Ömer" kanalıyla aktarılan (mükerrerleri ile beraber) 275 hadîs bulunmaktadır. "Hacc" ve "Ebvâbu'l-Umre" kitaplarındaki yaklaşık üç yüz hadîsin yetmişine yakını İbn Ömer'den mervîdir. Söz konusu rivâyetlerin de yarısı Nâfi' kanalıyla aktarılmıştır. Bu durum aynı zamanda, Nâfi'in şahsında tâbiûn kuşağı bilginlerinin, sahâbeden görüp öğrendiklerini harfiyyen sonraki nesillere aktarmaya çalıştığının küçük bir göstergesidir.¹⁰⁰

*Muvattâ'*da İmam Mâlik b. Enes'in (v. 179/795) Nâfi' kanalıyla naklettiği hiçbir rivâyetin Kur'ân tefsîriyle doğrudan ilgili olmadığı görülmektedir.¹⁰¹ İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden fakîh ve muhaddis İbn Vehb'in (v. 197/813)¹⁰² hadîs kitabı *el-Câmi'*de Nâfi' kanalıyla gelen elliye yakın rivâyet vardır. Eşribe, hacc, zekât, salât, nikâh, savm gibi konuları içeren ve neredeyse tamamı İbn Ömer'den yapılan bu rivâyetlerin de hiçbiri Kur'ân veya tefsîre dâir değildir.¹⁰³ Yine aynı müellifin tefsîrinde ise, Kur'ân'la ilgili olan ve tefsîre doğrudan temas eden bazı rivâyetlerin olduğu görülmektedir.¹⁰⁴

⁹⁹ Bkz. İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, III, 951; İbn Hallikân, *Vefeyâtul-A'yan*, III, 29; es-Sâfedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. Aybek (v. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefâyat*, thk.: Ahmed el-Arnaût/Türkî Mustafâ, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 2000, XVII, 198.

¹⁰⁰ Buhârî'de geçen müsned hadîslerin rivâyet senetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 213-313.

¹⁰¹ Bkz. Mâlik b. Enes, *Muvattâ'*, ss. II, 13 - V, 1461.

¹⁰² Geniş bilgi için bkz. Köse, Saffet, "İbn Vehb", *DİA*, Ankara 1999, XX, 441-442.

¹⁰³ Bkz. İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah el-Mısırî el-Kureşî (v. 197/813), *el-Câmi'*, thk.: Rif'at Fevzî Abdülmuttalib-Ali Abdülbâsî Mezîd, Dâru'l-Vefâ, Mısır 2005.

¹⁰⁴ Bkz. İbn Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân Mine'l-Câmi'*, thk.: Miklûş Mûrânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, III, 19, 40, 47.

Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin (v. 202/817) *Müsned*'inin farklı yerlerinde bir kaç geçmemek üzere Nâfi' kanalıyla gelen hadîslere yer verilmiş; Nâfi''in İbn Ömer kanalıyla yaptığı rivâyetler ise ayrı bir başlık altında toplanmıştır.¹⁰⁵ İmam eş-Şâfiî'ye (v. 204/820) ait eserlerde Nâfi' rivâyetleri ekseriyetle "Mâlik→Nâfi'→İbn Ömer" kanalıyla yani *silsiletü'z-zeheb* ile gelen hadîslerdir. Nadiren İbn Cüreyc, Eyyûb, İbn 'Aclân gibi isimler kanalıyla gelen haberler de bulunmaktadır.¹⁰⁶ Çalışmada istifade edilen "*Tefsîru'l-İmami's-Şâfiî*" adlı eser ise eş-Şâfiî'nin *el-Ümm*, *er-Risâle*, *el-Müsned*, *Abkâmu'l-Kur'ân* gibi eserlerinde bulunan tefsirle ilgili açıklamalarının bir araya getirilerek tahkik edilmesinden oluşan bir doktora tezi olarak hazırlanmıştır.¹⁰⁷

Humeydî'nin (v. 219/834-5?) *Müsned*'inde Nâfi' kanalıyla İbn Ömer'den gelen otuz civarında rivâyet bulunmaktadır.¹⁰⁸ Kâsım b. Sellâm'ın (v. 224/838) *Kitâbu'l-İman*'ında¹⁰⁹ Nâfi''den aktarılan birkaç rivâyet; *Kitâbu't-Tuhûr*'unda¹¹⁰ ise yine on kadar rivâyet bulunmaktadır. Kezâ ona ait *Fedâilu'l-Kur'ân*'dada yine on civârında rivâyet mevcuttur.¹¹¹ Sa'id b. Mansûr'un (v. 227/842) "*Sünen*"inde¹¹² Nâfi' kanalıyla İbn Ömer'den gelen yaklaşık elli rivâyet bulunmak-

¹⁰⁵ Bkz. Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. Cârud el-Basrî (v. 202/817), *Müsned*, thk.: Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır 1999, III, 365-387 (hadîs no: 1934-1971).

¹⁰⁶ Bkz. eş-Şâfiî, el-İmam Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Müsned*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1400/1979-80, s. 76, 129, 222, 359, 360; a. mlf., *el-Ümm*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1990, II, 67, 74, 192; VII, 218.

¹⁰⁷ Bkz. Şâfiî, *Tefsîru'l-İmami's-Şâfiî*, thk.: Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, Dâru't-Tedmüriyye, Suûdi Arabistan 2006.

¹⁰⁸ Bkz. el-Humeydî el-Mekkî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa b. Abdullah el-Kureşî (v. 219/834), *Müsnedü'l-Humeydî*, thk.: Hasan Selim Esed ed-Dârânî, Dâru's-Sekâ, Dimaşk 1996.

¹⁰⁹ Bkz. Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî el-Bağdâdî (v. 224/838), *Kitâbu'l-İman*, thk.: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1983.

¹¹⁰ Bkz. Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu't-Tuhûr*, thk.: Hasan Mahmud Selman, Mektebetü's-Sahâbe, Cidde 1994.

¹¹¹ Bkz. Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk.: Mervân 'Atıyye/Muhsin Harrâbe/Vefâ Takıyyüddîn, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1995.

¹¹² Bkz. Sa'id b. Mansûr, Ebû Osman el-Horasânî el-Cüzcânî (v. 227/842), *Sünen*, thk.: Habiburrahman el-A'zâmî, Dâru's-Selefiyye, Hind, 1982.

tadır. Bunlar da daha çok fikhî konularla ilgilidir. Nu'aym b. Hammâd'ın (v. 228/843) *Kitabü'l-Fiten*'inde Nâfi' vasıtasıyla gelen ve çoğu İbn Ömer'e istinâd eden on rivâyet vardır.¹¹³ İbnü'l-Ca'd'ın (v. 230/845) *Müsned*'inde Nâfi' kanalıyla gelen elli kadar rivâyet yer almaktadır.¹¹⁴ İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) *el-Edeb*¹¹⁵ ve *Müsned*¹¹⁶ adlı eserlerinde Nâfi'e dayanan sadece birkaç rivâyet bulunmaktadır. Fakîh, muhaddis ve müfessir bilginlerden olan İbn Râhûye'nin (v. 238/853) *Müsned*'inde ise Nâfi'den aktarılan yirmi civarında rivâyetin olduğu tespit edilmiştir. Bunlar da genel anlamda fikhî konularla ilgilidir.¹¹⁷

Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *Müsned*'inde Nâfi'in İbn Ömer'den naklettiği yaklaşık altı yüz hadîsin yer aldığı görülmektedir. Bunların çok azı tefsîrle ilgilidir.¹¹⁸ Dârimî'nin (v. 255/869) *Sünen*'inde Nâfi' kanalıyla gelen ve Kur'ân tefsîrine dair olan herhangi bir rivâyet bulunmamaktadır.¹¹⁹ Buhârî'nin (v. 256/870) *Sahîh*'inde yer alan ve üç yüz elliden fazla bâb içeren "Tefsîru'l-Kur'ân" kitabında Nâfi'den on beş rivâyet yer almaktadır.¹²⁰ Müslim'in (v. 261/875) *Sahîh*'inde de Buhârî'nin naklettiği on beş hadîsin bazıları yer almaktadır;¹²¹ ancak onun eserinin "Kitâbu't-Tefsîr" kısmında Nâfi'den gelen herhangi bir hadîs zikretmemiş olduğu görülmektedir.

¹¹³ Bkz. Nu'aym b. Hammâd, Ebû Abdillâh el-Huzâi el-Mervezî (v. 228/843), *Kitâbu'l-Fiten*, thk.: Semîr Emin ez-Züheyri, Mektebetü't-Tevhîd, Kâhire 1991-92.

¹¹⁴ İbnü'l-Ca'd, Ali İbn Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî (v. 230/845), *Müsnedu İbni'l-Ca'd*, thk.: Âmir Ahmed Haydar, Müessesetü Nâdir, Beyrut 1990.

¹¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Edeb*, thk.: Muhammed Rıza el-Kahvecî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Lübnan 1999.

¹¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, thk.: Abdullah b. Yûsuf el-Azâzî / Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-Vatan, Riyad 1997.

¹¹⁷ Bkz. İbn Râhûye, Ebû Yakub İshak b. İbrahim b. Mahled b. İbrahim el-Hanzalî (v. 238/853), *Müsnedu İshak b. Râhûye*, thk.: Abdülgafur b. Abdülhak el-Belûşî, Mektebetü'l-İman, Medine, 1991.

¹¹⁸ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, IX ve X. ciltler.

¹¹⁹ Bkz. ed-Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Abdırrahman b. Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed (v. 255/869), *Sünenü Dârimî*, thk.: Hasan Selim Esed ed-Dârânî, Dârü'l-Muğni, Suûdi Arabistan 2000.

¹²⁰ Bkz. Buhârî, *Sahîb*, "Tefsîrü'l-Kur'ân".

¹²¹ Bkz. Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 25; "Sıfatu'l-Münafikin", 3.

İbn Mâce'nin (v. 273/887) *Sünen*'in detefsire ayrılmış bir bölüm bulunmamaktadır. Bununla birlikte Nâfi' kanalıyla gelen ve Kur'ân tefsirine temas eden bir kaç hadis, Sünen'in farklı yerlerinde zikredilmiştir.¹²² Ebû Dâvud'un (v. 275/889) *Sünen*'inde, Nâfi' kanalıyla gelen birçok rivâyet olmasına rağmen diğer hadis kaynaklarının çoğunda olduğu gibi hiçbiri Kur'ân tefsiriyle doğrudan ilişkili değildir.¹²³ Tirmizî'nin (v. 279/892) nüzül sebepleriyle ilgili bazı Nâfi' rivâyetlerini kaydettiği görülmektedir.¹²⁴ Nesâî'nin (v. 303/915) *Sünenü'l-Kübrâ*¹²⁵ adlı eserinde ise Nâfi'den tefsire dâir nakledilen beş rivâyet vardır ve bunlardan sadece ikisi meşhur *Sünen*'e alınmıştır.¹²⁶

Bunlara ek olarak hadis kaynaklarından İbn Hibbân'ın (v. 354/965) *Sahîb*'inde,¹²⁷ Taberânî'nin (v. 360/971) *Mu'cem*'lerinde,¹²⁸ el-Hâkim'in *el-Müstedrek* (v. 405/1014) 'inde,¹²⁹ el-Beyhakî'nin (v. 458/1066) *Şu'abu'l-İman*'ında,¹³⁰ Müttakî

¹²² Bkz. İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî (v. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut trz., "Cenâiz", 31; "Zühd", 33.

¹²³ Bkz. Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdi (v. 275/889), *Sünen*, nşr.: Mahmûd Avvâme, Dâru'l-Kible/Cidde - Müessesetü'r-Reyyân/Beyrut 1998.

¹²⁴ Bkz. Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 4, 10, 59, 74.

¹²⁵ Nesâî önce *Sünenü'l-Kübrâ*'yı telif etmiş, daha sonra bu eserinden en sıhhatlileri seçerek ayırmış ve bugün "Nesâî'nin Sünen'i" denirken akla gelen; sıhbat açısından kimilerine göre Buhârî ve Müslim'den sonra üçüncü sırada geldiği belirtilen eser ortaya çıkmıştır. Bkz. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul 2011, s. 118-119.

¹²⁶ Bkz. Örn.: Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk.: Hasan Abdülmün'im eş-Şiblî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2001, "Tefsîr", Sûretü't-Tevbe, 9; *Sünen*, thk.: Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep, 1986, "Cenâiz", 40.

¹²⁷ Bkz. İbn Hibban, *Sahîb*, II, 470-471; IV, 477-478, V, 143.

¹²⁸ Bkz. et-Taberânî, er-Ravdu'd-Dâni (el-Mu'cemi's-Sağîr), thk.: Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hac Emrîr, el-Mektebetü'l-İslâmî/Beyrut; Dâru'l-'Ammâr/Amman 1985; *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk.: Tânk b. Avdillah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire trz.; a. mlf., *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk.: Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire, trz.

¹²⁹ Bkz. el-Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 755; II, 261; III, 268.

¹³⁰ Bkz. el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, I-XIV, thk.: Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.

el-Hindî'nin (v. 975/1567) *Kenzu'l-Ummâl*'inde¹³¹ ve bunlara benzer eserlerde Nâfi'den rivâyet edilen ve tefsîrle ilişkili olan bazı rivâyetlere rastlanmaktadır.

Tefsirler açısından yapmış olduğumuz kronolojik taramada Mukâtil b. Süleyman'ın (v. 150/767)¹³² ve Süfyân es-Sevrî'nin (v. 161/777)¹³³ tefsirlerinde Nâfi'den gelen herhangi bir rivâyetin bulunmadığı görülmüştür. Taberî (v. 310/992) rivâyet tefsirlerinin en kapsamlısı olan *Câmi'u'l-Beyân*'da altmıştan fazla âyetin tefsirinde Nâfi'den gelen rivâyetlere yer vermiştir.¹³⁴ İbn Ebî Hâtim (v. 327/939) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'de otuza yakın¹³⁵; Sa'lebî (v. 427/1036) *el-Keşf ve'l-Beyân*'da elliden fazla¹³⁶; el-Vâhidî (v. 468/1076) *el-Vasît*'te yirmi küsûr¹³⁷; Beğavî (v. 516/1122) *Me'âlimu't-Tenzîl*'de kırkı aşkın¹³⁸; İbn Kesîr (v. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'de seksene yakın¹³⁹ ve Suyûtî (v. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr*'daelli civârında âyetle ilgili izahlarında Nâfi'den gelen rivâyetleri nakletmiştir.¹⁴⁰

¹³¹ Bkz. Müttakî el-Hindî, Alâüddin Ali b. Müttakî b. Hüsamüddîn el-Bürhanfûrî (v. 975/1567), *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvali ve'l-Ef'âl*, thk.: Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekâ, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981.

¹³² Bkz. Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî (v. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk.: Abdullah Mahmud Şehâte, Dâru İhyai't-Türâs, Beyrut 2001.

¹³³ Bkz. Süfyân es-Sevrî, İmam Ebû Abdillâh b. Saîd b. Mesrûk (v. 161/777), *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

¹³⁴ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*.

¹³⁵ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk.: Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan 1998.

¹³⁶ Bkz. es-Salebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (v. 427/1036), *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk.: Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.

¹³⁷ Bkz. el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Neysâbü'rî eş-Şâfî (v. 468/1076), *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk.: Heyet, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

¹³⁸ Bkz. el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ (v. 516/1122), *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk.: Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998.

¹³⁹ Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dimaşkî (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk.: Sami b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, 1999.

¹⁴⁰ Bkz. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trz.

Bunların dışında birçok tefsîrde de Nâfi' rivâyetleri bulunmakta, ancak sayısal olarak önemli bir yekûn tutmamaktadır. Örneğin Semerkandî'nin (v. 373/973) *Babru'l-Ulûm*'unda beş,¹⁴¹ İbn Ebî Zemenîn'in (v. 399/1008) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*'inde sadece iki rivâyet nakledilmektedir.¹⁴² Görebildiğimiz kadarıyla İbn Fûrek'in (v. 406/1015) tefsîrinde Nâfi' den herhangi bir rivâyet bulunmamaktadır.¹⁴³ İbn 'Atıyye'nin (v. 542/1147) *el-Muharrer*'inde ise rivâyet sayısı sadece üçtür.¹⁴⁴

Bu tespitler, Nâfi' den aktarıldığı açık ifâdeyle belli olan rivâyetler açısından dır. Son dönemde telif edilen tefsirler de dâhil olmak üzere, neredeyse bütün tefsirlerde kimi zaman Nâfi' in ismi tasrih edilerek, ekseriyetle de isim ve senet zikredilmeksizin doğrudan İbn Ömer'den veya Hz. Peygamber (sas)'den nakledilen birçok rivâyet yer almıştır.

Sonuç

Eldeki kaynaklar ve bilgiler ışığında biyografisini ortaya koymaya çalıştığımız Ebû Abdillâh Nâfi' Mevlâ İbn Ömer, tâbi'ün kuşağının en parlak simalarından biridir. Onun şahsında bizler, hem sahâbenin öğrenci yetiştirme vasfını görmekteyiz hem de bir fakih-müfessir bilginin uzun yıllar boyu her türlü bilgiyi sahâbeden damla damla tevarüs ederek nasıl yetiştigiğine on üçküsür yüzyıl sonra şahitlik yapmaktayız. Bu çerçevede tâbi' bilgilerin fıkıh ve tefsir sahasında gerek sahâbilerden görüp duyduklarını gerekse özgün yorumlarını sonraki nesillere miras bırakmışlardır.

¹⁴¹ Bkz. es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (v. 373/973), *Babru'l-Ulûm*, y.y., trz., I, 390; II, 55, 457, 508, 556. (Semerkandî söz konusu rivâyetleri senet zikretmeyerek "Nâfi' den rivâyet edilmektedir ki" şeklinde aktarmaktadır.)

¹⁴² Bkz. İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa b. Muhammed el-Bîrî (v. 399/1008), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk.: Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe/Muhammed b. Mustafa el-Kenz, Kahire, 2002, IV, 119.

¹⁴³ Bkz. İbn Fûrek, *Tefsîru İbn Fûrek*, thk.: Allâl Abdülkâdir Bendevis, Nşr.: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 2009.

¹⁴⁴ Bkz. İbn 'Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Temâm (v. 542/1147), *el-Muharreru'l-Veâz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, I, 323, 411; II, 241.

Nâfi''in en önemli ve en çok istifade ettiği hocası şüphesiz ki İbn Ömer'dir. Kendisinden de birçok tâbiû âlim ve fakihleri istifâde etmiştir. En meşhur dört fikhî mezhepten birinin kurucusu olan İmam Mâlik b. Enes'in Nâfi''in öğrencileri arasında olması ve *el-Muvattâ'* da ondan yüzlerce nakil yapması Nâfi''in ehemmiyetini, tâbiûn dönemi ve sonrasına yaptığı etkiyi ortaya koyar niteliktedir. "Mâlik→Nâfi'→İbn Ömer" kanalının en sahih tarîklerden biri sayılması da bunu teyit etmektedir.

İbn Ömer daha ziyâde fikhî konularda derinleştiği için Nâfi''in rivâyetlerinin temerküz ettiği alan da fıkıh olmuştur. Ancak bu açıklamalar kimi zaman doğrudan Kur'ân tefsiri olarak yapılmamışsa bile, fikhî meselelerin ana kaynağı olan Kur'ân âyetlerinin dolaylı birer tefsiri görevini icrâ etmişlerdir. Bu önemli açıklamaların müfessirler tarafından tefsirlere taşındığı görülmektedir. Bu çerçevede Nâfi' kanalıyla aktarılıp tefsîr literatürüne yansıyan rivâyetlerin yoğunlaştığı alanın fikhî konular olduğu görülmektedir. Bunun yanında Kıraat farkları, nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh, genel anlamda kelime ve cümle açıklamaları, sûre ve âyetlerle ilgili bazı bilgiler, sahabe uygulamaları ve daha farklı birçok konuda Nâfi''den gelen rivâyetler aktarılmıştır. Bunların ötesinde Nâfi''den gelen ve doğrudan fikhî bilgi veya tefsîrî izâhlar içermeyen nakillerinin, müfessirler tarafından tefsirin yardımcı bir unsuru olarak kullanıldığı da görülmektedir.

Netice itibariyle, Nâfi' kanalıyla günümüze ulaşan pekçok rivâyetin ilk dönemden beri başta Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ı olmak üzere belli başlı tefsirlerin neredeyse tamamında yer almıştır. Nâfi''in adı zikredilerek yapılan nakillerden çok daha fazlasının; isim zikreden müfessirlere istinâden isim zikredilmeden veya hut anonim birer tefsir bilgisi addedilerek sunulduğu görülmektedir. Bu bakımdan Nâfi', tâbiûn döneminin en önemli fakihlerinden olduğu gibi aynı zaman da müfessirdir de. Gerçek şu ki onun gerek fıkıh ve gerekse tefsir ilmine katkıları, tâbiilerden olan ulemânın sonraki kuşaklar için ne denli önem arz ettiğini göstermektedir. Zira mânevî semâmızda her biri birer yıldız olan ashâb-ı kirâmla sonraki kuşaklar arasında köprü görevini bu zevât-ı kirâm deruhte etmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, I-III, thk.: Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, Dârü'l-Hânî, Riyad 2001.
- Ağırman, Cemal, "Müksirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2006, XXXI, 534.
- Aydemir, Halis, *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*, Emin Yayınları, Bursa 2008.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ (v. 516/1122), *Me'âlimü't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-V, thk.: Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998.
- el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, I-XIV, thk.: Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu'fî (v. 256/870), *Sahihü'l-Buhârî*, I-IX, thk.: Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 2002.
- , *et-Târîhu'l-Kebîr*, I-VIII, thk.: Muhammed Abdülmuîd Hân, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmanîyye, Haydarâbad trz.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahman b. Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed (v. 255/869), *Sünenü Dârimî*, I-IV, thk.: Hasan Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Suûdî Arabistan 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/889), *Sünen*, I-V, nşr.: Mahmûd Avvâme, Dâru'l-Kible/Cidde - Müessesetü'r-Reyyân/Beyrut 1998.
- Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. Cârud el-Basrî (v. 202/817), *Müsned*, I-IV, thk.: Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır 1999.
- Ebu'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmail b. Ali b. Mahmûd b. Muhammed (v. 732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, I-IV, Matbaatu'l-Hüseyniyye, Mısır trz.
- Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Şeyhü's-Şebâb Abdurrahman b. 'Amr b. Abdullah (v. 281/894), *Târîhu Ebî'z-Zür'a* (Ebu'l-Meymûn b. Râşid rivâyeti), thk.: Şük-rullah Nî'metullah el-Kûcânî, Mecma'u'l-Lügati'l-Arabiyye, Dımaşk trz.
- Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmail b. Salâh (v. 1182/1768), *Sübülü's-Selâm*, I-II, y.y., trz.

- el-Fâlûcî el-Eserî, Ekrem b. Muhammed Ziyâde, *el-Mu'cemu's-Sağır li-Rüvâti İmam İbn Cerîr et-Taberî*, I-II, thk.: Ali Hasan Abdülhamid el-Eserî, ed-Dâru'l-Eseriyye/Ürdün-Dâru İbn Affân/Kâhire trz.
- el-Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân b Civân el-Farisî, (277/890), *el-Ma'rifetu ve't-Tarih*, I-III, thk.: Ekrem Dıyâ el-Ömerî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Gördük, Yunus Emre, *Tâbiîn Döneminde Kur'ân Tefsiri*, Siyer Yayınları, İstanbul, 2017.
- Hatipoğlu, İbrahim, "Nâfi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2006, XXXII, 286-287.
- el-Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdüye (v. 405/1014), *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, I-IV, thk.: Mustafa Abdülkadir 'Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- el-Heysemî, Ebu'l-Hasan Nûrüddîn Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman (v. 807/1404), *Mevâridü'z-Zamân ilâ Zevâid-i İbn Hibbân*, thk.: Muhammed Abdürrezzak Hamza, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz.
- el-Humeydî el-Mekkî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa b. Abdullah el-Kureşî (v. 219/834), *Müsnedu'l-Humeydî*, thk.: Hasan Selim Esed ed-Dârânî, Dâru's-Sekâ, Dımaşk 1996.
- İbn Abdilberr b. Âsım el-Kurtubî, Ebû 'Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (v. 463/1071), *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I-IV, thk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1412/1992.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (v. 571/1175), *Tarihü Dımaşk* I-LXXX, thk.: 'Amr b. Ğarâme el-Umrevî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn 'Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Temâm (v. 542/1147), *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-V, thk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İbnü'l-Ca'd, Ali İbn 'Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî (v. 230/845), *Müsnedu İbni'l-Ca'd*, thk.: Âmir Ahmed Haydar, Müessesetü Nâdir, Beyrut 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v. 597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümemi ve'l-Mülûk*, I-XIX, thk.: Muhammed Abdülkadir 'Atâ - Mustafa Abdülkadir 'Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî (v. 327/939), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1952.

-----, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-X, thk.: Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan 1998.

İbn Ebî Hayseme, Ebûbekir Ahmed Züheyr b. Harb (v. 279/892), *Târîhu'l-Kebîr*, (*Târîhu İbn Ebî Hayseme*), I-IV, thk.: Salâh b. Fethî Hilâl, el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kâhire 2006.

İbn Ebî Şeybe, Ebû bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman (v. 235/849), *el-Edeb*, thk.: Muhammed Rıza el-Kahvecî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Lübnan 1999.

-----, *Müsned*, I-II, thk.: Abdullah b. Yûsuf el-Azâzi/Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Vatan, Riyad 1997.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa b. Muhammed el-Bîrî (v. 399/1008), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, I-V, thk.: Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe/Muhammed b. Mustafa el-Kenz, Kâhire 2002.

İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan el-Ensârî el-İsbahânî (v. 406/1015), *Tefsîru İbn Fûrek*, thk.: Allâl Abdülkâdir Bendevîş (Master Tezi), nşr.: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1430/2009.

İbn Hacer el-Askalânî, el-Hâfız Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali (v. 852/1448), *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbad 1326/1909.

-----, *Silsiletü'z-Zehab fîma Revâhu'l-İmam eş-Şâfiî*, thk.: Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekir el-Bermekî el-Erbilî (v. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, I-VII, thk.: İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut trz.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (v. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân*, I-XVIII, thk.: Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988.

-----, *Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmu Fukahâi Aktâr*, thk.: Merzuk Ali İbrahim, Dâru'l-Vefâ, el-Mansûra 1991.

-----, *es-Sikât*, I-IX, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1973.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed (v. 395/1004), *Fethu'l-Bâb fî'l-Künâ ve'l-Elkâb*, thk.: Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1996.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî (v. 273/887), *Sünenu İbn Mâce*, I-II, thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut trz.
- İbn Mencûye, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Muhammed (v. 428/1036), *Ricâlu Sahîh-i Müslim*, I-II, thk.: Abdullah el-Leysî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1407/1985.
- İbn Râhûye, Ebû Yakub İshâk b. İbrahim b. Mahled b. İbrahim el-Hanzalî (v. 238/853), *Müsnedu İshâk b. Râhûye*, I-V, thk.: Abdülgafur b. Abdülhak el-Belûşî, Mektebetü'l-İman, Medine 1991.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-VIII, thk.: Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâşimî el-Bağdâdî (v. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bğdâdî, *Târîhu Esmâi's-Sikât*, thk.: Subhî es-Sâm râî, Dâru's-Selefiyye, Kuveyt 1984.
- İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsîn Cemâlüddin Yûsuf (v. 874/1469), *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Melûki Mısır ve'l-Kâhire* I-XVI, Vizâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, Dâru'l-Kütüb, Kâhire trz.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer (v. 749/1349), *Târîhu İbni'l-Verdî*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah el-Mısırî el-Kureşî (v. 197/813), *el-Câmi'*, thk.: Rif'at Fevzî Abdülmuttalib-Ali Abdülbâsıt Mezîd, Dâru'l-Vefâ, Mısır 2005.
- , *Tefsîru'l-Kur'ân Mine'l-Câmi'*, I-III, thk.: Miklûş Mûrânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû 'Ubeyd el-Herevî el-Bağdâdî (v. 224/838), *Kitâbu'l-İman*, thk.: Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- , *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk.: Mervân 'Atıyye/Muhsin Harrâbe/Vefâ Takıyyüddîn, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1995.
- el-Kastalânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilmelik el-Kuteybî el-Mısırî (v. 923/1517) *İrşâdu's-Sarî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Matbaatu'l-Kübra el-Emîriyye, Mısır 1906.

- el-Keşmîrî, Muhammed Enver Şah el-Hindî (v. 1934), *Feydu'l-Bârâilâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-VI, thk.: Muhammed Bedru Âlem el-Mîrtehî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- Köse, Saffet, "İbn Vehb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1999, XX, 441-442.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Medenî (v. 179/795), *el-Muvattâ*, I-VIII, thk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, Müessesetü Zâyid b. Sultan Âli Nehyân li'l-A'mâlî'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, Abu Dabi 2004.
- el-Mizzî, Cemalüddin Ebu'l-Haccac Yusuf b. Abdurrahman b. Yûsuf (v. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemal fî Esmâi'r-Rical*, I-XXXV, thk.: Beşşar 'Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980.
- Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1378/1957.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî (v. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I-V., thk.: Abdullah Mahmud Şehâte, Dâru İhyai't-Türâs, Beyrut 2001.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (v. 261/875), *Sahih*, I-V, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trz.
- , *el-Künâ ve'l-Esmâ*, I-II, thk.: Abdürrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medîne 1404/1984.
- Müttakî el-Hindî, Alâüddin Ali b. Müttakî b. Hüsamüddîn el-Bürhanfûrî (v. 975/1567), *Kenzül-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*, I-XVI, thk.: Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekâ, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981.
- en-Nesâî, el-İmam Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *Tabakât*, thk.: Meşhûr Hasan/Abdülkerim el-Verikât, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ/Ürdün 1987.
- , *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, thk.: Hasan Abdülmün'im eş-Şibli, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2001.
- , *Sünen*, I-IX, thk.: Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Halep 1986.
- en-Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (v. 676/1277), *Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz.

- Nu'aym b. Hammâd, Ebû Abdillâh el-Huzâî el-Mervezî (v. 228/843), *Kitâbu'l-Fiten*, I-II, thk.: Semîr Emin ez-Züheyrî, Mektebetü't-Tevhîd, Kâhire 1412/1991-92.
- Öztürk, Mustafa, *Mevâlinin Hadîs Rivâyetindeki Yeri*, Yedirenk, İstanbul 2012.
- es-Sâfedî, Ebû's-Safâ Salâhuddin Halil b. Aybek (v. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefâ-yat*, I-XXIX, thk.: Ahmed el-Arnaût/Türkî Mustafâ, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 1420/2000.
- Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osman el-Horasânî el-Cüzcânî (v. 227/842), *Sünen*, I-II, thk.: Habîburrahman el-A'zâmî, Dâru's-Selefiyye, Hind, 1982.
- es-Seâlebî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, (1997). *el-Cevâ-hiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (Cilt I-V). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâ-si'l-Arabî.
- es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (v. 373/973), *Bahru'l-Ulûm*, I-III, y.y., trz.
- Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Otto, Ankara 2012.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *İs'âfu'l-Mubatta' bi-Ricâli'l-Muvattâ*, el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır trz.
- , *ed-Dürri'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut trz.
- Süfyan es-Sevrî, İmam Ebû Abdillâh b. Saîd b. Mesrûk (v. 161/777), *Tefsîru Süfyan es-Sevrî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- eş-Şâfiî, el-İmam Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. el-Abbas b. Osman b. Şâfi' b. Abdilmuttalib b. Abdi Menaf el-Muttalibî el-Kureşî el-Mekkî (v. 204/820), *el-Müsned*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1400/1979-80.
- , *Tefsîru'l-İmami's-Şâfiî*, I-III, thk.: Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, Dâ-ru't-Tedmüriyye, Suûdi Arabistan, 2006.
- , *el-Ümm*, I-VIII, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1410/1990.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım (v. 360/971), *Müs-nedü's-Şâmiyyîn*, I-IV, thk.: Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- , *er-Ravdu'd-Dânî (el-Mu'cemi's-Sağîr)*, I-II, thk.: Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hac Emrîr, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut; Dâru'l-'Ammâr, Amman 1405/1985.

- , *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I-X, thk.: Târık b. Avdillah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire trz.
- , *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, thk.: Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire trz.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr (v. 310/922), *Câmi'ü'l-Beyân fi Têvîli Âyi'l-Kur'an*, I-XXIV, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000.
- Takiyyüddin el-Fâsî, Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebû Tayyib el-Mekkî el-Hasanî (v. 832/1429), *Şifâu'l-Ğarâmi bi-Ahbâri'l-Beledi'l-Haram*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre (v. 209/825), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü Tirmizî)*, I-V, Şirketü'l Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1975.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Neysâbüri eş-Şâfiî (v. 468/1076), *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-IV, thk.: Heyet, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- el-Yâfiî, Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman (v. 768/1367), *Mir'âtu'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yahyâ b. Ma'in b. 'Avn b. Ziyâd, Ebû Zekeriyâ el-Bağdâdî (v. 233/848), *Tarîhu İbn Ma'in*, (Dârimî rivâyeti), thk.: Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk trz.
- , *Tarîhu İbn Ma'in*, (Dûrî rivâyeti), I-IV, thk.: Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Mekke 1979.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1347), *el-İberu fi Haberi Men Ğaber*, I-IV, thk.: Ebû Hacer Muhammed Sa'id b. Besyûnî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz.
- , *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, thk.: Heyet/Şuayb el-Arnaût başkanlığında, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- , *Tezkiretü'l Huffâz*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- , *el-Kâşifu Fi Ma'rifeti Men Lehû Rivâyetün Fi'l-Kütübî's-Sitte*, I-II, thk.: Muhammed Avvâme Ahmed Muhammed Nemru'l-Hatîb, Dâru'l-Kible, Cidde 1992.
- , *Tarîhu'l-İslam ve Vefâyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lam*, I-XV, thk.: Beşşâr Avv'd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.



[Tefsir]

İSTANBUL'UN FETHİNİN AVRUPA'DAKİ KUR'AN ARAŞTIRMALARINA ETKİSİ: NİKOLAUS VON KUES ÖRNEĞİ



Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR

ÖZET

İstanbul'un fethi dünya tarihinin önemli olaylarından biridir. Hristiyanlığın ilk başkenti olması ve bin yıldan uzun bir zaman sürecinde başkentlik yapmış olması kentin önemini arttırmıştır. Anadolu'nun Türkler tarafından fethedilmesinden sonra Balkanlara açılan Türk nüfusu Bizans'ı site devleti haline getirdi. Hristiyan âlemi Türklerin Anadolu'ya gelişini, özellikle de Balkanlara açılımını kendilerine tehdit olarak algıladı. İstanbul'un fethi Batı Hristiyanlığını ciddi olarak endişelendirdi. Haçlı Seferleri döneminden bu yana İslam'ın Avrupa'ya açılımını engellemek isteyen Hristiyanlar fetihten sonra Osmanlıların manevî kaynaklarını keşfederek onların ilerleyişine karşı kültürel tedbirler almayı düşündüler ve Kur'an'a yöneldiler, onu anlamaya ve yorumlamaya ve tenkidini yapmaya başladılar. Fetih sonrası Kur'an konusunda eserler yazdılar. Bunlardan birisi ve en önemlisi Nikolaus Von Kues'tir. Günümüzde de ilgi gören kitabı on beşinci yüz yılın ikinci yarısında Batı'nın Kur'an anlayışını ve yorumunu göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Kur'an, Hristiyan, Avrupa, İstanbul.

* Prof. Dr.; Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
[e-posta: huseyin.yasar@usak.edu.tr]

ABSTRACT

The Effect of Conquest of Constantinopolis to the Quran Studies in Europe: Sample of Nikolaus Von Kues

The conquest of Istanbul is one of the most important events of history. Being the first capital of Christianity and continuing over thousand years as a capital increased the importance of Istanbul. After Anatolian was conquered by Turks, the Turks who spread Balkans, made Byzantine a city-state. The Christian World took the reaching of Turks to Anatolian and the spreading to Balkans as a threat. The conquest of Istanbul worried the west Christianity. After the Crusade period, the Christians, wanting to hinder reaching of Islam to Europe, explored the spiritual sources of Ottoman's and planned to take cultural measures. They tended to Quran and tried to understand, to interpret and criticize it. Following conquest, they wrote achievement about Quran. One of the most important writer of them is Nikolaus Von Kues. His work, which draws attention at the second half of fifteenth century, is important in the point of revealing the consideration and comment of West about Quran.

Keyword: Islam, Quran, Christian, Europe, Istanbul.

Giriş

İslâm dünyası ile Hıristiyan dünyası arasındaki ilişkilerin temelini Hz. Peygamber devrine kadar götürebiliriz. Ancak İslam Hıristiyan ilişkilerinde en hassas noktayı misyonerlik çalışmaları oluşturduğunu unutmamak gerekir. Haçlı Seferlerinin kültürel kolu olmasının yanında misyonerlik, Batılılarca Kur'an'a karşı sürdürülen tenkit ve itirazların koordineli bir şekilde yürütülmesini sağlamıştır. Hıristiyan Batının iki büyük tarikatı olan Franziskan¹ ve Dominikan² tarikatları aracılığıyla başlatılmış olan misyonerlik, hala güçlü bir şekilde devam etmektedir. Malazgirt zaferi ile Türklerin Anadolu'ya gelmesi dünya tarihini değiştiren olayların başlamasına sebep olmuştur. Kıtalar arası köprü olan

¹ Assisili Aziz Francesco tarafından 24 Şubat 1209 tarihinde kurulan temelinde zühte dayanan bu tarikatın kurucusu dünya çapında misyonerlik faaliyetlerini taraftarlarına emretmiş, onlar da bu emri kutsal bir görev olarak kabul etmişlerdir. Halen bu tarikat Hristiyanlığın en güçlü ve en büyük tarikatlarından biridir. Meydan Larousse, 7 / 264 – 265.

² Aziz Dominicus tarafından 1215 tarihinde kurulan cathar tarikatıyla mücadele amacını güden zahitiğe dayalı bir tarikattir. Meydan Larousse, 5/465.

Anadolu Selçuklu egemenliğini benimsedikten sonra orta Asya'dan gelen yeni göçmenleri Balkanlara aktarma görevini üstlenmiştir. Osmanlı döneminde Balkanlara yerleşen Müslüman nüfuz Bizans'ı, yani dönün Doğu Roma'sını, sadece İstanbul ile sınırlı bir site devleti olmaya mahkûm etmiştir. Bu durum İmparator Manuel II Palaiologos'u (1391-1425) Osmanlı'ya karşı yeni bir Haçlı Seferi hazırlamak için harekete geçirdi. İmparator amacını gerçekleştirmek için Venedik üzerinden Paris ve Londra'ya kadar gitmiş olmasına rağmen somut bir başarı elde edemedi. Ankara Savaşının sonucu hem Bizans hem de Batı Hıristiyanlığı için büyük umut olmuştur. Zamanla Osmanlı tehlikesinin geçmediği anlaşılınca imparator Manuel II Palaiologos 1418 yılında Konstanz'da toplanan Katolik Konsil'e bir heyet göndererek Hristiyan birliğinin kurulması talebinde bulundu. Böylece 1422 yılında Türklerin İstanbul'a yapacağı hücum engellenmiş oldu. İkinci Viyana kuşatmasına kadar Türk tehlikesi Hristiyanlığı tehdit etmeye devam etti. Bu şartlar altında İstanbul'un fethi, Hristiyanlığın Doğudaki merkezinin düşman gücün eline geçmesi anlamını ifade ediyordu.

a. İstanbul' un (Constantinopolis) Kültür Mirası

Fethi derinlemesine anlayabilmek için Konstantinopol'un yani bizim İstanbul'un Hristiyanlar açısından anlamını bilmemiz gerekmektedir. Bu bilinmeden fetih sadece bir şehrin Müslümanlar tarafından elde edilmesi şeklinde anlaşılır ki, bu yeterli bir anlama değildir. İstanbul adı, "Konstantinopol" isminin Türkçe söylemi olduğu herkesin malumudur. Roma imparatoru Konstantin ülkesindeki Hristiyanların gücünü görünce 312 yılında Hristiyanlığı tanıdıktan³ sonra yaptığı en önemli iş, başkenti Roma'dan İstanbul'a taşımak olmuştur. Bu kararda siyasî, askerî ve dini gerekçelerin etkileri olabilir. Ancak bizi ilgilendiren dinî gerekçelerin neler olabileceğidir. Konstantin imparator olarak Roma devletine yeni bir düzen vermek istediği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı öncelikle başkenti değiştirme kararı almış; kendi adını taşıyan "Yeni Roma", yani Konstantinopol eskinin iz düşümü olarak, Roma gibi yedi tepe üzerine

³ Orstrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, (çeviri: Fikret Işıltan), Ankara, 1981, s. 49.

kurulması planlanmış; İstanbul'un yedi tepesi Roma'nın naziresi yapılmıştır.⁴ Eski Roma'dan daha dindar, daha saf, dinlerin çıkış kaynağı olan Ön Asya'ya, Helen kültürüne daha yakın bir mekân arz etmesinin yanında⁵ Kostantınopol, yeni dinin tüm sembollerini, anlamlarını, sanat ifadelerini en temiz anlamda karşılayabilecek bir mekânda inşa edilmiştir. Ayrıca Roma'nın güçlü ekonomik kaynaklarına daha yakın, Asya ile Avrupa'nın köprüsü olan bir coğrafyada kurulmuştur.⁶ Devlet ile Hristiyanlığı birleştirip, hem siyasî hem de dini bir lider olarak kendini kabul ettiren Konstantin, dünyayı yeni bir tasarımla değiştirecek çok önemli bir kararla Hristiyanlığı devlet yapmıştır.⁷ Ama o, gerçek bir Romalı olarak olaylara sürekli pragmatist bakabilmeyi başarmış; Hristiyanlığı sadece politik amaçlar için elverişli olduğu zaman öne çıkarmıştır. Aynı politikayı takip eden İmparatorlar taşıdıkları pagan unvanı, 382 yılına kadar devam ettirmişlerdir. Hristiyanlığın özüne aykırı bu unvanı "Pontifex Maximus/Pagan Baş Rahip"liğini⁸ kaldırması mümkün iken, kaldırılmamıştır. Ancak unutulmaması gereken bir nokta, yeni kurulan şehirde halkın çoğunluğu Yunanca konuşmasına, Latince konuşanlar azınlıkta olmasına rağmen kuruluşundan yıkılışına kadar halk ve imparatorlar kendilerini hiçbir zaman Yunanlı hissetmemişler, Roma imparatoru olarak adlandırmışlar, Roma mirasına hayranlık ve saygı duymuşlardır.⁹ Bundan dolayı Bizans, Grek antik kültürünü koruyan bir hazine olmuş, bu kültüre ulaşmak isteyenler Bizans'a başvurmuşlar¹⁰ ama hanedanlar Romalı kalmışlardır.

⁴ Tokalak, İsmail, *Bizans – Osmanlı Sentezi*, İstanbul, 2006, s. 63.

⁵ M.G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih)* –Çeviri: Heyet-İstanbul, 1993, 1/73.

⁶ Tokalak, s. 62.

⁷ Orstrogorsky, s. 44.

⁸ Grek tanrısı poseidon/neptunus denizlerin ve nehirlerin tanrısı olup onun rahipleri "köprü yapanlar" olarak bilinirdi. Başrahibe "pontifexmaximus" adı verilir, seçimle gelirdi. (Yamauchi, Edwin, *Kilise Tarihi*, 74.) Bu gelenek aynen korunarak günümüz papalarına da uygulanmaktadır:

⁹ Tokalak, s. 63.

¹⁰ Orstrogorsky, s. 1.

Hristiyanlık devlet gücünü Konstantin sayesinde kullanarak pek çok dini uygulamayı başlatmıştır. Bu uygulamalar dinin kendi yorum ve ihtiyaçlarından değil imparatorun ve yeni yerleşim mekanınının kültür ve inanç elemanlarından emaneten alınmışlardır. Richard A. Todd, “Kilise Tarihi” isimli kitapta yazdığı “Konstantin ve Hristiyan İmparatorluğu” başlığı altındaki bölümde “Hristiyanlık ve Putperest Gelenekler” adıyla Hristiyanlığın benimsediği müşrik gelenekleri sayıp dökmüştür. “Hristiyan kilisesinin birçok putperest düşünce ve simgeyi devraldığını” açıkça belirtmiştir. Özellikle Noel kutlamalarının tamamının pagan kültüründen geldiğini, güneşe tapınmanın miladi beşinci yüzyıla kadar devam ettiğini belirttikten sonra, “Bakire Meryem Kültü”nün rahiplere tapınma, mum yakma âdetinin pagan geleneğinin devamı olduğunu belirttikten sonra, yürekli bir şekilde ifade etmiştir ki “putperest ayinlerin din bahanesiyle kiliseye sokulduğunu görüyoruz” itirafını yapmaktan çekinmemiştir.¹¹

İstanbul'un fethine gözyaşı döken Roger Crowley yeni imparatorluk başkan-tini ve Ayasofya'yı anlatırken yaptığı tasvirler oldukça dikkat çekicidir: Bizans sadece Roma İmparatorluğunun son varisi değil, aynı zamanda ilk Hristiyan uluslardan biridir. Başkent Konstantinopolis daha temelleri atılırken cennetin bir eşi, Mesih'in zaferinin bir bildiri olarak düşünölmüş ve İmparatoru Tanrı'nın yeryüzündeki vekili sayılmıştır. Hristiyanlık şehrin her yerinde kendini gösterip, caddeler, sokaklar, kiliselerin ve binaların her cephesi yeni dinin ihtişamını olanca cömertliğince sergiler olmuştu. Kent Kutsal topraklardan derlenmiş ve Batı'daki Hristiyanlar tarafından gıpta ile bakılan Hristiyanlık yadigarlarının bir deposu haline gelmiştir. Hz. Yahya'nın başı, Hz. İsa'nın çarmıhta başına giydirilen dikenli taç, Haç'ın çivileri ve İsa'nın ilk defnedildiği mezardan gelen taş, havarilerin hatıralarını taşıyan eşyalar ve kendisinden mucizeler umulan objeler, mücevherler, pek çok malzeme Meryem ananın himayesi altındaki şehirde koruma altına alınmıştır. Kentin merkezinde demirlemiş fevkalade büyük bir gemi gibi duran ulu HagiaSophia/Ayasofya kilisesi Justinianus tarafından sadece altı yılda inşa ettirilmiş ve 537'de adanmıştır. Geç antikitenin en

¹¹ Richard, A. Todd, Konstantinus ve Hristiyan İmparatorluğu, Kilise Tarihi, (Çeviri: Sibel Sel-Levent Kınran), İstanbul, 2004, s. 142-144.

olağanüstü yapısı, büyüklüğü sadece kendi ihtişamıyla uyuşabilecek bir bina idi, Hagia Sophia. Büyü gücüyle havada durur gibi algılanan kubbesi, görenler için anlaşılmaz bir mucize idi. Prokopius'un ifadesine göre, altındaki mekân taş duvarlar üstünde duruyor gibi değil, cennetten asılarak sarkıtılmış gibi örterdi. (...) Bir yabancı mabedi tarif ederken şöyle demek zorunda kalmış: Cennette mi, yoksa yeryüzünde mi olduğumuzu anlayamadık. Dünya yüzünde öyle bir ihtişam ve güzellik olmadığından o şeyi nasıl tarif edeceğimizi bilemez haldeydik. Tek bildiğimiz Tanrı'nın orada insanlar arasında ikamet ettiği. ¹² Konstantinopolis Hristiyanlar için manevî değerlerle donatılmış Hıristiyanlığın ilk dini, siyasi başkenti olmuştur. Fetih de bu çerçevede anlaşılmalıdır. Böyle önemli bir dini merkezin elden çıkmasının Batı dünyasını etkilememesi mümkün değildi.

b. Avrupa'da Kur'an Araştırmalarının Başlaması

İspanya'daki Endülüs İslam Devletinin 11. yüzyılda parçalanması İspanya'nın kuzeyinde küçük Hristiyan devletlerin oluşmasına sebep olmuştur. 1085'te Tuleytula şehrinin Müslümanların elinden çıkması bu küçük devletlerin mücadelesini adeta taçlandırmıştı. ¹³ Tuleytula'nın Müslümanların elinden geri alınması Avrupa'da İslam kültürünün ve ideolojisinin tanınmasına, İslam'a karşı fikri mücadelenin başlamasına, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere İslami eserlerin Latinceye çevrilmesine de sebep olmuştur. İslami kültür çevresinde doğup büyüyen ve Arapça konuşan pek çok Yahudi, Müslümanlarla beraber bu şehirde yaşıyordu. Onlar şehrin düşmesinden sonra da burada hayatlarını sürdürmeğe devam ettiler. Tuleytula'nın ileri görüşlü Başpapazı Raimund bu fırsatı değerlendirme için bir tercüme okulu kurdu ¹⁴ ve Hristiyan bilginleri Tuleytula'nın zengin kültür ortamından yararlanmaya davet etti. Bu çağrıya uyanlardan biri de Petrus Venarabilis oldu. O, 1143 yılında İspanya'yı ziyaret ettiği zaman papaz Raimund'un tercüme planlarını gördü ve ona bu konuda

¹² Crowley, Roger, 1453 Son Büyük Kuşatma, (Çeviri: Cihat Taşcıoğlu), Ankara, 2006, s. 20–21.

¹³ Watt, W. Montgomery, Der Einfluss des Islâm auf das europäische Mittelalter, (Übersetzung von Holger Fliessbach), Berlin, 1988, 51.

¹⁴ Gleis, Reinhold, Petrus Venarabilis, Schriften Zum Islâm Altenberge, 1985, XV.

yardımcı oldu. Bu okulda Pamplono başpapazı olan İngiliz asıllı Keton'lu Robert ile Dalmatia (Dalmaçya)lı Hermann beraberce Arapça astronomi ve meteoroloji eserlerini Latince'ye tercüme ediyorlardı.¹⁵

Cluny manastırının başpapazı olan Petrus Venerabilis, Kastilya imparatoru Alfonso VII. tarafından yapılan destekle¹⁶ İslam ilahiyatına ait bazı kitapları ve Kur'an-ı Kerim'i tercüme etmeleri için büyük miktarda para karşılığında bu iki mütercimi görevlendirdi.¹⁷ İslam'a karşı fikri bir mücadele başlatmak isteyen Petrus'un bunu yapabilmesi için Kur'an-ı Kerim ve İslami kaynakları tanıması gerekiyordu. Bundan dolayı yüklü bir ödeme yapmaktan çekinmedi.¹⁸ Kur'an'ın tercümesi 1143 yılının temmuz ayında bitirildi.¹⁹ Daha sonra Avrupalılar üzerinde büyük bir etki yapan, İslâm'ın yanlış değerlendirilmesine, Kur'an'ın çarpıtılmasına yol açan bir tercüme olmuştur. Kur'an'ın düzeni Robert tarafından değiştirilmiş, yüz on dört sure yüz yirmi üç sureye çıkarılmıştır. Batıda yapılan bu ilk çeviriden sonra başka çeviriler yapılmış olmakla birlikte, Kur'an araştırmalarının başlaması görev amaçlı bu çeviri ile başlamıştır ve devam etmiştir.

¹⁵ Gleis, XIII

¹⁶ Cardini, Franco, Avrupa ve İslam, (Çeviri: Gürol Koca), İstanbul, 2004,102.

¹⁷ Pfannmüller, Gustav, Handbuch der İslâm-Literatur, Berlin Leipzig, 1923; 41, 213; Megerlin, David Friedrich, türkischeBibel, oderdes Koran, Frankfurt am Main, 1772, 11; Southern, Richard W. , DasİslâmbilddesMittelalters, Stuttgart, 1981, 30; Watt, 63.

¹⁸ Gleis, XIII, XVIII.

¹⁹ Gleis, XVI; Paret-Rudi, Der Koran, Darmstadt,1974,12; Gätje, Helmut, Der Koran (ÜbersetzungvonRudiParet), Darmstadt, 1974, 34; Watt, 74; Pfannmüller, 213; Venerabilis, Petrus, Schriften zum İslâm, (ÜbersetzungvonReinholdGleis), Altenberge, 1985,55; Paret, Rudi, Arabistik undİslâmkunde an deutschenUniversitäten (DeutscheOrientalistenseitTheodorNöldeke), Wiesbaden, 1966, 2- 7; Schweigger, Salomon, AlcoranusMahomaticus, Nürnberg, 1616, VI; Gätje, 34.;Hagemann, Ludwig ChristentumContra İslam, Darmstadt, 1999, 29-33.

1143 yılında yapılan tercüme dört yüz yıl sonra 1543 yılında Martin Luther'in²⁰ teşvikiyle Basel'de Theodor Bibliander tarafından matbaada basılıp piyasaya sunulmuştur.²¹ İlk Latince Kur'an tercümesi, bundan sonra yapılan İtalyanca, Almanca ve Flamanca Kur'an tercümelerinin kaynağı olmuştur. Böylece Avrupa insanının kafasında İlk İslam imajının yerleşmesinde ve şekillenmesinde en büyük rolü bu tercüme oynamıştır. Nikolaus Von Kues'in güvendiği birinci kaynak bu çeviridir.

c. Nikolaus Von Kues'in Hayatı ve Görevi

Kur'an'a karşı tenkit edebiyatında önemli bir yere sahip olan Nikolaus, zengin bir tüccarın oğlu olarak 1401 yılında Almanya'nın Kues an der Mosel şehrinde dünyaya gelmiş, laik bir ailenin çocuğu olduğu halde kilisenin üst makamlarına kadar yükselebilmiştir. İlköğrenimine Hollanda'nın Deventer şehrinde başladı. Heidelberg Üniversitesinde güzel sanatlar okuduktan sonra, İtalya'nın meşhur Padua Üniversitesi'nde hukuk okuyup 1423 yılında hukuk doktoru olarak mezun oldu. İtalyan hümanistlerle tanışıp, onlarla samimi arkadaşlıklar kurdu. Gelecekte Nikolaus üzerinde etkili olacak olan bu arkadaşlarıyla felsefe, matematik ve astronomi alanlarında müzakerelerde bulundu. 1425 yılında Köln'e gelen Nikolaus, buradaki üniversitede ilahiyat okudu. Ünlü Dom Kilisesinin kütüphanesinde ve diğer Alman, Fransız arşivlerinde gizli kalmış hukuk metinleri üzerinde çalıştı ve onları yayınladı. Bu yayınlar sayesinde meşhur oldu. Burada İslam'a karşı büyük bir misyonerlik hareketini başlatan RaimundLullus'u (ö.1316) tanınması İslam ve Kur'an karşıtlığının temeli oldu. Lullus'un düşünceleri ve çalışmaları ona büyük heyecan verdi. Kendisine hukuk profesörlüğü teklif edilmesine rağmen o bunu reddetti. Bir sene sonra 1432 yılında toplanan Katolik gelenekte büyük bir yere sahip olan Basel Konsil'inde resmi üye oldu ve inanç sorunları komisyonu üyeliğine seçildi. Buradaki çalışmalarında Kilise politikasıyla ilgilenmek zorunda kaldı. Doğu Roma'ya, Bizans'a ve Yu-

²⁰ Pfanmüller, 147.

²¹ Weil, Gustav, Historisch-kritische Einleitung in den Koran, Bielfeld, 1844 XVIII; Gätje, 34; Megerlin, 11; Pfanmüller, 213.

nan Kilisesine elçi olarak gittiğinde tarih 1437 yılını gösteriyordu. Bu yolculuk esnasında Doğu Roma kilise çevreleriyle tanıştı. Yunan ve Doğu Roma problemlerini yakından tanımış oldu. Zamanın kilise politikasında çok önemli işler üslendi. İslam karşıtlığı için iş birliği yapacağı arkadaşlarıyla buluşup tanıştığı Konsil tartışmalarında aktif rol aldı. 1448 yılında papalık nezdinde kardinallik rütbesine yükseltildi. Ayrıca papa Nikolaus V. onu Brixen piskoposu olarak tayin etti. Almanya'nın tüm bölgelerini dolaşarak kilise ve manastırları denetledi; onları yeni bir düzene soktu, reforma etti. Fakat bu çalışmalarla başı derde girdi. Yeni yapılanmalar, eyaleti idare eden dükler tarafından kabul edilmedi. Bir defasında Brixen dükü onu ordusuyla kuşatarak reformlarına engel oldu. O da Roma'ya dönmek zorunda kaldı. Nikolaus bundan sonra artık reform çalışmalarına ara verdi ve papanın sarayında yaşadı. Sadece Brixen metropoliti olmakla yetindi. Bununla birlikte yine de aktif hayatını yaşamaya devam ederek pek çok arkadaşı ve bilim adamı ile olan ilgisini devam ettirdi. Türk ordusunun Venedik donanmasına açtığı savaşta, donanmayı desteklemek için papa Pius II'nin (1458-1464) açtığı haçlı seferine katıldı.²² Bu savaş esnasında 63 yaşında 11 Ağustos 1464 yılında öldü. Kalbi cesedinden alınarak doğduğu şehir olan Kues'e getirilip gömüldü. Hayatta iken kendi memleketinde vakıf kurup orada bir hastane ve bir de kütüphane kurulmasını sağladı. Nikolus Von Kues büyük bir kilise politikacısı, piskopos ve reformcuydu. On beşinci yüzyıl kilise tarihini yazdı. Onun çalışmaları gittikçe etkisini gösterdi yeni anlayışların ve gelişmelerin kapsamını açtı. Düşüncelerinin 19. yy.da fark edilmesinden sonra üzerinde geniş araştırma ve yorumlar yapıldı. Hakkında büyük bir edebiyat oluştu.²³

²² Bizim kaynaklarımızın bildirdiğine göre papa II. Pius Batı Hristiyan devletlerinin de desteğiyle İstanbul'un Fethinden sonra Osmanlılar aleyhine bir Haçlı Seferi planlamaktaydı. Osmanlı Devleti ise Arnavutluk kralı İskender Bey ile başı dertte idi. Hristiyan Batı Papalık ve Venedik Devleti onu Osmanlılara karşı her fırsatta desteklemekteydi. Fatih, aslen Arnavut olan Balan Paşayı İskender Bey üzerine gönderdi. Balaban Paşa İskender Bey'e 9 Ağustos 1464 yılında ağır bir zayıat verdi. (Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Büyük Osmanlı Tarihi, 7. Baskı, 2 /68.)

²³ Schaber, Johannes, Biographisch- BiblioioraphischeKirchenlexikon, Herzberg 1993, 6/889-909.

d. İstanbul'un Fethinin Kur'an Araştırmalarına Etkisi

İstanbul'un fethi dünya tarihinin önemli olaylarından biri olduğu pek çok tarihçi tarafından kabul edilmektedir. Fetih Batı açısından her şeyi değiştiren bir olay olarak algılanmıştır.²⁴ Dinler arası ilişkiler bakımından da fethin derin bir anlam taşıdığı ortadadır. Fetih; dini, askeri, ekonomik ve psikolojik yönlerden Batı'yı etkilediği gibi, Constantinopolis gibi Roma'nın da fetih projesi içine alındığı haberleri Hristiyan dünyasının uykularını kaçırmıştır. Papa Pius II. tarafından 1459 yılında Mantua Konsil'inde yapılan ateşli konuşma, Batı'nın ruh haletini anlamak bakımından önem arz etmektedir. Papa konuşmasında, Hristiyanlığın, Hristiyan dini değerlerinin, din adamlarının ayaklar altında çiğnendiğini, tahrip edildiğini, hakarete uğradığını bildirdikten sonra konuşmasına devam etmektedir: “ Mehmet, zafer ya da top yekûn yenilgi olmadan asla silahını bırakmayacaktır. Kazanacağı her zafer, Batı'nın tüm prensliklerini eline geçirene, Mesih'in İncilini yok edene ve sahte peygamberinin yzasını tüm dünyaya dayatana dek bir sonrakine atlama taşı olacaktır.”²⁵ Hristiyanlık değerlerinin korunma mekânı olan Constantinopolis fethi Hristiyanlığın mağlubiyetinin sembolü anlamını taşıyordu. Bundan dolayı İslam'a karşı çare aranması gerekiyordu. Haçlı seferleri döneminde olduğu gibi yine çok sert, şiddetli bir yayın ve eleştiri hücumu başladı. Fetih haberini alır almaz Nikolaus kalemi eline almış ve JohannesvonSegovia'ya bir mektup yazarak karşı tedbirlerin ne olabileceğini sormuştu. Tam bir yıl sonra 24 Aralık 1454 günü Nikolaus'a gelen cevapta yazılanlar şunlardı: “Muhammed'in mezhebini mağlup etmek için savaştan çok barışçı yollar denenmelidir.” Bu tavsiyeye karşılık Nikolaus da mukabil cevabında şunları yazmıştır: “Ben de sizinle aynı görüşte olduğumu bildiririm.”²⁶

İstanbul'un fethinden sonra yazılan reddiyeci eserleri on beşinci yüz yılla sınırlandırmak kaydıyla belirlemek istiyoruz:

²⁴ Crowley,308.

²⁵ Roger Crowley, 310-311.

²⁶ Hagemann, Ludwig, Der Koran in Verstãndnisund Kritik BeiNikolaus Von Kues, Frankfurt am Main, 1976, 11-12.

1-Ryckel'li Dionysius Carthusianus²⁷un yazdığı “*Contra Alchoranum = Wider den Alkoran = Kur'ân'a Tenkitler*”²⁸; Fetih yılında yazılan ilk kitap olma özelliğini taşıyan bu reddiyenin amacı, Müslümanların Hristiyanlaştırılmasından başka yapılacak bir şeyin olmadığını anlatmaktır. Kitabın kaynağı yine Toledo Külliyyat ile sözlü gelenekten alınan bilgilerdir. 1533 yılında basılan eserde işlenen temel, konu Kur'an'ın reddi, teslisin ve Hristiyanlığın gerçek olduğunun anlatılmasıdır.²⁹

2-Dominikan Kardinal Torquemada'lı Johann'ın 1460 yılında yazdığı “*Yalancı Peygamber Muhammed'in Temel Sapkınlıklarına ve Türklere veya Müslümanlara Tenkit*” kitabı 1481 Basel'de birinci baskısından sonra pek çok kez basılmıştır.³⁰

3-Nikolus Von Kues'in yazdığı kitap fetihten sonra yazılan, devrin şartlarını, düşüncelerini yansıtmaya bakımından önemlidir. Adı geçen eserin yazılmasında ciddi pay ise Johannes Von Segovia'ya aittir.

4-Alfons de Spina (ö.1491), Yahudilikten Hristiyanlığa dönmüş, Fransiskan tarikatına mensup bir papaz olarak Yunanistan'da görevi yapmış, İslam ve Yahudiliğe karşı beş bölümden oluşan bir kitap yazmıştır.³¹

5-Johannes Andreas, Güney İspanya'da 1487 yıllarında Müslümanların Hristiyanlaştırılmasında görev alan bu zat, önce bir Kur'an çevirisi yapmış sonra “Muhammed Mezhebine Reddiye” adıyla bir kitap yazmıştır. Bu kitap daha sonra İtalyanca, Latince ve 1598 yılında da Almancaya çevrilmiş, 18 yy kadara büyük itibar görmüştür. İçerik olarak İslam'ın tüm değerlerini ve inanç esaslarını tenkite yönelik bir çalışmadır.³²

²⁷ Dionsius, skolastik ve mistik bir Katolik din adamıdır. Almanya'nın Belgisch- Limburg'ta 1402 yılında doğdu ve 1471 yılında Römond'da öldü. Köln'de ilahiyat okudu, 1451-1452 yıllarında Nikolaus Von Kues ile bir seyahate katıldı. Ondan çok etkilendi. Kendine has bir tarikat anlayışı vardı.

²⁸ Cardini, 197; Pfanmüller,144.

²⁹ Hagemann, Ludwig, Der Koran in Verständnissund Kritik Bei Nikolaus von Kues, 51-52.

³⁰ Pfanmüller, 144.

³¹ Pfanmüller, 144.

³² Pfanmüller, 145.

6-Hieronymus Savonarola, (ö. 1498) yazdığı “*Haçın Zaferi*” adlı kitapta Hristiyanlığı övdükten sonra Kur’an’a karşı alaycı, Hz. Peygamberi aşağılayıcı söylemler kullanmıştır.³³

7-Marsilius Ficinus (ö.1499), Floransa’da Platon Akademi’sinin de kuruculuğunu ve başkanlığını da yapmış, “Hristiyanlık Dininden” adlı 1474 yılında 12 ciltten oluşan bir kitap yazmıştır. Adı geçen kitapta Kur’an’a ve Müslümanlara yönelik tenkitlerini sıralamıştır. Hz. İsa’nın mucizevi bir şekilde doğumunu ve ona verilen mucizeleri kabul eden Müslümanların Hristiyanlığı kabul etmemelerini tenkit etmiştir.³⁴

Devrin tenkit teorisini geliştirip yönlendiren Johannes Von Segovia³⁵ (ö.1464), Salamanca Üniversitesi profesörlerindedir. Zamanın papasına rağmen kardinal seçilip Basel Konsil’i üyeliğine kadar yükselebilmiş; Konsil çalışmalarına önemli katkılar yapmıştır. İspanya’nın eski ve önemli bir üniversite şehri olan Salamanca’dan gelen Johannes von Segovia Müslümanları yakından tanınması karşı mücadeleyi başlatma ve yönlendirmede onun için avantaj olmuştur. İslam’a karşı kin ve intikam hisleriyle dolu olduğunu tahmin etmek zor değildir. Ancak kapıda bekleyen ölümcül tehlikeyi bertaraf edebilmek için çareler arıyordu. Daha sonraki hayatı bir Papa muhalifi olarak inzivaya çekilip İslam tehlikesine karşı neler yapılabileceği konusunda kafa yormak olmuştur. Avrupa’nın önünde önemli bir tehlike olarak algılanan İslam’a karşı manevî bir mücadele gereğine inanan Johann, 1458 yılından itibaren beş yıl inzivadan ayrılmadan İslami gelişmelere karşı köklü çözümler aradı. Sonunda Kur’an’ı tercüme ederek bu konuda önemli bir katkı sağlayacağını düşündü. Ancak Kur’an tercümesi daha önce yapılmıştı. Petrus Venerabilis’in çevirisi onun için yabancı değildi. Fakat o bu tercümeye tenkitler yöneltmekteydi. Öncelikle ilk Latince tercüme İslami terminolojinin yerine Hristiyan terimlerini yerleştirmiş,

³³ Pfanmüller, 145.

³⁴ Pfanmüller, 145.

³⁵ Muhammed Hamidullah, Jean de Segovie ait 15. yy. Arapça, Latince ve İspanyolca yazma bir Kur’an’dan söz açsa da (Kur’an-ı Kerim Tarihi, -Çeviri: Salih Tuğ-, İstanbul, 1993,183), bu eserin sahibi konusunda, Johannes von Segovia’nın yaptığı Kur’an çevirisi hakkında henüz yeterli bilgiye sahip değiliz.

ayet ve surelerin düzenini değiştirerek Kur'an'ın üslubunu bozmuştu. Bozuk bir metin üzerinden sağlam karşı bir mücadele yapılamazdı. Ayrıca tali konulardan ziyade temel meselelerde İslam'a karşı konulmalıydı. O da Kur'an'ın anlaşılır, kurallı bir çevirisiyle ancak yapılabilirdi. Bu nedenle tam ve doğru bir Kur'an çevirisine ihtiyaç vardı. Diğer taraftan İslam savaşçı bir din, Hristiyanlık ise barışçı bir dindi. Her din kendi karakteriyle başarılı olabilirdi. Bu bakımdan Hristiyanlık adına barışla yapılacak mücadelenin temeli ikna edici gerekçelere dayanmalıydı. Bu gerekçelerin kullanılabileceği yegâne imkân da iki din arasındaki geniş katılımlı bir konferanstı.³⁶ Arkadaşı Nikolaus Von Kues planlarını uygulayabilecek karaktere sahip biriydi. Toledo külliyyatını takdim ederek İslam düşmanlığı konusunda onu besleyip hareketlendirebilirdi.³⁷

e. Sichtung des Korans/ Kur'an Tenkidi

İstanbul'un fethinden sonraki derin travmanın etkisini yaşayan Hristiyan dünyası, karşı atak için neler yapılabileceğini düşünüyordu. Johannes Von Segovia düşmanı alt etmenin zihin alt yapısını oluştururken, kendisine umut bağladığı, düşüncelerini paylaştığı, Nikolaus Von Kues³⁸ adında bir arkadaşı vardı.

³⁶ Southern, Richard W. , Das Islâmbild des Mittelalters, (Übersetzung von Sylvia Höfer), Stuttgart, 1981, 59-62.

³⁷ Hagemann, Ludwig Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues, 10.

³⁸ Felsefe ve bilim tarihinde meşhur olan Nikolaus von Kues, ortaçağın sonunda Rönesans'ın gelişmesine tabiat hakkındaki radikal görüşleriyle katkı sağlamıştır. (Macit Gökberk, Felsefenin Evrimi, İstanbul, 1979 Nikolaus'un ortaçağın önemli mistiklerinden biri olduğu da bilinmektedir. (Rudolf Steiner, Onbir Avrupa Mistiği, -Çeviri Selma Övünç-, İstanbul, 2002, 89.) Cardini, 168.

Latince yazılan kitap, Ludwig Hagemann ve Reinhold Gleib tarafından Latince ve Almanca olarak 1989 yılında Hamburg'ta yayınlanmıştır. İkinci baskısı üç ayrı kitap olarak 1990-1993 yıllarında Almanya'da tekrar yayınlanmıştır.

Nasturlük, Nestorius'un Hz. İsa anlayışından doğan bir Hristiyanlık mezhebidir. İstanbul'da patrik olan Nestorius, İsa'da iki şahsiyetin, yani, ilahî ve insanî şahsiyetlerin yanyana birbirine karışmaksızın varlığını sürdürdüğü görüşüne dayalı Diyofizit akideyi savunuların oluşturduğu bir mezheptir. Zamanla Urfa bu mezhebin merkezi haline gelmiş, VI. yüzyıldan sonra Asya, Orta Asya, Güney Asya, Orta Doğu ve Arabistan'da yayılmaya başlayan bu mezhep daha sonra farklı kollara da ayrılmıştır. Bu mezhebin mensupları hala Suriye'de ve değişik Ortadoğu ülkelerinde yaşamaktadırlar. (Gündüz, Şinasi, Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara, 1998, 279; Meydan Laroussa Büyük Lügat ve Ansiklopedi, 14 /463.) Southern, 63-64.

Pfanmüller, 68., 46.) Nikolaus'un ortaçağın önemli mistiklerinden biri olduğu da bilinmektedir. (Rudolf Steiner, Onbir Avrupa Mistiği, -Çeviri Selma Övünç-, İstanbul, 2002, 89.)

Felsefî yönden platonist, mizaç itibarıyla pasif ve mutedil, peşine düştüğü işi yılmadan takip eden biri olan Nikolaus, tarih boyunca oluşan İslam Hristiyan tartışmalarının geride bıraktığı verileri kendi özellikleriyle uyuştur bir şekilde düzenli olarak toplamıştı. Fetihden kısa süre önce İstanbul'da Papalık elçiliği görevinde bulunması onun için büyük bir avantaj olmuştu.³⁹ Ama o aynı zamanda etkili bir metin eleştirmeniydi. Tarihi metinleri akademik bir titizlikle ele aldıktan sonra dünyanın önemli dinleri arasında bir diyalog imkânı arayışına girip bu konuyla ilgili bir kitap yazdı. Johannes Von Segovia'nın teklif ettiği konferansın gerçekleşmesi için gayret sarf etmeğe başlamıştı. Ona göre, öncelikle İslam'ın inanç ve ibadetlerini ilk elden tanımlayıp öğrenilmesi gerekmektedir. Bunun için de Kahire, İskenderiye, Ermenistan ve Yunanistan'dan Müslümanları yakından tanıyan Hristiyan tüccarları davet ederek onların ağzından İslamî geleneği iyice öğrenerek Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında yapılacak konferansa hazırlıklı girmeyi planlıyordu. Fakat ona göre bu da yeterli değildi. Polemiğe dayalı bulabildiği tüm eserleri okuyup bitirdikten sonra meşhur eseri "*Cribratio Al-Korani / SichtungdesKorans / Kur'an Eleştirisi*" isimli eserini bu dönemin havası ve psikolojisiyle yazdı.⁴⁰ Kitapta planladığı sistematik, edebi, tarihi, filolojik araştırmalarını ayrıntılarıyla ortaya koydu. Kendine göre Kur'an'da üç temel halka olduğunu, tüm fikirlerin bunların etrafında oluştuğunu iddia etti. Bunlar, Nasturî⁴¹ Hristiyanlık, Muhammed'in Yahudi danışmanları tarafından sokulmuş olan Hristiyan karşıtlığı, diğeri de Muhammed'in vefatından sonra, Yahudi redaktörler tarafından Kur'an'ın redaksiyonu esnasında yerleş-

³⁹ Cardini, 168.

⁴⁰ Latince yazılan kitap, Ludwig Hagemann ve ReinholdGlei tarafından Latince ve Almanca olarak 1989 yılında Hamburg'ta yayınlanmıştır. İkinci baskısı üç ayrı kitap olarak 1990-1993 yıllarında Almanya'da tekrar yayınlanmıştır.

⁴¹ Nasturîlik, Nestorius'un Hz. İsa anlayışından doğan bir Hristiyanlık mezhebidir. İstanbul'da patrik olan Nestoryus, İsa'da iki şahsiyetin, yani, ilahî ve insanî şahsiyetlerin yanyana birbirine karışmaksızın varlığını sürdürdüğü görüşüne dayalı Diyofizit akideyi savunuların oluşturduğu bir mezheptir. Zamanla Urfa bu mezhebin merkezi haline gelmiş, VI. yüzyıldan sonra Asya, Orta Asya, Güney Asya, Orta Doğu ve Arabistan'da yayılmaya başlayan bu mezhep daha sonra farklı kollara da ayrılmıştır. Bu mezhebin mensupları hala Suriye'de ve değişik Ortadoğu ülkelerinde yaşamaktadırlar. (Gündüz, Şinasi, Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara, 1998, 279; Meydan Laroussa Büyük Lügat ve Ansiklopedi, 14 /463.)

tirilmiş olan fesat ve kötülüklerdir.⁴² Bu düşüncelerin tamamı hayal ürünü olmanın yanında Ortaçağ Avrupa'sında nasıl bir Yahudi düşmanlığı olduğunu da göstermesi bakımından önemlidir. Kur'an'ın yazımında ve teksirinde hiçbir zaman Yahudilerin görev almadığı herkes tarafından bilinmektedir.

Nikolaus Von Kues, 1460–1461 tarihleri arasında yazdığı kitaplarıyla İslam'a karşı teolojik bir tartışma başlatmıştır. Kardinal Nikolaus'un İstanbul'un fethiyle de doğrudan ilişkisi olan fikirleri, Teslis, İsa'nın kurtarıcılığı gibi yazdığı pek çok konu üç kitapta bulunmaktadır. Sadece bunlarla yetinmeyen Nikolaus, pek çok konuyu Kur'an'dan alarak Hristiyanlıktaki eş değerleriyle karşılaştırmıştır. İleri yaşına rağmen kardinal, bitmez tükenmez gayretini sürdürmesinin amacı Kur'an'daki Hristiyanlarla olan paralelliklerden yola çıkarak Müslümanları kendi inancına yaklaştırıp⁴³ onları Hristiyan yapmaktı. Bu önemli eserin temel özelliklerini şöyle özetleyebiliriz:

İslam Hristiyan dinlerinin tarih boyunca sürdürdükleri tartışma geleneğini, kardinalin kendi değerlendirmelerindeki orijinal özelliği ve metotlarını bu eserlerde bulmak mümkündür. Eserin adını “*Cribratio Al-Korani*” olarak koyan kardinal Nikolaus bununla belli bir amacı hedeflediği anlaşılmaktadır ki, o, adeta Kur'an'ı elekten geçirip İncil'in içeriğiyle karşılaştırıp, sapla samanı birbirinden ayırmaktı. Bu amaçla bütün gayretini Kur'an üzerine vermiş, Yahudi, sapık Hristiyan kaynaklarından Kur'an'a girmiş olan mütecanis olmayan fikirleri ayırarak onu kendi İncil bilgisiyle alt etmek istemişti. O bundan önce, kitabına hazırlık amacıyla 1454 yılında mesai arkadaşı Johannes Von Segovia'ya yazdığı mektupta fikirlerini şöyle anlatmıştı:

*“Biz Müslümanlarca temel kaynak kabul edilen her kitabı ele alıp ciddi bir incelemeden geçirmeliyiz. Bu sayede işimize yarayacak pek çok materyal elde edebilişimizi umuyorum.”*⁴⁴Onun Kur'an'ı yorumlama sebebinin temelinde bu düşünce yatmaktadır. Kur'an araştırmaları bu şartlar altında başlamış ve kaleme

⁴² Southern, 63-64.

⁴³ Pfanmüller, 68.

⁴⁴ Hagemann, Ludwig, *ChristentumContra İslam*, Darmstadt, 1999, 69.

alınmıştır. Hristiyan inancını savunma amacını güden bu eser üç temel özellik arz etmektedir.

- 1-Kur'an Tefsiri: Titiz bir Kur'an tefsiri yapmak istemiş; anlayamadığı ya da kendi inancı gereği ahlaki bakımından beğenmediği ve uygun görmediği Kur'an ayetlerini hoşgörülü bir şekilde yorumlamaya gayret etmiştir.
- 2-Müslümanlara Hristiyanlık inancını sevdirmek istemiş; bu amacı doğrultusunda Müslümanların anlayacağı biçimde yorumlara gitmiştir.
- 3-İncil gerçeğinin Kur'an'da bulunabileceği kanaatinden hareketle İslam Dinini Hristiyanlıktan ayrılmış sapık bir mezhep gibi görmüş. Papa Pius II'ye yazdığı bir yazıda,⁴⁵ Müslümanlığın kaynağının Nasturilik olduğunu iddia etmiştir. Bizans ve Latin kaynaklarında ilk devirlerden beri İslâm'a karşı bu söylem hep bu doğrultuda olmuştur. Bu iddianın kaynağı, "Rahib Bahîra" meselesine kadar inmektedir. Nüzul devrinde de mevcut olan bu söylentiye Kur'an'da⁴⁶ işaret edilmiştir. Nikolaus'un, bu geleneksel söylemi, elinde bulunan kaynaklardan iktibas ettiği bilinmektedir. Onun Hristiyanlıkla Müslümanlık arasında bağlantı görmesi bir amaca dayanmaktadır. Nasturilik, onun için iki din arasındaki kültürel ilgiyi kurup, delillerini yorumlamak için bir araç olarak kabul edildiği tahminden uzak değildir.

Nasturiliğin Orta Doğu'da Sasanîlerin egemenliği ve himayesi altında olması pek çok bölgede tanınmasına vesile olmuştu. Güney Arabistan'ın İran egemenliğine girmesiyle bölgedeki Hristiyanlar Batı kiliseleriyle olan ilgilerini koparıp kendilerini izole etmişlerdi. Bundan dolayı Nasturilik kendini bu çevrede kabul ettirmişti. Elbette Hz. Muhammed'in (as) kendi bölgesine yakın olarak yaşayan Nasturi Hristiyanlığı ile temas kurmadığı düşünülemez. Bu anlamda uygun olarak bazıları Kur'an'da Nasturi fikirleri özel bir şekilde de olsa keşfettiklerini söylemektedirler. Sosyolojik açıdan bakıldığında bunda garip-

⁴⁵ Nikolaus von Kues, Sichtung des Korans, (L. Hageman - R. Gleis) Hamburg, 1989, 2.

⁴⁶ Nahl Suresi, 16/103: "Biz onların, 'Ona bir insan öğretiyor!' dediklerini biliyoruz. Hak'tan saparak kendisine yöneltilen adamın dili a'cemi (yabancı, açık değil), bu ise apaçık Arapça bir dildir."

senecek bir durum yoktur. Çünkü toplumlar arasında kültürel geçişlerin olma imkânı hiçbir zaman göz ardı edilemez. Ayrıca Kur'an açısından da bunda bir engel bulunmamaktadır.⁴⁷

Hristiyan inancının açıklanamayan konuları her ne kadar Kur'an araştırmaları kitabında ön planda olsa da Kur'an'a ve Muhammed'e (as) karşı olan polemik pasajlarını inkar etmek mümkün değildir. Seçtiği kaynaklardan anlaşıldığı üzere Nikolaus, ortaçağın İslam karşıtlığı geleneğinden hiçbir şekilde vazgeçmemiştir.⁴⁸

Kitabı yazarken Batı dünyasında mevcut olan kaynakların tamamına başvurduğu görülmektedir. Yazar, kaynakları hakkındaki bilgiyi ve gösterdiği gayreti eserinin önsözünde anlatmakta; bu eserini yazabilmek için İstanbul'a ve Roma'ya seyahatler yaptığını söylemekte, buralardaki bazı eserleri çok zor şartlarda elde ettiğini ifade etmektedir.⁴⁹

Ancak ortaçağda, olumsuz bir geleneksel söylemin meydana gelmesine yol açan, İslam önyargısının kaynağı Petrus Venerabilis'in yaptırdığı "Corpus Tolentanum" ismi verilen Toledo Külliyyatı'dır. Bundan dolayı Kardinal de bu külliyyatı baş kaynak olarak kullandığını ifade etmektedir. Önemli bir Ortaçağ tarih uzmanı olan Southern'in ifadesine göre, bu gün bu çalışma modern bir okuyucuyu ikna etmeye yeterli değildir.⁵⁰ Tarihi süreç içerisinde toplumları ikna edip harekete geçirdiğini düşündüğümüz zaman külliyyatı göz ardı etmek mümkün değildir. Bizim için de önemli olan külliyyatın uzun yıllar Batı tarafından tartışmasız kaynak kabul edilmesinde yatmaktadır.

e.a Kur'an Tenkidinin Başlıkları

Üç kitaptan meydana gelen Sichtungdes Korans/Kur'an Tenkidi'nin birinci kitabında yirmi başlık bulunmaktadır. Bu başlıkları çevirerek veriyoruz:

⁴⁷ Al-i İmran, 3/3-4.

⁴⁸ Nicolaus Von Kues, Sichtungdes Korans, (L. Hagemann - R. Gleis) Hamburg, 1989, 7.

⁴⁹ Nicolaus Von Kues, Sichtungdes Korans, 4-13; Cardini, 169.

⁵⁰ Southern, 31.

“Kur’an’ın yazarı gerçek Tanrı değildir, Kur’an meddahının yargısına göre, onun içeriği nedir; mükemmellik yargısına göre onun içeriği nedir; Kutsal Kitabı eleştirdiği yerlerde Kur’an, inanca hizmet etmemektedir. İncil Kur’an’a tercih edilmektedir; İncil Kur’an’daki gerçeğin ışığıdır. İ’caz Kur’an’ın Tanrı sözü olduğunu göstermez; İsa’ya tabi olanlar herkese tercih edilmelidir; Kur’an, İsa’yı Tanrı’nın oğlu olarak belirlediği halde Hristiyanları inançsız olarak tenkit etmektedir. İsa neden Tanrı değil de Tanrı’nın oğlu olarak isimlendirilmiştir? Kur’an açısından İsa’nın kabulü ve Tanrılığının gösterilmesi; İsa’nın Tanrı’nın Sözü ve oğlu olduğunu kolayca ispatı; Kur’an’ın tenkitlerinin çürütülmesi; İsa mehdi olarak Tanrı’nın gerçek oğludur; İsa Tanrı’nın kelimesi ve yüce bir peygamberi olarak Tanrı’nın oğludur. Kur’an ayetleri İsa’nın Tanrının oğlu olduğunu ispatlamaktadır; eğer Kur’an’da İsa Ruh’u’l-Kudüs ve Tanrı’nın Ruhü olarak isimlendiriliyorsa, Kur’an nasıl anlaşılmalıdır? Eğer Kur’an İsa’yı iyi, hatta en iyi insan ve tüm milletlerin en şerefli⁵¹ olarak belirliyorsa, Kur’an nasıl anlaşılmalıdır?” Kitap “Hristiyan teolojisine geçiş” başlığı ile son bulmaktadır. İkinci ve üçüncü kitabın konularını daha sonra ele alacağımızdan birinci kitabın başlıklarıyla yetinmek istiyoruz. Nikolaus’u daha iyi anlayabilmek için Hz. İsa’nın yaratılması konusu üzerinde durmak gerekmektedir:

e.b İsa’nın Allah’tan Bir Kelime Olması Meselesi

İnsanın yaratılışına Kur’an açısından baktığımızda dört türlü yaratılış şekli görmekteyiz: Bunlar, Hz. Âdem (as), Hz. Havva, Hz. İsa (as) ve diğer insanların yaratılışlarıdır. Kur’an, Âdem’in yaratılmasıyla İsa’nın yaratılması arasında çok yakın bir benzerlik kurmaktadır.⁵² Diğer önemli bir nokta ise, Hz. İsa ile Hz. Meryem’i Allah’ın ayeti olarak takdim etmesidir.⁵³ Bu, Kur’an’da Hz. İsa’ya (as) farklı anlam yüklediğini açıkça göstermektedir. Hristiyanların İslam’a karşı geliştirdikleri tenkitlerde bu farklı anlam önemli bir rol oynadığı görül-

⁵¹ Al-i İmran, 3/45.

⁵² Al-i İmran, 3/59.

⁵³ Mü’minûn, 23/50.

mektedir.⁵⁴ Erken dönemde İslam'a karşı polemik başlatan Yahya Dimeşki ile başlayan "İsa'nın Allah'tan bir kelime olduğu" tartışması⁵⁵ üzerinden Kur'an'ın Hristiyanlıktan uyarlanmış bir kitap olduğu iddiasıyla birlikte, Kur'an'ın İsa'nın tanrılığını kabul ettiği söylemi ortaya atılmıştır. Dimeşki'den sonra gelen tüm Doğu Hristiyan tartışmacılarda görüldüğü gibi, Batı Kur'an çevirileri ve münekitleri tarafından da aynı tezler sürekli gündemde tutulmuştur.⁵⁶ Bu iddia geleneği Nikolaus Von Kues'te de görülmektedir. O konuya şöyle yaklaşmaktadır: "Kur'an İsa'nın Tanrılığını Kabul Etmektedir" başlığının altında meleklerin Meryem'e gelerek İsa'yı ve İsa'nın mucizelerini haber verdikleri ayetleri iktibas ettikten sonra;⁵⁷ Nisa Suresinin ilgili ayeti üzerinde durmaktadır: "Meryem'in oğlu İsa Tanrının elçisi ve ondan bir ruhtur ve Meryem'e semadan (Himmel) gönderilmiş kelimedir."⁵⁸ Nikolaus ayeti bağlamından kopararak ele almaktadır. Fakat o, sadece bununla da yetinmeyip ayeti yanlış çevirmektedir. Ayetin doğru çevirisi şöyledir: "...İsa, Allah'ın elçisi, Meryem'e atılmış olduğu kelimesi ve ondan bir ruhtur." Nikolaus ise gökten gönderilmiş bir kelime olarak çevirmektedir. Onun bu çeviriyi ilk Latince tercümeden aktardığını göz önüne almamız gerekmektedir. İlk Latince çevirinin sebep olduğu ön yargılara burada işaret etmek gerekir. Diğer önemli bir nokta da, ayet Hristiyanların Tanrı inançlarını tenkit ettiği halde yazar bunları göz ardı ederek sadece ayetin işine gelen yerlerini almakta ve yorumlarına devam etmektedir: "Bu konu şöyle anlaşılabilir, İsa Mesih demek, İsa ve semadan Meryem'e gönderilmiş olan kelime demektir. Bundan dolayı, yani gökten gönderilmiş Tanrı'nın kelimesi olduğundan, Tanrı gibi

⁵⁴ Geniş bilgi için bakınız: Hüseyin Yaşar, Die Schwangerschaft Mariens und die Geburt Jesu aus der Sicht Islamischer Theologie, Journal für Religionskultur, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Nr. 53 (2002)

⁵⁵ Hüseyin Yaşar, Hristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri, İstanbul, 2010, 71.

⁵⁶ Hagemann, Ludwig, Der Koran in Verständnis und Kritik Bei Nikolaus Von Kues, 123-125.

⁵⁷ Âl-i İmran, 3/42-50.

⁵⁸ Nisa, 4/171: "Ey Kitap ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur. Allah'a ve peygamberlerine inanın, "üçtür" demeyin, vazgeçin, bu hayrınızdır. Allah ancak bir tek Tanrı'dır, çocuğu olmaktan münezzehtir, göklerde olanlar da yerde olanlar da O'nundur. Vekil olarak Allah yeter."

aynı tabiattan (dieNatur) olduğundan Tanrı onu göndermiştir. Tanrı'nın kelimesi demek, İsa ilahî kelimedir, Tanrı'dan farklı bir yapıya sahiptir, demek değildir. Yani Tanrı ve kelimesi iki ayrı tanrı değildir, tam tersine mutlak ve aynı tanrıdır. Böylece açıkça anlaşılmaktadır ki, Tanrı ve gönderilmiş olan, yani onun kelimesi, gönderilmiş olarak aynı tanrısal tabiattandır. Çünkü Tanrının kendisi gönderilmiş olmadığı gibi, ikinci bir tanrı da gönderilmez. Gönderilen peygamber de olmaz, başka bir tanrı da olamaz.”⁵⁹ Bu yorumlar Nikolaus'un kendi görüşleridir. Bu yorumların hemen peşinden gelen başlık şudur:

“İsa'nın Tanrı'nın sözü ve oğlu olduğunu kolayca ispatı” başlığı altında Kur'an ayetlerinde geçen “*Künfeyekûn*”⁶⁰ ifadelerinin her şeyi yaratan kelime olduğunu, dolayısıyla bunların İsa'ya işaret ettiğini beyan etmektedir. Tanrı'nın yaratılmamış olduğunu kabul etmekle birlikte, İsa'yı da onun yaratıcı kelimesi olarak yorumlayıp, yaratıcı kelimeye “*oğul*” denmesinin anlamını Hristiyan kaynaklarına göre tekellüflü yollarla anlatmaya çalışmaktadır.⁶¹

Allah'ın gönderdiği kelime bakire Meryem'de insan görünümünü alan “*Kelime*” Kadir-i Mutlak olan, doğal bir özellik taşımayan Tanrı'dan başka bir kelime değildi.⁶² Yine Kur'an İsa'ya hikmet verildiğini⁶³ haber veriyorsa bu hüküm doğrudur. Özellikle de Kur'an bizzat İsa'nın adını vermekte, ilahî bir güçle dünyaya geldiğini bildirmektedir. Tanrının elçisi olan İsa'nın, insanların Tanrıdan beklediklerini yapabileceği, çünkü onun Tanrı'daki tüm gücü taşıdığı anlamı çıkmaktadır. İncil'de de bu açık olarak bildirilmektedir.⁶⁴ İsa'nın gösterdiği tüm mucizeler ona aynı güç tarafından verilmiştir. Bu kudret onu gönderen Tanrı'dandır. Kur'an onun gönderilişini ve mucizelerini açıkça beyan etmektedir.⁶⁵

⁵⁹ Nicolaus von Kues, SichtungdesKorans, 73.

⁶⁰ Bakara, 2/117; Enam, 6/73; Yasin, 36/82.

⁶¹ Nicolaus Von Kues, Sichtungdes Korans, 83.

⁶² İncil, Yuhanna, 1/14: “Ve Kelam beden olup inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu.”

⁶³ Maide,5/110;Zuhruf, 43/63.

⁶⁴ İncil, Matta, 11/27: “Her şey Babam tarafından bana verildi.”

⁶⁵ Al-i İmran, 3/49.

Bu cümlelerden anlaşılıyor ki, İsa bizzat kendisi Tanrı'nın oğludur. Kur'an'ın bu ayetlerinin gönderilmiş amacını düşündüğümüzde inancımızı bulabiliriz. Tanrı'nın varlığından hiç kimse şüphe etmediği gibi, İsa'nın da onun tabiatında olduğunda ve onun oğlu olduğu konusunda da şüphe etmez. İsa, Tanrı'nın bütün güç ve kudretiyle insanlığın kurtarıcısı olarak gönderilmiştir. Bundan dolayı Kur'an'da İsa şöyle demişti: "Allah'tan korkun ve bana tabi olun. Çünkü Allah sizin ve benim rabbimdir"⁶⁶ Kralın doğan çocuğu onun hem mirasına hem de devletin her şeyine sahiptir. İsa da aynen bunun gibidir. Bundan hiçbir farkı yoktur.⁶⁷

Nikolaus'un bu tekellüflü anlatımlara girmesinin temel sebepleri olarak şunlar söylenebilir: O, Müslümanlarla yaptığı tartışmalarda hedefte tuttuğu temel amacın onlara, Hz. İsa'daki ulûhiyet ve insaniyetin birlikliğinden hareketle teslisi kabul edilebilir bir inanç olarak sunmaktır. Onun kanaatine göre bunu yapabilmek için başka yerlere de çare aramaya gerek yoktur. Müslümanlar için temel inanç kaynağı olan Kur'an'a yönelmeli ve buradan yola çıkarak Hz. İsa'yı ve teslisi Müslümanlara kabul ettirilmelidir.⁶⁸

Sonuç

Tebliğ çerçevesinde sunmaya çalıştığımız bu önemli konunun sonucu olarak söylenebilecekler yine sınırlı olacaktır. İstanbul gibi Hristiyanlığın dünyaya din olarak sunulduğu bir mekânın anlamı sınırlı cümlelerle anlatılamaz. Diğer taraftan dünya nüfusunun belli zamanlarda bölgeler ve kıtalar arası geçişleri tarihi bir olgudur. Bu tarihi olaylar sosyolojik ve psikolojik olarak anlamlar yüklenerek değerlendirilir. Yani İstanbul'un fethi tek başına sade bir fetih olarak yorumlanamayacağı gibi, İstanbul'un istirdadı gayretleri de tek başına anlaşılabilir ve yorumlanamaz. Bunlara derin anlamlar yüklendiği görülmektedir. Bu derin anlamlar dünyevî amaçları aşan, insana sürekli isteklendirme kazandıran köklü, anlaşılabilir gerekçelere dayandırılması lüzumu vardı. Bundan dolayı hedef

⁶⁶ Âl-i İmran,3/50-51.

⁶⁷ Nikolaus Von Kues, Sichtung des Korans, 85.

⁶⁸ Hagemann, Ludwig, ChristentumContra İslam, 80-81.

olarak Kur'an ve İslam dini kabul edilmiş. Batı muhatap kitesini kendi inanç değeri içinde algılayıp, kendi içinde eriterek aynileştirmek istediği söylenebilir. Top yekûn Batı Hristiyanlığının ve Nikolaus'un kendine, değerlerine olan güveni açıkça görülmektedir. Karşı koymanın, mücadelenin tabiatında bu vardır. Yoksa mücadele yapılamaz. İstanbul gibi önemli bir merkezin el değiştirmesi ilgililere gerekli mesajı verdiği ve onların da bunu gerektiğince anladığı fark edilmektedir. Bu çerçevede dinler ve dinlerin kaynak metinleri yeterince görev üstlendikleri ortadır. Verilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki, insanların kavgasından ziyade din kitaplarının kavgaları söz konusudur. Günümüzde de durum farklı değildir.

KAYNAKÇA

- Cardini, Franco, *Avrupa ve İslam*, (Çeviri: Gürol Koca), İstanbul, 2004.
- Crowley, Roger, *1453 Son Büyük Kuşatma*, (Çeviri: Cihat Taşçıoğlu), Ankara, 2006.
- Gätje, Helmut, *Der Koran (Übersetzung von Rudi Paret)*, Darmstadt, 1974.
- Glei, Reinhold, *Petrus Venarabilis, Schriften Zum İslâm Altenberge*, 1985.
- Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, İstanbul, 1979.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, 1998.
- Hagemann, Ludwig, *Christentum Contra İslam*, Darmstadt, 1999.
- Hagemann, Ludwig, *Der Koran in Verständnis und Kritik Bei Nikolaus von Kues*, Frankfurt am Main, 1976.
- Hodgson, M.G.S., *İslam'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç Ve Tarih)* (çeviri: heyet) İstanbul, 1993.
- Megerlin, David Friedrich, *Türkische Bibel, oder des Korans*, Frankfurt am Main, 1772.
- Meydan Laroussa Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, İstanbul, 1991.
- Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, (Çeviri: Salih Tuğ), İstanbul, 1993.
- Nikolaus von Kues, *Sichtung des Korans*, (Übersetzung von L. Hagemann - R. Glei) Hamburg, 1989.
- Orstrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, (Çeviri: Fikret Işıltan), Ankara, 1981.
- Paret, Rudi, *Arabistik und İslâmkunde an deutschen Universitäten (Deutsche Orientalistenseit Theodor Nöldeke)*, Wiesbaden, 1966.
- Paret, Rudi, *Der Koran*, Darmstadt, 1974.
- Pfannmüller, Gustav, *Handbuch der İslâm-Literatur*, Berlin Leipzig, 1923.
- Todd, Richard, *A. Konstantinus ve Hıristiyan İmparatorluğu, Kilise Tarihi*, (Çeviri: Sibel Sel-Levent Kınran), İstanbul, 2004.
- Schaber, Johannes, *Biographisch- Bibliographische Kirchenlexikon*, Herzberg 1993.
- Schweigger, Salomon, *Alcoranus Mahomaticus*, Nürnberg, 1616.

- Southern, Richard W., *Das İslâm bildes Mittelalters*, (Übersetzung von Sylvia Höfer), Stuttgart, 1981.
- Steiner, Rudolf, *On bir Avrupa Mistiği*, (Çeviri: Selma Övünç), İstanbul, 2002.
- Tokalak, İsmail, *Bizans – Osmanlı Sentezi*, İstanbul, 2006.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 7. Baskı.
- Venerabilis, Petrus, *Schriften zum İslâm*, (Übersetzung von Reinhold Gleib), Altenberge, 1985.
- Watt, W. Montgomery, *Der Einfluss des İslâm auf das europäische Mittelalter*, (Übersetzung von Holger Fliessbach), Berlin, 1988.
- Weil, Gustav, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielfeld, 1844.
- Yamauchi, Edwin, *Romalıların Dini, Kilise Tarihi*, (Çeviri: Sibel Sel-Levent Kınran), İstanbul, 2004.
- Yaşar, Hüseyin, *Die Schwangerschaft Mariens Und die Geburt Jesu aus der Sicht İslamischer Theologie*, *Journal für Religionskultur*, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Nr. 53 (2002)
- Yaşar, Hüseyin, *Hristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, İstanbul, 2010.



[*Din Psikolojisi*]

**DİASPORİK YAŞAMIN PSİKO-ANATOMİSİ – III:
MÜSLÜMAN-TÜRK GÖÇMENLERİN DİNSEL YAŞAMLARI
ÜZERİNE NİTEL BİR ÇALIŞMA**



Mustafa KOÇ*

ÖZET

Yedi ayrı makale dizisinden oluşan araştırmanın bu üçüncü makalesinde, örneklem grubunda yer alan Müslüman-Türk göçmenlerin “dinsel yaşamları” üzerine elde edilen nitel bulgulara yer verilmiştir. Araştırma konusuna ilişkin yapılan nitel analizler sonucunda; “(i) dinsel inançlarıyla ilgili olarak (a) Müslüman-Türk göçmenlerin hepsinin Allah inancının yanı sıra (b) ölüm ötesi yaşam inancına da sahip oldukları; (c) fatalist (yazgıcı) bir kader inancından daha çok bireysel sorumluluğu ön plana çıkartan bir kader inancı geliştirdikleri; (ii) dinsel pratikleriyle ilgili olarak ise (a) göçmen katılımcıların hepsinin dua ettiği; (b) hiç namaz kılmayan göçmenlerin namaz kılanlardan daha fazla olduğu; (c) göçmenlerin oruç, zekat, sadaka, kurban, hac ve umre gibi dinsel pratiklere ilişkin birbirinden farklı tutum ve davranışlar gösterdikleri; kısaca, bireyselleşme, çoğullaşma ve kültürleşme gibi faktörlerin de etkisiyle çok-kültürlü diasporik yaşamın, psiko-sosyo-antropo-teolojik içerikli kendine özgü bir ‘Müslüman diaspora dindarlığı’ formu ürettiği” gibi bulgular elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Göçmen, Diasporik yaşam, Azınlık grup, Dinsel yaşam, Dinsel pratikler

* 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]

ABSTRACT

Psycho-anatomy of the diasporic life-III:

A Qualitative study on Turkish-Muslim immigrants' religious lives

This third article of the research, composed of seven individual articles, provides the obtained qualitative findings on Turkish-Muslim immigrants' "religious lives." As a result of the qualitative analysis of the research topic, some of the findings are as follows: "(i) in relation to their religious beliefs (a) all of these Muslim-Turkish immigrants have the belief in Allah (b) as well as they also have a belief in after-life; (c) they have developed the belief in destiny, featuring the individual responsibility rather than the faith of a fatalistic destiny; (ii) in relation to their religious practices (a) all of the immigrant participants have prayed; (b) immigrants who do not perform salat at all are more than the performing ones; (c) immigrants exhibit different attitudes and behaviours from each other about religious practices such as fasting, zekat, sadaqah, sacrifice, pilgrimage and umrah; in brief, multicultural diasporic life has produced a unique 'Muslim diaspora religiosity' which have psycho-socio-anthropo-theological content with the influence of factors such as individualization, pluralization and acculturation as well."

Keywords: Immigrant, Diasporic life, Minority group, Religious life, Religious practices

Giriş

Dinsel yaşamı etkileyen bir değişken olarak göç, bazı durumlarda göçmen bireyin dindarlık formunu olumlu yönde etkilerken bazı durumlarda da olumsuz olarak etkileyebilmektedir. Dolayısıyla göçler, din ve dindarlık üzerinde olumsuz olduğu kadar olumlu etkilere de yol açabilmektedir. Örneğin; dış-göç, bazen bir din için daha rahat gelişebileceği bir sosyal ortama geçiş olanağı sunarak 'din kurucu' bir işleve sahip olabilirken; bazen de dinsel kimliğin çözülerek yeniden biçimlenme sürecinin katalizörü olabilmektedir. Bunun yanı sıra bazen yeni ekonomik ve teknolojik fırsatlara açılan bir kapıya dönüşen dış-göç deneyimi, bazen de dinsel özgürlükler alanını genişleten bir olanak sunabilmekte-

dir. Görüldüğü gibi dış-göçün bu olası etkilerinin tümü, sonuç olarak göçmen dindarlar için olumlu ve/veya olumsuz sonuçlar ortaya çıkarmakta ve dinselikle de bu değişim dalgalarından pozitif ve/veya negatif yönde etkilenebilmektedir.

Yukarıda da vurgulandığı gibi bazen dinselikle bir artışa bazen de bir düşüşe neden olabilen dış-göçün hangi şartlarda dinselikle artırdığı ve hangi durumlarda zayıflattığı üzerinde durulması gerekmektedir. Burada ilk akla gelen durum, yeni bir topluma girildiğinde referans kaybına bir yanıt olarak ortaya çıkan dinin, dış-göç deneyimi yaşayan dindar göçmenin toplumsal bağını yeniden kurmasına yardımcı olduğudur. Zira psiko-sosyo-antropolojik dış faktörlere bağlı olarak oluşan ve gelişen gelenek, teolojik olarak en sağlam dayanaklarını dinde ve özellikle de onun kültürel veya dinsel içerikli kurumsal yapılanmasında bulmaktadır. Dolayısıyla İslam dininin Avrupa'daki Müslüman-Türk diasporasının şekillenmesinde temel işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Örneğin; 1970'li yılların başlarında Fransa'ya yerleşmiş Tunuslular, Cezayirli ve Faslılar ile Almanya'ya yerleşmiş Müslüman-Türk azınlık topluluklar, tam olarak camiye benzemeyen dükkândan yapılmış mescit tarzındaki ibadet salonlarını yönetmek üzere kendi ülkelerinden imamlar / din görevlileri getirmişlerdir. Çünkü etnik ve dinsel belleğin sonraki kuşaklara aktarılması konusunda onlara yardımcı olan bu dinsel aktörler, okul saatleri dışında genellikle de hafta sonları göçmen çocuklar için Kur'an kursları düzenlemişlerdir.

Göçmen bireyin belleği ile kimliğinin kavşağında yer alan ve sadece geçmişini geleceğe bağlamakla kalmayıp, göçmen kuşakları da birbirine bağlayan din, beraberinde zorunlu olarak göçmenlerin ortak belleklerindeki özgün dinsel yapıdan kopmamak için belirgin bir çabayı da ortaya çıkarmıştır. Dış-göç sürecinde göçmen için din, kimliğini yeniden sahiplenmenin bir diğer ifadesi olmuştur. Özelde İslam dini ise Müslüman göçmenin kendine değer yüklemenin bir taşıyıcısı olarak ortaya çıkmıştır. İnanç sistemine bağlı olarak üretilen geleneğin devam ettirilmesi ve yapılan dinsel pratiklerin öğretilmesi, dış-göç sürecinde Müslümanların yaşadıkları 'toplumsal gözden düşme' duygusunu karşılayabilecek bir değerler bütünü ve bir yaşam biçiminin teolojik dayanakları olmuştur.

Özelde Müslüman-Türk kimliğinde dinin önemi dış-göçle birlikte artmıştır. Dolayısıyla Avrupa'ya dış-göç deneyimi yaşayan Müslüman-Türk aileleri, çocuklarının din eğitimi sağlamak amacıyla Türkiye'den gelmiş bir imamı istemek için harekete geçiren temel güdü de budur. O halde dış-göçü Müslüman-Türk göçmen bireyin dinsel yaşamı için olumlu bir katalizör haline getiren psiko-sosyal nedenlerin başında kuşkusuz ki dinin 'cemaat oluşturucu' etkisi gelmektedir. Zira her etnik topluluk, dış-göç sürecinde bir tür dağılma tehlikesine ya da algısına sahiptir. Böyle bir yaşamsal tablo içinde sözü edilen bu azınlık grubunu bir arada tutacak en güçlü tutkalın din olduğu görülmektedir (Korkmaz, 2017: 355-358). Dolayısıyla Avrupa'da yaşayan Müslüman-Türk diasporası için İslam dinini yaşantılama olgusu, adı geçen bu azınlık grup için aynı zamanda bir tür 'sosyal çimento' fonksiyonu üstlenmiştir.

İslam dininin Avrupa'daki Müslüman-Türklerin diasporik yaşamlarındaki 'sosyal çimento' etkisinin doğal ve istendik bir sonucu olarak Avrupalı Türkler tarafından kurulan camiler, Türkiye'dekilerden farklı bir psiko-sosyo-pedago-teolojik fonksiyona sahip olmuştur. Yani dar anlamda sadece cami içi din hizmetleriyle sınırlı kalmayıp azınlık topluluğun farklılaşmış ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik kurumsal bir yapıya dönüşmüştür. Bu sebeple Türklerin yoğun olarak yaşadığı yerlerde açılan camiler ve çevresinde örgütlenen sivil organizasyonlar, din hizmeti yanında sosyal, kültürel ve eğitsel alanlarda da çalışmalar yapmışlardır. Dolayısıyla, dinsel kimliğin yanı sıra etnik kimliğin de korunmasında yaşamsal fonksiyona sahip olan bu dinsel kurumlar, dinsel ve kültürel değerlerin göçmen Türklere aktarıldığı ve aynı zamanda onların kendi anlam dünyalarını güncelledikleri 'manevi şemsiye' metaforuna sahip yaşam merkezleri olmuşlardır.

Konuya Birleşik Krallık özelinde bakıldığında, İngiltere'de Türkçe konuşan topluluğun yaklaşık % 98'i Müslüman bir dinsel kimliğe sahiptir. Bu oranın büyük çoğunluğunu Sünniler oluşturmaktadır. Bunun yanında Alevi inancına sahip dikkate değer oranda Türkçe konuşan topluluk da vardır. Ayrıca, Alevilerin kendi inançları doğrultusunda dinsel pratiklerini yerine getirdikleri

'cem-evleri' de bulunmaktadır (inanç azınlık grubu olarak Alevi diasporası hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hızlı, 2009: 463-465). 1960 ve 1970'li yıllarda İngiltere'de yaşayan Türk azınlık topluluğunun dinsel yaşamı, bazı bireysel çabalar dışında çok fazla organize bir yapı sergileyememiştir. O yıllarda, ilk kuşak göçmenlerin dinsel yaşantısı Cuma namazlarını cemaatle kılmak gibi bazı temel dinsel pratikleri yerine getirmekle sınırlı kalmıştır. Ancak bu ilk kuşak göçmenlerin Türkiye'ye geri dönme olasılıkları büyük ölçüde ortadan kalkınca ikinci ve üçüncü kuşak göçmenlere yönelik yeni bir takım yapılanmalar içine girilmesi zorunlu olmuştur. Bu bağlamda, Avrupa'nın diğer ülkelerindeki gibi İngiltere'de de özellikle etnik, dinsel ve kültürel değerlerin sonraki göçmen kuşaklara aktarılacağı ve göçmenlerin kendi anlam dünyalarını oluşturabilecekleri bir takım kurumsal yapılanma çalışmaları başlamıştır. Sosyal, siyasal ve ekonomik temelli bu yapılanmalar arasında, temelde dinsel fonksiyonu olan cami ve etrafında oluşan dinsel ve kültürel yapılanmalar önemli yer tutmaktadır.

Birleşik Krallık'ta, 1970'li yılların sonundan itibaren oluşmaya başlayan mescit ve cami gibi ilk dinsel kurumlarda, zamanla niceliksel bir sayı artışı gözlenmiştir. İngiltere'deki azınlık Türk toplulukların dinsel alanda organize olmaya yönelik ilk teşebbüsleri, küçük evler satın alarak bu yerleri ibadet mekânlarına dönüştürmeleri olmuştur. Dolayısıyla açılan bu dinsel yapılarda, din hizmetlerinin yanı sıra azınlık göçmen topluluğun beklentilerine yönelik bir takım sosyo-kültürel ve eğitsel çalışmalar da yürütülmeye başlanmıştır. Cami/mescit tipi bu kurumlarda, dinsel aktivitelerin yanında eğitsel, kültürel ve sosyal aktivitelerin de yürütülmesi, Türk azınlık topluluğunun bir taraftan dinsel ve etnik kimliğinin korunmasına, diğer taraftan da İngiltere'ye entegrasyonuna önemli katkılar sağlamıştır.

Birleşik Krallık'taki göçmen Türk topluluğu tarafından oluşturulan dinsel organizasyonların Türkiye'nin ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin ideolojik ve politik yapısına göre de farklılaştığı görülmektedir. Dolayısıyla bu ülkedeki göçmen Türk topluluğunun, tek tip bir kültüre ve dinsel açıdan tek tip inanç yapısına sahip olmaması, birbirinden farklı dinsel organizasyonların yapılanmasını

da etkili olmuştur. İngiltere’de göçmen Türklere yönelik dinsel temelli hizmet sunan vakıf ve derneklerin önemli bir bölümü, Türkiye’deki mevcut dinsel grup ve hareketlerin lokal söylemlerinin ve parçalanmışlıklarının bu ülkedeki bir izdüşümü görünümündedir. İngiltere’deki dinsel yapılanmaların söylem içeriği ve ideolojik kurguları, Avrupa’daki özellikle de Almanya’daki yapılanmaya benzer biçimde gelişmiştir. Yani İngiltere’de yaşayan Müslüman-Türk göçmenler de, Almanya’dakiler gibi büyük ölçüde Türkiye’de belirlenen gündemi takip etmekte olup geçmiş yaşantıları gibi gelecek tasarımları da söz konusu bu ideallere göre şekillenmektedir (Çoştur & Turan, 2009: 36-40).

Öte yandan dış-göçün dindarlığı harekete geçirici etkisini modernizm paradigması üzerinden çözümlenmek de mümkündür. Modernizme mutlak bir karşı çıkış içinde olan göçmenler, kendi etnik geleneklerini yeniden üretme yoluna gidebilir ve yaşantıladıkları dinin kendilerine yetmediğini fark ettiklerinde ise bu yetersizliğin kendilerinden kaynaklandığını düşünebilirler. Yabancı bir çevrede zor durumda kalan etnik kültürün korunmasına dikkati çeken din, diasporik yaşamda oluşturduğu ‘din kardeşliği’ temasıyla söz konusu kültürün korunmasına yönelik bir dayanışma merkezi haline gelebilmektedir. Böylece din, modern endüstri toplumlarının anomi denizinde ‘aidiyet, gelenek ve değerler sistemine bağlı bir kültür adacığı’ oluşturma gücüne sahiptir (Taştan, 1993: 28-29). Dış-göç deneyiminde, modern hayat tarzının parçalayıcı etkisiyle karşı karşıya kalan bazı göçmen toplulukların, sözü edilen bu dağılımı dinin birleştirici gücüne sarılarak atlarmaya çalıştıkları gözlenmektedir.

Yukarıdaki analizlerde dış-göç sürecinin, bazı göçmen topluluklar için etnik ve dinsel kimliğin yeniden keşfine yardımcı olabileceği görülmektedir. Öte yandan, dış-göç sürecindeki iç ve dış çoğulculuğun dinin gerilemesine yol açmayıp dinsel aidiyetleri güçlendiren ve yeniden canlandıran kurumsal ve teolojik değişimleri artırdığını gösteren örnekler de bulunmaktadır (Korkmaz, 2017: 360).

Diasporik yaşamın psiko-anatomisi bağlamında entegrasyon olgusunun karmaşık bir süreç olduğu ve tek merkezi yörüngesinin olmadığı bilinmektedir. Verili bir sosyal çevre içinde entegrasyon süreçleri incelediğinde, bağlama dayalı

ve özgün öneme sahip çok sayıda farklı değişken olduğu görülmektedir. Dinin bireyler ve gruplar arasındaki pozisyonunda farklılıklar olsa da grup oluşturma da, aile hayatında ve birey- toplum ilişkilerinde, özellikle de değerlerin ve geleneklerin oluşumunda ve sürdürülmesinde etkisinin olduğu açıktır. Bununla birlikte din, göçmen bireyin entegrasyon süreçlerinin tüm boyutlarında köklü bir rol oynayabilmektedir (Martikainen, 2010: 274).

Diasporik yaşamın olgusal olarak kendisi, yıpratıcı bir içeriğe sahiptir. İngiltere'nin başkenti Londra'da yaşayan bir Türk göçmene ait olan "bu mekânlar acılı hayat hikâyeleriyle doludur" sözü, Türklerin Londra'daki yaşam şartlarına uyum sürecinde yaşadıkları sıkıntıları özetlemektedir. Göçmen Türk ailelerin yaşadıkları ekonomik ve kültürel sorunlar, kendilerinin ve çocuklarının dinsel ve etnik kimliklerini korumak için gösterdikleri çabalar ve zaman zaman yaşadıkları çaresizlikler bilinmektedir. Zira İngiltere'de yaşayan göçmen Müslüman-Türkler, bir yandan içerisinde yaşadıkları topluma uyum sürecinde çıkan problemleri çözmeye çalışırken diğer taraftan etnik, dinsel ve kültürel değerlerini nasıl koruyacakları ve yeni nesillere nasıl aktaracaklarına ilişkin sorunlarla başa çıkmaya çalışmaktadırlar. Diasporik yaşamda özellikle dinsel ve kültürel değerlerin yeni kuşaklara aktarılması önemli bir problemdir. Anne-babanın içerisinde yaşadıkları topluma ayak uyduramamaları ve daha çok Türkiye'ye ve Türkiye'de yaşananlara bağımlı bir yaşam tasarımı, çocuklarıyla olan uyumlarını da olumsuz etkilemekte ve bu durum kuşaklararası çatışmayı ve kopuşu beslemektedir. Din psikoloğu Ayten (2012) tarafından yapılan bir araştırma kapsamındaki röportajda İngiltere'de yaşayan iki göçmen Türk katılımcı, durumlarını şöyle betimlemişlerdir:

"Bizler her fırsatta Türk kanallarını açıyor ve kendimizi Türkiye'deymiş gibi hissetmeye çalışıyoruz. Burada olup bitenlerden çok Türkiye'deki olaylarla ilgileniyoruz. İntibak için gayret sarf etmiyoruz. Bu da çocuklarımızı anlamamızı engelliyor. Onlarla bizim düşündüklerimiz çok farklı." (Mobilyacı, E/45 yaş).

"Buraya geldiğimizde Londra'da kalmayı hiç düşünmüyordum. Buraya gelen pek çok kişi gibi bir araba parası biriktirip Türkiye'ye geri dönmeyi plan-

lıyordum. Bu yüzden dil öğrenmek ve buraya uyum sağlamak gibi bir gayem olmadı, hep daha çok para nasıl kazanabilirim diye düşündüm. Türkiye'ye geri dönemeyeceğimi anladığımda yaşım geçmişti. Dil öğrenemedim. Çocuklarıma dinimizi ve kültürümüzü öğrettim inşallah uygularlar..." (Market Sahibi, E/65 yaş). (Ayten, 2012: 104-105).

Makalenin bu teorik çerçevesinde daha önce de vurgulandığı gibi dış-göçü ortaya çıkaran ve sürdüren tüm sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel faktörler yığını arasında önemli bir değişken de dinsel faktördür. Dolayısıyla buradan hareketle dış-göçü yaşayan, deneyimleyen, aktaran ve anlatan özne olarak göçmen bireyin benliği ve kimliğini değişime uğratan bir diğer faktör de onun dinsel yaşamı ve deneyimleridir. Bunun yanı sıra dış-göçün, göçmen bireyin benliğinden ve kimliğinden bir yaşantıya, bir deneyime, bir aktarıma ve bir anlatıya dönüşmesi sürecinde dinsel yaşamının, ait olduğu azınlık toplulukların tüm nesneleştirme çabalarına karşın özne olma durumuna önemli katkılar sağladığı söylenebilir (krş. Gezici-Yalçın, 2017).

Diasporik yaşamda dindarlık-kimlik ilişkisini James Marcia'nın (1966) geliştirmiş olduğu "kimlik statüsü" kuramı bağlamında ele alan din psikoloğu Ayten (2012) tarafından yapılan ampirik bir çalışmada, göçmen Türk gençlerin kimlik statüleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkinin nasıllığı ile kimlik statülerinin cinsiyet ve yaş gibi demografik değişkenlere göre ne tür bir farklılık gösterdiği konusu incelenmiştir. Araştırmanın örneklemi, İngiltere'nin başkenti Londra'da yaşayan göçmen kız (n=67) ve erkekten (n=64) oluşan Türk gençlerini (n=131) kapsamaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak 'Kimlik Statüleri Ölçeği' ve 'Dindarlık Ölçeği' kullanılmıştır. Elde edilen bulgulara göre dindarlığın, göçmen Türk gençlerin yaşadıkları "kimlik karmaşa" sını azalttığı saptanmıştır. Araştırmada ayrıca, "bağımlı kimlik", "kimlik karmaşası" ve "kimlik arayışı" gibi kimlik statülerinde, göçmen kadınların ortalamalarının göçmen erkeklere göre daha yüksek olduğu ve yine söz konusu kimlik statülerinde göçmen ergenlerin, ilk yetişkinlere göre daha yüksek ortalamalar aldığı tespit edilmiştir.

Yukarıda sonuçları verilen ampirik araştırma bağlamında sonuç olarak, İngiltere'ye göç eden Türkler için din, göçmen kimliklerinin tanımlamasında ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü ötekiyle karşılaşan Türk göçmenler, kendi göçmen kimliklerini tanımlarken bu tanımlamayı daha çok din olgusu üzerinden yapmaktadırlar. Zira bir yerden (anavatan) diğer bir yere (ikinci vatan) göç etme çoğu zaman bir tür kendine özgü dine dönüş tecrübesidir. Çünkü göçmenler sıklıkla yeni ulaştıkları ülkedeki yabancılaşma ve çözülmeye karşı dine yönelerek yapıcı / pozitif bir karşı tepki geliştirirler. Dolayısıyla diasporik yaşamda göçmenler için din, kendilerini ve grup bağlılıklarını tanımlama süreçlerinde kendi ülkelerindekinden daha fazla pozitif bir öneme sahiptir. Bu durum, özellikle çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bir ülkede yaşayıp geldiği ülkede azınlık konumuna düşmüş göçmen bireyler için geçerlidir. Örneğin; Londra'da yaşayan Müslüman Türk göçmenler, buna örnek verilebilir. Ayten (2012) tarafından gerek yüz yüze yapılan görüşmeler ve gerekse anketlerle elde edilen bulgular sonrasında da, dinin kimlik oluşumunda ve kimlik krizlerinin aşılmasında olumlu katkısının olduğu anlaşılmıştır (Ayten, 2012: 101-119; Smith, 1978: 1175; Peek, 2005: 219).

Öte yandan konuyla ilgili Akıncı (2014) tarafından Fransa'daki Türk göçmenlerin etnik ve dinsel kimlik algıları üzerine yapılan başka bir çalışmada ise Fransa'da yaşayan birinci ve ikinci kuşak Türk göçmenlerin etnik ve dinsel kimlik algıları, kültürel uyum kuramının iki boyutlu etnik kimlik modeli çerçevesinde incelenmiştir. Diaspora literatürüne bakıldığında, Fransa'da yaşayan göçmenlerin Fransız toplumuna uyumu ve kimlik sorunu, genel olarak sosyolojik ve dinsel açıdan önemli çalışmalara konu olmasına rağmen 'kimlik ve din' ilişkisi şimdiye kadar ele alınmamıştır. Bu amaçla, birinci kuşaktan (n=86) ve ikinci kuşaktan (n=180) göçmen Türk (n=266) örneklem üzerinde ampirik bir araştırma yapılmıştır. Bu çalışmadan elde edilen ve Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan göçmen Türkler üzerine daha önce yapılan çalışmalarla karşılaştırılan bulgular, Fransa'da yaşayan Türklerin etnik ve dinsel algılarının öz-kültüre dayandığını, köken grup kimliğiyle özdeşleşmenin göçmen kuşaklar için önem taşıdığını kanıtlamaktadır. Ayrıca yapılan faktör analizleri sonucunda, ikinci

kuşak Türk göçmenler arasında dinsel kimlik algısının güçlü olduğu, birinci göçmen kuşak arasında ise sembolik tanımlamalar ile dinsel uygulamalar arasında farklılıklar olduğu saptanmıştır (Akıncı, 2014: 29-58).

Göçmen Türklerdeki dinsel aidiyet duygusu, dinsel ve etnik kimlik kaybı korkusu açısından direnç olarak görülmektedir. Türk kültürüne özendiren davranışlar yeni kuşaklara aktarıldığı için dinsel kimlik, diasporik yaşam süren göçmen Türklerde ulusal kimliklerini korumayı sağlamaktadır. Irtis-Dabbagh (2003) tarafından Fransa'daki ikinci kuşak göçmen Türk gençleri üzerine yapılan çalışmada, göçmen gençlerin % 96.5'nin dininin İslam olduğu belirtilmiştir. Ancak dinsel uygulamalara gelindiğinde, kızların % 55.6'sı ve erkeklerin % 52.2'si sadece ara sıra dinsel yükümlülüklerini yerine getirdiklerini açıklamış, her iki cinsiyet de yaklaşık % 23'lük bir oranla bunu düzenli olarak uyguladıklarını ifade etmişlerdir. Bu da dinsel kimliğin simgeler üzerinden devam ettirildiğini ve pratik düzeyinde dinsel uygulamanın göçmen gençler arasında yaygın olmadığını göstermektedir. Yine aynı çalışmada göçmen Türklerin % 53'ünün küçük yaşlarda Kur'an kurslarına katıldığı, % 40'ünün ise bu türden bir kursa hiç gitmediği saptanmıştır. Bunun yanı sıra göçmen gençlerin dinsel yasaklara uyma oranının % 74.8, Ramazan ayında oruç tutma oranının ise % 75.7 olduğu bulunmuştur.

Konuyla ilgili Tribalat (1995) tarafından birinci kuşak göçmen Türkler hakkındaki yapılan başka bir çalışmada, kadın göçmenlerin % 42'sinin, erkek göçmenlerin % 31'inin düzenli olarak İslami kuralları uyguladıkları tespit edilmiştir. Aynı çalışmada, göçmen kadınların % 66'sı ve göçmen erkeklerin % 63'ü yaşamlarının bir döneminde dinsel eğitim aldıklarını bildirmişlerdir. Diğer Avrupa ülkeleriyle karşılaştırıldığında, bu oranlar Türkler için daha yüksektir. Yaşadıkları ülkeye geliş ve yaş faktörü, onların dinsel uygulamalarda büyük rol oynayabilir. Türkiye'den gelen göçmenlerdeki dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla göçmen Türklerdeki İslam'a bağlılık durumu, göçmen kimlik gelişiminin hem bireysel hem de toplumsal olgusudur. Fransa'da İslam'a aidiyet, göçmen bireyin hem kendisini bilmesinin hem de ken-

disini tanıtmalarının yolu olarak görünmektedir. Irtis-Dabbagh'a (2003) göre, diasporik yaşamda din, göçmenin kendini koruması ve sosyal kontrol olarak işlev görmektedir. Araştırma sonuçları, Fransa'daki göçmen Türk toplumunun içine kapanık bir tavır takındığı ve göç sürecinin sürekli kendini yenilediğini göstermektedir (Irtis-Dabbagh, 2003: 109'dan ve Tribalat, 1995: 236-243'den akt. Akıncı, 2014: 40-41).

Ayrıca yine Akıncı (2014) tarafından yapılan aynı araştırmada, Fransa'da yaşayan Müslüman Türk göçmenlerin dinsel inanç ve pratik sıklıklarına da bakılmıştır. Bu kapsamda oluşturulan araştırma hipotezleri ise “(i) birinci kuşak Türk göçmenler, ikinci kuşak gençlere göre daha dindar kimlik yapısı sergileyecektir; (ii) ikinci kuşak gençler, birinci kuşak Türk göçmenlere göre dinsel kuralları daha az uygulayacaklardır,” şeklinde geliştirilmiştir. Araştırma sorularını cevaplamak ve ortaya konulan hipotezleri test etmek için İslami kimlik algısı ve uygulaması açısından kuşaklar arasında varyans analizi yapılmıştır (bkz. Ek-4). Elde edilen ampirik verilere göre birinci ve ikinci kuşak Türk göçmenlerin dinsel yönelimleri birbirine benzer sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Türk göçmenler arasındaki dinsel kimlik derinliğine ilişkin elde edilen sonuçlara bakıldığında her iki kuşak için de dinsel kimlik algısının aynı olduğu söylenebilir. Yani her iki göçmen kuşak da kendini dindar olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle, birinci hipotez (i) geçersiz sayılırken ikinci hipotez (ii) doğrulanmıştır. Her iki grup da dinsel kimliklerini Türk kimliğinin önemli bir bileşeni olarak kabul etmişlerdir. Sembolik tanımlama açısından, birinci ve ikinci kuşak göçmenler arasındaki fark hemen hemen tüm değişkenler için küçük düzeydedir. Ancak dinsel uygulamalara gelince, birinci göçmen kuşağına göre ikinci kuşak göçmen katılımcıların dinsel kuralları daha az ön planda tuttukları ortaya çıkmıştır.

Akıncı (2014) tarafından yapılan bu ampirik çalışmanın sonuçları, diğer Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk göçmenler arasındaki kültürleşme açısından kuşaklar arası farklılıklarla ilgili araştırmaların sonuçlarıyla benzerlikler göstermektedir (ayrıca bkz. Şahin, 2010; Bağcı, 2012; Yağmur & Van de Vijver, 2012). Adı geçen bu görgül araştırma, “Fransa'da yaşayan Türklerin etnik

ve dinsel algılarının öz-kültüre dayandığını, köken veya baskın grup kimliğiyle özdeşleşmenin göçmen kuşaklar için önem taşıdığını” kanıtlamıştır. Fransa’daki ikinci kuşak göçmen katılımcıların çoğunun birinci kuşağa benzer etnik kimlik duygusuna sahip olduğu görülmüştür. Ancak ikinci kuşak Türk göçmenlerin dinsel yönelimleri, birinci kuşağa göre önemli ölçüde farklılıklar göstermektedir. Çünkü ikinci kuşak göçmenlerin, inançlı olduklarını vurgulamalarına rağmen dinsel uygulama ve pratiklerde düzenli oldukları söylenemez. Bununla birlikte çalışmanın sonuçları, dinsel inancın Fransa’daki Türk göçmenlerin kimlik algıları açısından en temel unsurlardan biri olduğunu ortaya çıkarmıştır (Akıncı, 2014: 44-51).

Ayrıca göçmenlerin dinsel ve mezhepsel aidiyetlerinin, diasporik yaşamın önemli bir boyutu olan siyasi katılım üzerinde de etkisi söz konusudur. Genelde dinsel kimlik özelde ise mezhepsel kimlik, göçmenlerin cemaat bağlantılarını ve sosyal yaşamdaki değerlerini, tutum ve davranışlarını etkileme gücüne sahiptir. Hatta bazı durumlarda dinin kendisi, göçmen tarafından siyasileştirilebilmekte veya siyasi anlayış tarzlarındaki farklılıkları, dinsel yaşantısını düzenlemede referans teşkil edebilmektedir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar, diasporik yaşamda üretilen dinsel kurumların sosyal sermayenin üretilmesinin yanı sıra etnik ve dinsel azınlıkların siyasal katılımında önemli rol oynadığını ortaya koymaktadırlar (Bilecen & Araz, 2015: 202).

Özelde diasporik mezhepsel kimlik bağlamında Bilecen & Araz (2015) tarafından yapılan görgül bir çalışmada, İngiltere’nin başkenti Londra’da genellikle “Türkçe konuşan topluluk” başlığı altında sınıflandırılan Türkiyeli göçmenlerin etnik (Türk/Kürt) ve mezhepsel (Sünni/Alevi) kimliklerinin Türkiye ve İngiltere siyasetine yönelik ilgi ve katılım düzeylerine ne ölçüde etki ettiği incelenmiştir. Bu çalışmada, Haziran–Eylül 2013 tarihleri arasında Londra’da yaşayan göçmen bir örneklem grubuna (n=213) yapılan anket çalışması sonucunda elde edilen veriler, önce faktör analizi daha sonra ise tek yönlü çok değişkenli varyans analizi testinden geçirilmiştir. Faktör analiziyle göçmen bireylerin siyasal yaşama katılımlarını gösteren ve (i) “sivil katılım”, (ii) “siyasal ilgi”, (iii) “siyasal

eylem” olmak üzere üç başlıkta sınıflandırılan anlamlı faktörler elde edilmiştir. Adı geçen bu değişkenler, daha sonra ise MANOVA analizinden yararlanılarak farklı etnik ve mezhepsel aidiyet gruplarının bu değişkenler üzerinde etkisi olup olmadığına bakılmıştır. Çalışmanın sonunda Londra’da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin etnik ve mezhepsel kökenlerinin siyasal katılım düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu saptanmıştır (Bilecen & Araz, 2015: 189-207).

Öte yandan Müslüman-Türk göçmenlerin dinsel yaşamlarını düzenlemelerinde ve devamlılığını sağlamalarında ‘cami/mescit’ tarzındaki dinsel kurum merkezli yapılanmaların oldukça önemli olduğunun altı daha önce çizilmiştir. Bu bağlamda İngiltere’deki Türk camileri ve entegrasyon sürecine sosyo-kültürel katkıları bağlamında din sosyoloğu Çoştur & Turan (2009) tarafından yapılan bir çalışmada, İngiltere Türk toplumuna yönelik dinsel ve kültürel ağırlıklı hizmetlerin genelde camii ve çevresinde yapılan sivil grup, dernek veya vakıflarca yürütülmeye çalışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu mekanlar aracılığıyla yürütülen dinsel, eğitsel ve kültürel hizmetlerin hem, dinsel ve etnik değerlerin korunarak genç kuşak göçmenlere aktarılmasına, hem de yaşanan ülkeye entegrasyon sürecinde önemli katkılar sağladığı söylenebilir.

Diasporik yaşamda cami/mescit tipi yapılanmalar, sosyal psikolojik olarak göçmenlerin diasporik yaşamlarındaki aile, ekonomi ve eğitim yönelimlerini etkilemesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda, ‘dinsel bir kurum olarak caminin/mescidin diasporik yaşamdaki toplumsal fonksiyonu nedir ve diasporadaki Türklerin buldukları ülkelere entegrasyon süreçlerinde ne gibi roller üstlenmektedir?’ şeklinde bazı sorular ortaya çıkmaktadır. Öncelikle –kısaca daha önce de vurgulandığı gibi- İngiltere’de yaşayan Türkler için camiler/mescitler, salt ibadet amaçlı dinsel pratiklerin yapıldığı mekânlar olmanın çok ötesinde farklı psiko-pedago-sosyo-antropo-teolojik işlevler üstlenmişlerdir. Bu çerçevede diasporadaki camiler ve mescitler, anavatanından taşınan etnik ve dinsel kültür ve değerlerin ikinci vatanda paylaşıldığı, eğitsel açıdan bazı kurs ve eğitim hizmetlerinin sunulduğu, karşılaşılan sorunların çözümüne çalışıldığı, ev sahibi toplumla dinsel ve kültürel ayrılıkların sembolize edildiği dinsel yapılardır. Bu

durumda bir yandan ibadet mekânı olma fonksiyonunu yerine getiren camiler ve mescitler, öte yandan ‘kitabevi, çay ocağı, bakkal, market, dil ve eğitim kursları, hanımlar ve gençler lokali, seyahat acentesi, düğün ve konferans salonu’ gibi iç içe geçmiş birbirinden farklı yapılarla göçmen Türklere butik bir sosyo-kültürel içerikli etnik ortam sunmaktadır. Kısacası, diasporik yaşamdaki dinsel ve sosyo-kültürel organizasyonların ibadet mekânı olan ‘cami’de somutlaştığını ve toplandığını söylemek mümkündür.

Din sosyoloğu Çoştu & Turan’a (2009) göre Birleşik Krallık’taki Türkçe konuşan Müslüman azınlık topluluğa ait camii ve mescitleri sosyolojik fonksiyonları açısından ikili bir tipoloji çerçevesinde ele almak mümkündür:

- (i) Sadece temel din hizmetleri sunan camiler/mescitler: Bu kategoride yer alan cami ya da mescitler, sadece dinsel aktivitelerin yerine getirildiği mekânlardır. Bilinen fonksiyonunun merkeze alındığı camii ya da mescidin bağlı olduğu dernek veya vakıf binasının bir bölümünde veya kiralanmış uygun bir mekânda ya da Türklere ait evlerde namaz ibadeti, Kur’an öğretimi ve temel dini konularda bilgilendirici eğitim çalışmaları gibi hizmetler sunulmaktadır. Dolayısıyla bu türden cami ve mescitler, büyük oranda göçmen Türklerin sadece temel dinsel pratiklerini karşıladıkları mekânlardır. Ancak bu mekânlarda, sınırlı da olsa zaman zaman sosyo-kültürel içerikli bazı etkinlikler de düzenlenebilmektedir.
- (ii) Dinsel ve sosyo-kültürel hizmet ağırlıklı camiler/mescitler: Bu kategoride yer alan camiler ve mescitler, öncelikle ‘namaz kılma, vaaz, dini sohbetler, Kur’an ve dini bilgiler öğretimi, dini nikâh’ gibi dinsel pratikler ve aktiviteleri kapsayan din hizmetlerini sunarlar. Bunun yanı sıra azınlık topluluğun beklentilerini dikkate alan ve bu doğrultuda farklı toplum kesimlerinin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik sosyal, kültürel ve eğitsel aktivitelerin de yürütüldüğü mekânlardır.

Diasporik yaşamdaki bu kategoride yer alan camilerin ve mescitlerin dinsel ve sosyo-kültürel hizmet alanları ise şu şekilde sınıflandırılabilir:

- (i) Dinsel hizmet alanları: Cami içi din hizmetleri bağlamında ‘namaz, vaaz, dini sohbet’ gibi hizmetlerin yanı sıra ‘hac ve umre organizasyonu, kurban organizasyonu, cenaze hizmetleri, namaz vakitleri takvimi hazırlanması, kutlu doğum ve bayramlaşma programları, mevlit ve hatim programları, hafta içi ve hafta sonları sürdürülen Kur’an-ı Kerim ve temel dini bilgiler dersleri ile dini konularda rehberlik ve danışmanlık gibi hizmetleri kapsamaktadır (ayrıca bkz. Hıdır, 2009: 491-498).
- (ii) Sosyo-kültürel hizmet alanları: ‘Hafta içi ve hafta sonu destek okulu; gençlere yönelik sanatsal etkinlikler (örneğin; folklor, tiyatro, saz dersleri); terör, hırsızlık, uyuşturucu ve alkol kullanımı gibi kötü alışkanlıklar karşısında Türk gençlerini bilgilendirmeye yönelik sosyal ve eğitsel içerikli programlar ve seminerler; yetişkinlere yönelik İngilizce, bilgisayar, ney kursu, iş bulma ve kariyer programları; bayanlara yönelik dikiş-nakış kursları, seramik ve takı tasarımı kursu, ev idaresi ve yemek pişirme kursu, ebru kursu gibi çeşitli bilgi ve beceri kursları; sosyal aktiviteler (örneğin; geziler, sportif faaliyetler); kültürel ve sosyal içerikli toplantılar, seminerler; göçmenlik hukuku alanlarında danışmanlık programları; kermesler; basılı yayım dağıtımı (örneğin; dergi, tanıtıcı broşür, dini içerikli kitaplar) gibi hizmetleri kapsamaktadır.

Yukarıda açıklandığı gibi çeşitli dernek ve vakıflar bünyesindeki cami ve mes-cit merkezli diasporik dinsel yapılanmalar, oldukça çeşitli sosyo-teolojik fonksiyonlara sahiptirler. Din sosyoloğu Çoştu & Turan’a (2009) göre bu yapılanmaların hizmet alanlarının bazı sosyo-teolojik değişkenler nedeniyle farklılaştığı görülmektedir. Onlara göre, bu farklılaşmaların temel nedenleri şu şekilde ifade edilebilir: İngiltere’de yaşayan Müslüman-Türk diasporası, Türkiye’deki dinsel grupların temel felsefelerine göre hizmet yürüten azınlık dinsel gruplara aidiyet duymaktadır. Bu bağlamda, Türkiye’de dinsel ağırlıklı ve Kur’an öğretimi merkezli hizmet üreten dinsel bir grup, İngiltere’deki hizmetlerini de büyük oranda bu doğrultuda sürdürmektedir. Buna karşın Türkiye’de dinsel hizmetlerin yanı sıra eğitsel ve sosyo-kültürel aktiviteler yürüten başka bir dinsel grup ise İngiltere’de de benzer etkinliklere ağırlık vermektedir.

Din sosyoloğu Çoştu & Turan'a (2009) göre İngiltere'de ağırlıklı olarak din hizmeti sunan vakıf ve derneklerin önemli bir bölümü, Türkiye kökenli dinsel grup ve cemaatlerle ilişkili olarak çalışmalarını yürütmektedirler. Bu sivil toplum örgütlerinin genel din hizmeti sundukları cami ve çevresinde oluşan kendine özgü dindarlık deneyimleri ise heterojen bir yapı oluşturmuştur. Bu durumda, bir taraftan içinde yaşanılan topluma olan entegrasyon sürecini olumsuz etkilerken, diğer taraftan da Türkiye bağlantılı bu dinsel gruplar arasında istemsiz bir takım sürtüşmelerin ve rekabetin oluşmasına neden olabilmektedir (Çoştu & Turan, 2009: 44-48).

Genel anlamda Birleşik Krallık sınırları içerisinde yaşayan diğer göçmenler gibi Türkiye ve Kıbrıs kökenli Türk göçmenler de, bu ülke kanunlarının kendilerine tanıdığı haklar çerçevesinde bir araya gelerek çeşitli kültürel, sosyal ve dinsel amaçlı birçok dernek ve vakıf kurmuşlardır. İngiltere'nin başkenti Londra'nın ülkenin merkezinde bulunması sebebiyle İngiltere'deki göçmen Türk topluluğun büyük çoğunluğunun (% 75) da, dolayısıyla bu sivil organizasyonların büyük bir kısmının da bu şehirde kurulmasını sağlamıştır. Söz konusu bu sivil organizasyonlar arasında, dinsel ve etnik kimliği korumak, kültürel değerleri ikinci ve üçüncü kuşak göçmenlere aktarmak ve entegrasyon sürecine pozitif katkı sağlamak amacıyla kurulan dinsel temelli kuruluşlar yer almaktadır. Bu doğrultuda Londra'da çalışmalar yürüten başta Türkiye Cumhuriyeti Londra Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşavirliği ile İngiltere Türk Diyanet Vakfı'na bağlı Diyanet Camii (2011) olmak üzere birçok sivil organizasyon bulunmaktadır (Çoştu, 2009: 79).

Diasporik yaşamdaki azınlık dinsel kurumların, göçmenlerin yeni çevrelerde etno-dinsel kimliklerini yeniden üretebilmek ve sürekli tehdit algısı olan yabancı bir sosyal çevrede var olma çabalarına uyum sağlayabilmek için kullandıkları en önemli psiko-sosyo-teolojik kaynaklar arasında olduğu bilinmektedir. Örneğin; Amerika'daki çeşitli etnik ve dinsel grupları içine alan bazı araştırmalar, yeni göçmen grupların ülkeye yerleşmelerinde azınlık dinsel kurumların belirleyici olmasının devam ettiğini gösteren veriler ortaya koymaktadır (Kork-

maz, 2017: 341). Dolayısıyla anavatanından farklı olarak yurtdışındaki camilerin ve mescitlerin, sadece bir ibadet mekânı olmaktan öte farklı sosyal işlevler de üstlenmiş oldukları gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Her yeni dinsel merkezli oluşumda olduğu gibi bir araya gelme mekânları olan camiler ve mescitler, doğal olarak başlangıçta dinsel hizmet yanında sosyal hizmetleri de kendi kurumsal yapısında barındırmıştır. Gelişen ve artan imkânlarla orantılı olarak sosyal hizmetleri daha sonra kendi yapısı dışına çıkarmış fakat yine merkezden yönetmeye devam etmiştir (Özbaş, 2015: 204; ayrıca bkz. Söylev, 2013: 193).

Özetle, İngiltere'deki Türkçe konuşan azınlık topluluğun kimlik ve aidiyet dünyasını oluşturma girişimlerinden biri de, etno-dinsel değerlerin ve kimliğin korunması, genç kuşak göçmenlere aktarılması ve yaşatılması gibi kaygılardan hareket edilerek oluşturulan dinsel organizasyonlardır. Bu kuruluşlar, amaç, hedef kitle, hizmet türü ve hizmet alanı gibi konularda diğer bilinen sivil toplum örgütlenmelerinden farklılaşmaktadır (Çoştur, 2009: 82). Dolayısıyla İngiltere'de yaşayan Sünni azınlık topluluğun, dinsel mekânlar olan cami ve mescit merkezli dinsel oluşumlarla güçlü bir ilişkisi bulunmaktadır. Din sosyoloğu Küçükcan (2006), İngiltere'deki Türk kimliği ile Müslüman kimliğinin adeta iç içe geçtiğine vurgu yaparak, göçmen Türklerin sosyalleşmesinde camiler ve dinsel içerikli derneklerinin rolüne dikkati çekmektedir (Bilecen & Araz, 2015: 193; Küçükcan, 2006: 243-258).

Öte yandan yaz tatili döneminde Türkiye'ye gelen Türkler örneklemleri kullanılarak Çil ve ark. (2011) tarafından yapılan görgül bir araştırmada, göçmen Türklerin sorun ve beklentileri incelenmiştir. Birey ve aile temelinde algılanan sorunların, ortaya çıktığı alanlara ilişkin beklenti düzeylerinin değerlendirildiği bu saha çalışmasında, bu alandaki çözüm önerilerinin ve geleceğe dönük çalışmaların neler olabileceğinin saptanması amaçlanmıştır. Söz konusu bu ampirik çalışmadaki "Türkiye'den beklentiler" başlığı altında sorulan sorulara göçmen Türklerin verdikleri cevaplar analiz edildiğinde, "din hizmetlerinin geliştirilmesi"nin diasporik yaşamda çok önemli olduğunu düşünenlerin oranının % 71.6

olduğu; yine sosyo-demografik özelliklere göre bu hizmetlerin geliştirilmesi düşüncesinin dağılımına bakıldığında ise gerek cinsiyet gerekse yaş değişkeni bağlamında ‘çok önemli’ düşüncesinin değişkenler arasında birbirlerine yakın istatistiksel oranlarda yer aldığı saptanmıştır (Çil ve ark., 2011: 71; ayrıca krş. Karasu & Taşkan, 2015: 501-517; Akyol-Kahveci, 2015; 441-454).

Bu detaylı teorik giriş bağlamında, ‘özel, sosyal, çalışma ve cinsel’ gibi 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 koymayı amaçlayan bu nitel çalışmanın –devam niteliğindeki- bu üçüncü makalesinde konuyla ilgili olarak Müslüman-Türk göçmenlerin “dinsel yaşamları”na ilişkin elde edilen nitel veri analizlerine devam edilmiştir (araştırmayla ilgili önceki makaleler için bkz. Koç, 2016a: 89-128; Koç, 2016b: 271-313). Diasporik yaşamın anatomisini inceleyen nitel araştırmanın bu bölümünde Müslüman-Türk göçmenlerin dış-göç deneyiminin onların dinsel yaşamları üzerinde yapmış olduğu olumlu veya olumsuz etkiler ile bunun sonucundaki dinsel inanç ve pratik durumları betimlenmeye çalışılmıştır.

a. Bulgular (devam)

Diasporik yaşamın psiko-anatomisini konu alan makalenin bu bölümünde, Birleşik Krallık sınırları içerisinde yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin “dinsel yaşamları” üzerine bilgi toplamak amacıyla oluşturulan yapılandırılmış röportaj soruları (n=12 [soru=25-36]) esas alınarak kayda geçirilen röportaj metinlerinin alt temalarına göre çözümlerine yer verilmiştir (bu makalede kullanılan röportaj soruları için ayrıca bkz. Ek-3: Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi Üzerine Röportaj Soruları).

Bu makalede, içerik analizi sonucunda elde edilen bulgular, sadece “dinsel yaşam” başlıklı nitel tema altında toplanmıştır. Temalandırma bağlamında katılımcı düşünceleri aşağıda sunulmuştur.

* Röportajlar – [Mülakatlar]

“*Araştırmacı*: Benim açımdan yaptığımız röportaj oldukça keyifli geçiyor. Umarım sizin için de öyledir. O halde kaldığımız yerden devam ediyoruz. Eğer izin verirseniz biraz da dinsel yaşamınızdan konuşalım istiyorum.”

vii. Dinsel Yaşam

[Soru] = 25. *Öncelikle size bir soru sormak istiyorum. Size göre ‘din’ dediğimiz şey nedir? Dinin kısa bir tarifini yapabilir misiniz?*

+*Denek-1=R-1*: [S. Y.; E / 46] “Din bence dürüst olmaktır ve insanın vicdan sahibi olmasıdır. Yani insanın içinde Allah korkusu taşımasıdır. İnsanların birbirleriyle menfaat kaygısı taşımadan yardımlaşmalarıdır. İnsanların birbirlerini ezmemeleridir, kendini ötekilerden üstün görmemeleridir.”

+*Denek-2=R-2*: [M. K.; E / 36] “...benim anladığım, eğer dindarsan eğer Allah’a inancın varsa en başta namuslu ve efendi bir insan olacaksın. Yürüdüğün zaman, sokağa çıktığın zaman kafan dik duracak. Yolda yürüdüğün zaman başın dik yürüyebiliyorsan inançlı bir adamsındır. Din nedir? İnsanlarla ticaret yaptığın zaman, iş yaptığın zaman onları aldatmayacaksın. Birisinin ekmeğini çalmayacaksın, birisinin ekmeğine mani olmayacaksın, insanlara yardımcı olacaksın. Manevi sıkıntısı olduğunda dostun varsa koşabileceksin. Din budur. Ona bir el verebileceksin karşılığında bir şey beklemeden. İyi bir insansan, yani efendi bir insansan ve diyorsan ki ben iyi bir insanım, yani çevreme faydam var. Faydam yoksa da zararım yok, diyebiliyorsan dini de yaşamıyorsan bana göre sen dindar adamsın ama farkında değilsin. ...dini yaşayıp da, Allah Allah deyip, beş vakit namaz kılıp şerefsizlik yapıp da, insanları dolandırıyorsan veya sahtekârlık yapıyorsan sen kötü insansın. Hiç namaz kılmayan haftada bir kez Cumaya giden biriysen benim gözümde daha değerlisin yani. Ben dini nasıl tarif edeyim? İşte dini böyle tarif ediyorum. O zaman din bana göre ahlaklı bir hayat yaşamaktır. Benim ağızımdan ne bismillah düşer, ne de Allah kelimesi düşer. Cuma namazıma gitmeye çalışırım. Yani aman gideyim derdine düşerim. Sosyal hayatımdaki insanlarla ilişki kurarken aman bu adamın ne namusunda

gözüm olsun ne ekmeğinde gözüm olsun, isterim. Dini yaşayan bir insanım. Allah da öbür tarafa gittiğimiz zaman bana oğlum M... diyecek, sen dini yaşamadın ama gittin bir adama bir bardak su verdin. O insan susuzdu. Bir bardak su verdin. Hadi sana bir yer vereyim cennetin en kötü yerinden. Sen de gitmişsin vaaz vermişsin. Bende senin vaazını dinlemişim ama sen benden faydalanmışım. Sen ise benim gibi insanlardan faydalanmamışın, fitnelik düşünmüşsün örneğin. Bu durum da, dini ben senden daha iyi biliyorum ve dini ben senden daha iyi yaşıyorum bence.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Din, insan için en önemli yaşamsal bir faktördür. Yani din yoksa insanların durumu kötü olur. Dinsiz toplumlara bakın, dinsiz insanların yaşantılarına bakın. Dinsiz insan bence tuzsuz, yağsız ve salçasız bir yemeğe benzer. Yani din, hayattır bence. Din yoksa hayat olmaz.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Din insanları bir arada tutan ve de kuralları olan bir inanış ve yaşayış şeklidir.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Bana göre din bir yaşam tarzıdır...”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Din, bence cezalar ve ödüller bütünüdür. Yani bir çeşit düzen kurucu da diyebiliriz. Toplumun huzuru ve düzenini sağlamak amacıyla oluşturulmuş bir düzendir bence...”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Din, Allah inancı, disiplin ve paylaşmaktır.”

[Soru] = 26. *Allah’a olan inancınız nedir?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Geçmiş hayatımdaki bazı olaylardan dolayı Allah’a karşı olan inancımda bazı şüphelerim olmuştur. Fakat şimdi inanıyorum, yani herhangi bir sıkıntım yok. Bir gücün bizi yarattığına, bize mesaj gönderdiğine ve bizleri yönlendirdiğine inanıyorum.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Allah’a inancım büyük. Allah’a olan inancım çok büyük şükürler olsun.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Çok şükür Allah’ımıza inanıyoruz. Bizleri yarattığına inanıyoruz. Her şeyin Allah’tan geldiğine inanıyoruz. Alanın da verenin de o olduğunu biliyoruz. Çok şükür bu konuda bir sıkıntım yok.”

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

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Elbette ki, Allah’ın varlığına ve birliğine inanıyorum. Yani bunca mükemmel bir dünya düzeninin mutlaka bir sahibi var. O da bizim inancımıza göre Allah’tır.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Allah’a inancım sonsuzdur.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Önce Allah sonra annem-babam gelir benim için yani.”

[Soru] = 27. *Ahirete, yani öldükten sonra yeniden dirilişe, cennet ve cehenneme inanıyor musunuz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “...ölümden sonra bir hayatın olması gerektiğine inanıyorum.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Cennet ve cehenneme inanıyorum ama herkesin cennet ve cehenneme inancı tam değil bence. Ben diyorum ki biz cennet ve cehennemde yaşıyoruz ama cenneti kendi ellerimizle cehenneme çeviriyoruz bu dünyada. Nasıl diyeceksin cennette yaşıyoruz? Güya şöyle bakacak olursak cennet ve cehennem öldükten sonra yaşam vs. Kur’an-ı Kerim’in yazdığı ve söylediği her şeye de inanıyorum.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Evet Allah’ın varlığına ve birliğine inandığım gibi ahirete de inanıyorum. Ki bu zaten bizim kitabımızda açık ve seçik olarak söylenmiştir.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Evet.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Elbette inanıyorum. Her varoluşun mutlaka bir gün de yok oluşu olacak. Ama bu yok oluş bizim anladığımız bir yokluk değil. Buna, ebedi âlemde boyut değiştirerek var olmaya devam etme diyebiliriz belki...”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Evet inanıyorum.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Evet.”

[Soru] = 28. *Peki, kader anlayışınız nedir? Size göre kader nedir? Kadere inanır mısınız? Örneğin, yurtdışına çıkışınız, buralarda yaşam mücadelesi verişiniz. Tüm bunlar kaderinizin bir parçası olabilir mi?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Kader, insanın kendi tercihleridir bence. Yurtdışına çıkışım, buralardaki yaşanmışlıklarım kaderimin bir parçası olabilir. Dolayısıyla insan kendi kaderini kendisi belirler. Ben yurtdışına çıkmak istedim ve çıktım yani. Geldim buralara. Bunlar ben istediğim için benim kaderim oldu. Allah bana akıl-fikir verdiyse, ben kendi kaderimi kendim belirlerim, diye düşünüyorum...”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Allah herkesin kaderini çizmiştir. Yani kabataslak çizmiştir, fakat ayrıntılarını vermemiştir. Yurt dışına çıkışım, buralarda yaşayışımın bunların kaderle bir alakası olamaz. Neden? Bu kişisel bir tercihtir bence. Ben Türkiye’de yaşarken A...’dan B...’a giderken kararı kendim verdim, ama şartlar beni buraya gönderdi. Hayatta senin önüne zorluklar çıkar, zorluklara nasıl bir çözüm bulayım dersin, bakarsın bir çözüm ararken iki tane, üç tane farklı yollar çıkar. Bu yollardan birisini seçersin. O zaman ne olur? Sen kaderini kendin seçmiş olursun. Ben B...’da yaşıyordum ve psikolojik sıkıntılarım vardı. O dönemde annem vefat etti. İskoçya sıkıntısı oldu. Kız arkadaşım vardı. Bu İskoç karımdan önce Türk nişanlım vardı, ondan ayrıldım. Ayrılmamın sebebi farklı, ama bu tip şeyler beni etkiledi. Mesela eski hanımla tanıştım. İşte ne oldu? Şartlar beni bu insanla tanıştırdı, diyeyim. Bu kader oluyor. Şimdi kader, kadere inanırım, kabataslak kadere inanırım ama kendimiz o yolları seçeriz. Yani kader diye bir şey var, ama kaderin içini insanlar doldurur. Kader diye bir şey var, ama ayrıntıları verilmemiştir. Ben mesela bu yurt dışına çıkacaktım veya emektar olup B...’da gurbette yaşayacaktım. B...’da ne yapmak istediği M... K...’na bağlıdır. M... K. yurt dışına çıkacağım, dediyse çıkacaktır. M... K..., şimdi B...’dan çıkmasaydı yurt dışına, Türkiye’de kalacaktı. Yani bu benim tercihimdi.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Tabi ki. Daha önceki sorularınızda da bahsettim, buralara gelmemizin bir hikmeti varmış. Rabbim öyle yazmış kaderimi-

zi, öyle görmüş. Kadere karşı gelemeyiz. Gelsen de zaten elinden bir şey gelmiyor. Çünkü yazan, çizen o. Sende aktörlük uygulaması yapıyorsun bir anlamda. Bunları ister doğru uygularsın, ister uygulamazsın. Ama bunlar, Allah'ın takdiri olan şeylerdir. Bizler, onun figüranlarıyız. Tabi tedbirini alacaksın, takdiri Allah'a bırakacaksın. Tabi, her şeye de benim kaderimde de böyle acılar yaşamak varmış, demek yok. Öncelikle şuna inanacaksın bence. Ben daha iyi insan nasıl olurum? Bu soruyu soracaksın. Sürekli soracaksın. Yani akşamları kafanı yastığa koyduğunda, ben bugün Allah'ın rızasını kazanmak için ne yaptım? İnsanlarla nasıl geçindim? Ne hatalar yapmış olabilirim? Ne faydalı şeyler yapmış olabilirim? Şeklinde bir durum değerlendirmesi yapmak lazımdır bence.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Çok zor bir soru. Kadere inanırım ancak... Hepsi bu...”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Evet, kadere inanırım. Kader, insanın kapalı kutusudur. Belki kara kutu da, diyebiliriz buna. İnsanın kaderi, Allah tarafından bilinir, insanın kendi tercihleri tarafından da çizilir bence. Elbette ki bu ülkeye geliştik, buralarda ömrümüzü geçirmemiz, bunların hepsi kaderimizin bir parçasıdır bana göre.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Kadere inanıyorum, ama her şeyi de kadere bırakmak yanlıştır. Çünkü sizin seçimleriniz var. Siz yönlendiriyorsunuz hayatınızı tabii. Ki bazı şeyler kadedir. Örneğin; ben buraya gelmeden iki hafta önce Amerika'ya gidecektim fakat son anda bir aksilik oldu ve İskoçya'ya geldim ve Edinburgh'ta kebabçılık yapan bir Türk erkeğe âşık oldum ve evlenerek burada kaldım. Oysaki bu ülkeye gelirken hiç böyle bir planım yoktu. İşte bunu ben kader olarak değerlendiriyorum, ama bir açıdan da bu benim seçimim sonucunda oldu, diyebiliriz. Her şeyi kabullenip kader demek de yanlış bana göre...”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Kesinlikle inanıyorum kadere. Ne yazıldıysa kadedir onu yaşıyor insan.”

[Soru] = 29. *Dua eder misiniz? Ne sıklıkla ve daha çok hangi durumlarda dua edersiniz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Evet, dua ederim. Fakat bu illaki oturup ellerimi açıp dua etme anlamında değildir. Ben genellikle kalben dua ederim. Birisi beni kandırdığı zaman veya kendimi mağdur hissettiğim zaman çok dua ederim. Mesela, bir kişi beni kandırırsa veya sıkıntıya soktuysa ‘Allah’ım bu kişiyi bildiğin gibi yap? Sana havale ediyorum,’ derim. Çünkü Allah’ın işine karışılmaz. Onun takdiri yücedir, diye yorumlarım. Ama çok uzun yıllar önce ‘kim benim kalbimi kırdıysa Allah da onun kalbini kırsın,’ diye bir dua yaptığımı hatırlıyorum.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Evet, dua ederim. Duayı her zaman ederim. Başım daralsa da dua ederim, daralmasa da dua ederim. Allah rızası için dua ederim. Sık sık dua ederim.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Tabi ki dua ediyoruz. Her saat, aklıma her geldiği anda dua ediyorum. Duasız yaşam olmaz. Zaten her namazımın -Rabbim çok şükür bize nasip etti- arkasından dua ediyorum. Namaz kılmadığım zamanlar da dua ediyorum.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Duayı ara sıra ederim, herkes gibi...”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Duayı çok ederim ve çevremden de dua isterim doğrusu. Duanın gücüne çok inanırım çünkü. Sık sık dua ederim. Her namazımın arkasından ederim. Aklıma geldikçe. Varlıkta ve darlıkta dua ederim. Varlıkta şükür ederim. Bu da bir duadır bana göre. Darlıkta dua ederim, bu da imdattır yani. Rabbimizden başka kimimiz var ki, taleplerimize her daim cevap versin. Öyle değil mi?”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “...sık sık dua ederim. Dualarımda daha çok şükür ediyorum galiba...”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Evet. Çok sık olmasa da, fırsat buldukça dua ederim! Bazen sabah bazen gece yarısı...”

[Soru] = 30. *Namazla aranınız nasıldır? Ne kadar sıklıkta namaz kılarıyorsunuz? Beş vakit mi, yoksa cumaları mı, yoksa sadece bayram namazları mı?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Çocukluğumdan Afganistan’a savaşa gittiğim yıllara kadar, beş vakit abdestinde namazında birisiydim. Afganistan’da savaştığım 4 yıl süre içerisinde de namazlarımı hiç bırakmadım. Savaştan döndükten sonra askerlik, gemicilik vs. ağır iş şartları sebebiyle kılamadım. Zaman içerisinde de küllendi gitti işte. Şimdi ne Cuma ne de bayram namazlarını kılıyorum. Yani içimden gelmediği ve zamanım olmadığı için namaz kılmıyorum şimdilerde uzun bir zamandan beri. Bu ülkeye ilk geldiğim yıllarda yine bazen cumaları falan Arapların, Pakistanlıların camilerine giderdim. Ama artık zaman içerisinde içimdeki namaz kılma istek ve talebi de kaybolmuş durumda şu an...”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Cumaları kaçırmamaya çalışırım. Bayram namazlarını kılarım. Beş vakit namaz kılmam. Kılmam derken kılamam, yani kılmıyorum vaktim yok. Allah o inancı bize verir nasip ederse bir gün daha düzenli namaz kılmak isterim. Biz isteriz, biz istedikten sonra zaten yapamayacağımız bir şey yok aslında. Zamanı gelince beş vakit namazı kılarız da, belki şu an da yaşadığımız gençlikten dolayı tembellik var. Allah nasip eder inşallah bir gün o güzelliği de yaşarım.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Beş vakit kılıyorum Allah’ıma şükür. Aşağı yukarı sekiz senedir kılıyorum beş vakit namazımı. Bu da, bir miraç gecesi oldu. O gün söz verdim Allah’ıma. Sekiz sene önce, daha önce eşime söyledim. Çünkü eşim dini duyguları yoğun yaşayan bir aileden gelme olduğu için dedim, bana iyi örnek ol, beni motive et, sen namaz kıl bende kılayım, vesile ol, dedim. Sen madem ailenin reisiysen, dedi. Ön teker sen, önden sen gideceksin, (gülüyor) dedi. Allah bana nasip etti. Onun içinde şükür ediyorum. Ben başladım, arkamdan eşim geldi, sonra çocuklarım. Bunun için çok şükür Allah’ıma diyorum.”

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

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Her gün 5 vakit namazlarımı kılmaya çalışırım. Elhamdulillah. Bu alışkanlığımı hayatımda önemli bir kazanım olarak görüyorum yani.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Erkekler için hazırlanmış bir soru olduğu ne kadar açık. (gülüyor). Ama yine de bir kadın olarak cevap vereyim. Maalesef ki namaz kılmıyorum. Yılda iki üç kez başlıyorum bir ay ya da bir buçuk ay geçiyor, sonra bırakıyorum. Ama inanır mısınız her gün bunun yükünü taşıyorum yani...”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Namaz kılmıyorum. İçimde hep bir heves var, ama uygulamasına bir türlü geçemedim.”

[Soru] = 31. Her yıl Müslümanın üzerine farz olan Ramazan orucu tutar mısınız? Eğer oruç tutuyorsanız tümünü nü yoksa birazını mı tutarsınız?

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Elimden geldiğince Ramazan orucunun hepsini tutmaya çalışırım.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Tümünü tutamam. Uzun yıllardan beri tam bir ay ramazan orucu tutmadım. Her yıl birazını tutarım yani hepsini tutamıyorum. Çok zor geliyor çünkü.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Üç yıl öncesine kadar tutuyordum. Kendimi bildim bileli tutuyorum. Yediğim günleri de, şöyle bir hafızamı zorluyorum, hatırlamıyorum. Hep tutmuşum yani. Ama çok büyük bir rahatsızlık geçirdiysem belki o zaman tutamamışımdır. Ama üç yıl öncesinde yaptırdığım sağlık taramasında böbreklerimle ilgili sağlık sorunum ortaya çıktı. Ondan bu tarafa da tutamıyorum. Fidyasını veriyorum bende artık.”

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

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Evet, her yıl Ramazan ayındaki tüm farz olan oruçlarımı tutarım şükürler olsun. Çocuklarımı da öyle yetiştirdim yani. Onlarda tutarlar. Bu gurbet ellerde güzel ramazanlar yaşamaya çalışıyoruz ailecek.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Her yıl orucumun tamamını tutarım hamilelik dönemim hariç. Oğluma hamile kaldığımda doğumuma kadar tutamamıştım.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “...genelde hepsini tutmaya çalışıyorum. Hastalık dışında çoğu günlerimi tutmuşumdur.”

[Soru] = 32. *Zekât ve sadaka gibi ibadetler açısından dinsel durumunuz nedir? Yani maddi imkânlarınız ölçüsünde zekât, sadaka verip hayır ve yardım yapar mısınız? Yapıyorsanız daha çok kimlere yardımda bulunuyorsunuz? Niçin?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Zekat ve sadaka verecek kadar param olmadı hayatta. Fakat olsaydı emin olduğum ve ihtiyacının olduğuna inandığım yerlere ve kişilere mutlaka verirdim yani.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Yardım yaparım. Türkiye’de yaşayan kardeşlerime yardım yaparım. Burada ki yaşayan Türk topluluğundaki arkadaşlara yapmıyorum ama buradaki oluşuma yardım yapmaya çalışıyorum, diyeyim.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Yapıyorum, Allah’ıma şükür. Çünkü Rab-bim verilenleri hep kendin ye, sen ye, diye vermiyor. Olmayanlarla da paylaşın, diye veriyor. Çünkü varlıkta ve yoklukta, yani Allah iki türlü de imtihan ediyor bizleri. Olunca paylaşacaklar mı diye, olmayınca da isyan edecekler mi diye imtihan ediyor bizi. Mümkün olduğunca hayır hasenatımı yapıyorum. Zekâtımı belki dört dörtlük veremiyorum, ama inşallah verdiğim zamanları da görürüm. Verirken de aile yakınlarından başlamıyorum. Çünkü onlara bakmak benim görevim. Kendi birinci derecede akrabalarımı gözetip, kollamak benim görevim. Bilmediğim yerlere vermeyi de seviyorum.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Sadaka ve de zekat elimden geldiğince veriyorum.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Dinimizin emrettiği gibi imkanlarım ölçüsünde zekat, sadaka gibi vecibelerimi yapmaya çalışırım.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Allah’ın izniyle ve kocamın desteğiyle hepsini yapar ve yerine getiririm. Hayır-hasenat işlerine gelince hiçbir maddi geliri

olmayan anneanneme ve eşine bakıyorum. Mesela annemle ortaklaşa bakıyoruz büyük anneme. Fakat bu yardımdan eşimin haberi yok mesela. Harçlıklarımı yapıyorum ama niyet olarak ikimize niyet ediyorum yani sevap alırsak eşimle ortak olsun istiyorum.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Türkiye’den babam benim adıma zekat veriyor zaten...”

[Soru] = 33. *Genellikle yılda bir kurban keser misiniz veya kestirir misiniz? Kurban olayına bakışınız nedir?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Yardım amaçlı evet, ama ben hayvanların kesilmesine karşıyım. Fakirlere yardımı olumlu bulurum ama hayvan boğazlamaya karşıyım yani. Dolayısıyla İslam’ın kurban ibadetini onaylamıyorum yani...”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Genellikle her yıl kurban kestiririm. Türkiye’de kestiririm. Burada problemlili olduğu için Türkiye’de kestiririm. Kestiremem de parasını gönderirim. Yani kurban ibadetine saygım var ve değer veriyorum.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Çok şükür yılda dört tane kurban kesiyoruz. Her sene yapıyorum bunu. Yani kesmediğimi hiç hatırlamıyorum. Evlendikten sonra hatırlamıyorum. Belki evlendiğimin ilk senesi kesmemiş olabilirim.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Evet.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Kurban keserim her yıl. Allah kabul etsin yani. Çoğu zaman bu ülkede kestiririm vekâletimi Müslüman kasaplara vererek. Londra’da böyle bir çözüm bulduk yıllık kurban sorunumuza. Bazı yıllar da Türkiye’de vekâletimi verip kestirerek ihtiyaç sahiplerine dağıttırdım şükürler olsun.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Ben de eşim de ayrı ayrı kurbanlarımızı her yıl keseriz. Ben aslında ülke olarak etten daha çok para yardımının yapılması niyetindeyim ama dini kural böyle. Yani kan akıtmak gerekiyor ve bizde bunu yerine getiriyoruz.”

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

[Soru] = 34. *Hiç ömrünüzde hac veya umre yaptınız mı? Veya yapmayı düşünür müsünüz? Ne zaman ve Niçin?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “...hiç yapmadım. Fakat düşünürüm. Kutsal topraklardaki o manevi havayı hissetmek için gitmeyi arzu ederim günün birinde.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Allah nasip etmedi mi, diyeyim. Biz istedik de Allah nasip etmedi, diyemem şimdi bak böyle konularda yalan söylersem ağızdan yanlış bir kelime olur. Umreye de gitmedim, hacca da gitmedim. İnşallah Allah nasip eder umreye gitmeyi istiyorum öncelikle. Ondan sonra Allah nasip ederse hacı gerçekleştirip ne zaman ne gelecek olursa ona bir şey diyemem de. Kutsal toprakları göreyim, Müslümanlığı, dinimi kutsal topraklarda o havayı soluyarak bir namaz kılayım, cemaati bir göreyim, o insanlarla tanışayım, büyüklerimin elini öpeyim, o ruhu, o psikolojiyi, o sevinci hissetmek istiyorum. O dinimizin ilk başladığı yerde, o topraklara gidip o topraklarda bir namaz kılayım. İnşallah Allah nasip eder de oraya bir gittikten sonra artık onun Allah gücünü kuvvetini damarlarımıza verir, daha iyi hissedeceğiz. Avrupa da yaşadığımız için nerde yaşarsan yaşa senin ne yaşamak istediğin önemli. Buraya geliriz. Müslümanlığı yaşarız. Kendimiz yabancıların içine de girsek Müslümanlığı yaşarız. İçkimizi içmeyiz. Yabancı kadınlarla diyalogumuz olmaz, olsa da bakışlarımız farklı olur. İnşallah bir gün nasip eder, gideriz yani. O da yakın zamanda olur inşallah.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Çok şükür yaptım. Allah nasip etti. Hem haccımı, hem umremi yaptım. İyi ki de yapmışım. Geçen sene 2012 yılında hacca İngiltere’den gittim. Niçin böyle bir ibadete ihtiyaç duydum? Rabbim üzerimize farz kıldığı için. Farz-ı kifaye, şartlarda müsait oldu. Rabbim her türlü şartı nasip etti, geriye gitmek kaldı, farz olmuştu yani. Gittik hamdolsun...”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Bir gün hacca gitmeyi planlıyorum.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Allah’ıma şükürler olsun ki hac yapmak nasip oldu eşim ve bana. Buradan İngiltere hac kafilesine yazılıp gittik, gördük o güzel yerleri. Allah gitmeyenlere de nasip etsin inşallah en kısa zamanda. İmkânım olursa ileride çocuklarımla tekrar gitmeyi arzu ederim.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Henüz gitmedim. Ancak çok isterim eşim ve çocuğumla beraber. Zaman olarak her an olabilir. Ben buna her an hazırım yani.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Hayır yapmadım ama çok isterim.”

[Soru] = 35. *Bu ülkeye göç ettikten sonra dinsel yaşamınıza ilişkin olarak inanç ve ibadetlerinizde bir değişiklik oldu mu? Yani kendinizi Türkiye’de iken olduğu kadar dindar hissediyor musunuz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Evet, inanç ve ibadetlerimde değişiklikler oldu. Kendimi Türkiye’deyken daha dindar hissediyordum. Burada iyice kop-tum bu dinsel işlerden. Ama tatil için Türkiye’ye gittiğim zaman bile o olumlu havayı hissediyorum ve etkileniyorum.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Burada daha fazla dindar hissediyorum kendimi. Yani ruhen dinime daha fazla bağlıyım. Şimdi insan elinde olanların bazen farkına varmıyor. Fakat kaybedince ve uzaklaşınca ne kadar güzel değerlerinin olduğunun farkına varıyor. O zaman değerlerin daha yüceliğinin farkına varıyoruz. Buraya geldik Allah’ıma çok şükür dinime de, dilime de, örfüme de, âdetime de daha çok bağlandım. Yani daha çok özen gösteriyorum. Daha çok araştırıyorum. Dediğim gibi daha önce bahsettiğim gibi karşıma sorular çıktığı zaman diğer kültürlerdeki diğer dindeki insanlarla cevap veriyorum. Benim buyum var, senin neyin var tarzında veya benim buyum var da, bunu yapmamın sebebi budur gibi. Bunları araştırdıkça kendi dininin güzelliğini görüyorsun, kendi kültürünün de güzelliğini görüyorsun yani. Karşılaştırma yapıyorsun, te-raziye koyuyorsun. Allah’ıma çok şükür hep ağır bastık yani. O yüzden buraya gelince insanlar gerçi yine kişilere göre değişiyor. Ben kendim daha çok dinime de kültürüme de sahip çıkarak yaşamayı tercih ediyorum.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Türkiye’den daha iyi hissediyorum. Türkiye’deyken hem yaş itibariyle hem yaşantı, çevre, konum itibariyle bu kadar hassas değildim. Rabbimden bana bir lütf. Çok şükür daha iyi olmak içinde çalışıyoruz.”

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

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Herhangi bir değişiklik olmadı. Evet, bu ülkede de, Türkiye’de olduğu kadar dini vecibelerimi yapmaya çalışıyorum.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “...Türkiye’de kendimi daha manevi hissediyordum. Kesinlikle en azından her ezan sesi bana namazımı hatırlatıyordu. Günde beş vakit içinizi kemiren vicdanla uğraşmak kolay değil ama burada sadece iç sesiniz size hatırlatıyor bu durumu. O da, oradaki kadar etkili olmuyor tabi ki burada.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Hayır hiçbir değişiklik olmadı bende.”

[Soru] = 36. *Kısaca, dinsel hayatınızla ilgili olarak –yukarıdaki konuyla ilgili sorulara verdiğiniz cevapları da dikkate aldığınızda- kendinizin dindar bir insan olduğunu söyleyebilir misiniz? Veya kendinizi ne ölçüde dindar olarak görüyorsunuz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “...özetle, kendimi sadece inançları olan, fakat ibadetleri zayıf birisi olarak görüyorum.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Dindarım ama dışarıdan baktığında da gayet modern bir insanım. Ama içime girdiğin zamanda dindarım. Dediğim gibi beş vakit namaz kılmıyorum, Ramazanda 30 gün oruç da tutmuyorum. Kurban bayramında da kurbanımı kestiririm, kestirmesem de parasını veririm, zekâtımı veririm. Yani tabi ki bu durum, biraz da ekonomik durumlara bağlıdır. Yani modern bir dindar olarak tanımlıyorum kendimi. Evet, modern bir dindarım. Çünkü buradaki toplumdaki insanların Müslümanları sakallı, takeli, şalvarlı veya cübbeli insanlar olarak görmelerini değil de, Müslüman ama bak maşallah bizim gibi modern birisi, demelerini isterim. Zaten şu yaşadığımız zamanda Müslümanları öcü gibi görüyorlar. Modern bir Müslüman olarak

hem bu İskoçlarla ortak işler yaparak, hem de ortak sosyal muhabbetler ederek dinimi yaşamaya çalışıyorum yani.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Aslında dindarlığın ölçüsünü ben bilmediğim için şu anki konumumu, düzeyimi, ben tespit edemedim. Elimden geldiği kadar Rabbimin emirlerinin doğrultusunda yaşamaya çalışıyorum. Ü... Ç...’nin dinsel yaşamı nasıldır dediğimizde ise çok şükür günde beş vakit namazımı kılıyorum, eşim de keza öyle. Rabbimizi bilen insanlarız, peygamberimizi (sav) biliyoruz ve seviyoruz yani.”

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

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Güzel dinimizin emir ve yasaklarını acizane yapmaya çalışan ve bu konuda hassasiyet taşıyan bir dindar olarak tanımlayabilirim kendimi yani.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “...dindar derken kendimi gerçekten inançlı hissediyorum. Ama mesela başım açık bir bayanım. Kafa yapısı olarak yani kurallar olarak tam anlamıyla dinime bağlıyım yani. Tek sorunum namaz. Onun haricinde iç olarak, kalp olarak bu dine uydurmaya çalışıyorum kendimi yani.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Evet, ben Allah inancı olan bir insanım.”

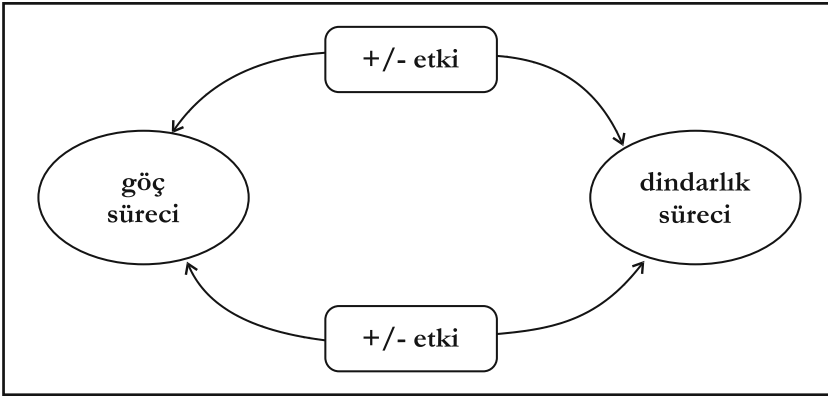
Sonuç

Diasporik yaşamdaki Müslüman-Türk göçmen kitlesindeki yaygın dindarlık biçimleri, her ne kadar Anadolu’dan getirilen geleneksel din anlayışına dayansa da, Avrupa’da şekillenen dinsel organizasyonlar tarafından da kısmen yönlendirilip biçimlendirildiği için yeni bir dindarlık formundan söz edilebilir. Türklerin bu deneyimledikleri dış-göç sürecinde kurdukları camiler/mescitler, dernekler, birlik ve çatı organizasyonları, kültür, boş zamanlar ve sosyal hizmetlerle ilgili girişimler, spor dernekleri ve yine kadın, gençlik, işadamları, öğretmenler ve benzeri mesleki örgütlenmelerle büyük bir çeşitlilik içermektedir. Göçmen Müslüman-Türk diasporasının sosyal hayatında özel bir takım anlamlandırma ve dayanışma gibi işlevleri yerine getiren din, bunu daha çok organi-

zasyonel boyutta gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda bu türden kurulan dinsel organizasyonlar, göçmen Türklerin yeni yaşama uyum süreçlerinde önemli psiko-sosyal destekler sağlamakla birlikte, genel anlamda Türkiye'deki toplumsal kodlara göre çok parçalı bir görüntü sunmaktadırlar. Grupsal kimlik, yapısal hedefler, yönlendirici motifler ve tartışma başlıklarını Türkiye'deki köklerinden alan dinsel nitelikli organizasyon ve oluşumların, görece kendi bağluları için bir himaye sistemi gibi çalıştıkları, üyelik sisteminden çok gönül bağına dayalı yapılanmalar oldukları anlaşılmaktadır (Çelik, 2008: 135; ayrıca bkz. Çitak, 2009: 467-471).

Dış-göç ve din/darlık etkileşimine ilişkin ilk aşamada, analitik olarak iki tür ilişkiden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, din/darlığın göç üzerindeki olumlu veya olumsuz etkileri, ikincisi ise göçün din/darlık üzerindeki olumlu veya olumsuz etkileridir (Korkmaz, 2017: 341; bkz. Şekil-1).

Şekil-1:
Dış-göç ve din/darlık etkileşimi
(Korkmaz, 2017)



Batılı bir toplumda farklı dinlerle etkileşim ve bir arada yaşama deneyimi, göçmen dindarlığındaki 'öznel sekülerleşme' biçiminde betimlenebilecek bir eğilimi güçlendirmiş görünmektedir. Nitekim konuyla ilgili yapılan ampirik bir araştırmada, Almanya'da yaşayan göçmen Türkler arasındaki sekülerleşme eğilimlerinin yüksekliği şaşırtıcı bir sonuç olarak değerlendirilmektedir. Adı

geçen bu araştırmaya göre, bu ülkede yaşayan göçmen Türklerin yarısı için din olgusu, ‘önemli’ bir rol oynamaktadır. Türk kökenli Alman vatandaşlarında ise bu oran yalnızca 1/3’tür. Almanya’daki göçmen Türklerin oldukça büyük bir kısmı (% 77), Hıristiyanlığı da eşit bir din olarak kabul eden, ‘hoşgörülü bir İslamiyet’e inandıklarını belirtmişlerdir.

Dindarlık düzeyleri üzerine Kaya (2007) tarafından yapılan bir başka görgül araştırmada ise çok sınırlı bir göçmen kitlenin (% 8) dinsel inançlarını tözsel-leştirdiği ve görece seküler yaşamdan uzak kalmaya çalıştığı tespit edilmiştir. Bu sınırlı İslami diasporik kimliğin dışında kalan diğer geniş göçmen kitlesi ise İslam dinini tözselleştirmeden yaşayan ve dini, yer yer sembolik bir düzeyde deneyimleyen, seküler bir yaşam tarzını benimseyen, farklı din ve kültürlerin birlikte yaşamını mümkün bulan ve kendilerini “Almanyalı-Müslüman-Türk” şeklinde tanımlamakta sakınca görmeyen bir kesimi oluşturmaktadır. Bu noktada kuşkusuz ki sekülerleşme eğilimleri konusunda özellikle dindarlığın toplumsal boyutuyla ilgili özel araştırmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Göçmen-azınlık psikolojisinin dinsel aidiyetini bir kimliğe dönüştürme eğilimi ile senkretik ve çoğulcu bir din anlayışına doğru yol alma arasında farklılaşan tepkiler geliştirmesi olasıdır. Bu durumda, sekülerleşme eğilimi ile göçmenin yaşadığı sosyo-kültürel şartlar, dinsel bilgilenme kaynakları ve kimliksel yönelimleri arasında çok sıkı bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir (Çelik, 2008: 137-138; Kaya, 2007).

Kuşkusuz ki her dinsel gelenek, içinde geliştiği sosyo-ekonomik ve kültürel sınırların ötesine geçtiği andan itibaren yeni şartlarda varlığını koruyabilmek ve etkin bir varlık gösterebilmek için o şartlara uyum sağlamak durumundadır. Buna paralel olarak yeni ortaya çıkan dinsel eğilimler, zaman zaman geleneksel eğilim ve formlarla zıtlasma ve çatışmaya girebilmektedir (Korkmaz, 2017: 355). Dolayısıyla kendine özgü bir psiko-sosyo-antropo-teolojik deneyim üreten dış-göç yaşantılanması sonucunda yine kendine özgü bir dindarlık formu olarak “Müslüman diaspora dindarlığı”nın üretildiği söylenebilir.

Dinin dış-göçteki ve göçmenlik deneyimindeki anlamı, dış-göç deneyimi öncesine göre farklılaşabilir. Hatta din, göçmen bireyin süreç içindeki değişen konum ve yaşam düzeyine göre de farklılaşan anlam ve işlevler ortaya koyabilir. Bu bağlamda dış-göçün başlarında daha çok sosyalizasyon işleviyle öne çıkan din, kendini ayırım ve dışlanmayla karşı karşıya kalan göçmen bireyler için bir kimlik aracı ve yüceltilmiş aidiyet formunda 'kutsal bir sığınak' olabilmektedir. Bu nedenle göçmen dindarlığı üzerine geliştirilen kuramsal yaklaşımlarda da din, ya 'sosyalizasyon' ya da 'kimlik aracı' olarak işlevsel yönleriyle öne çıkarılmaktadır. Diasporik dinsel yönelimler, daha çok kültürel kimlik tartışmalarında ve özellikle organizasyonel ve siyasal etkileşimdeki boyutuyla dikkate alınmaktadır. Hâlbuki dinin gündelik hayat gerçekliği içinde göçmenlerin kendi sosyo-kültürel dünyalarını oluştururken içsel bir dinamik olarak çok geniş bir anlam sistemini ifade ettiği ve sürekli yeniden kurgulanan göçmen kimliklerin potansiyel kaynağı olduğu görülmelidir.

Yukarıda analizi yapılan bu psiko-sosyo-antropo-teolojik durum, dinin, çoğulcu bir kültürde, farklı dinsel yaşantı kalıplarının ve anlayışlarının birlikte bulunduğu bir ortamda, hem kendini koruma hem de ötekiyle diyalog kurma açısından yeni yorum potansiyelini de göz önüne çıkarmaktadır. Bütün bunlarla birlikte Avrupa'da da yaşayan Müslüman-Türkler için din, kendini Avrupalı Türkler olarak gören kesimler için bazen 'Avrupa-İslam'ı formunda bazen de bireyci yorumuyla sekülerleşmiş biçime dönüşebilmektedir. Fakat daha genel ve yaygın göçmen kitlesi için din, folklorik ve geleneksel özellikleri içinde kimlikle bütünleşmiş ve onu tamamlayan bir faktör özelliğiyle tanımlama aracı olmaya devam etmektedir. Organizasyonlar ve derneklerle çeşitli dinsel grupları örgütleyen göçmen dindarlığı ise özellikle dayanışma ve koruma sistemine dayalı olarak varlığını sürdürmektedir. Anlaşılan dış-göç sürecinde diasporik dinsel sistem, kültürel biçim ve yorumlarını öz kimliğin derinlerinde taşısa da, içinde yaşanılan toplumla yapısal ve kültürel ilişkilerin etkisine açık, yeni çevreyi ve o çevreyle olan bağları yeniden kurgulamanın zemini olmayı sürdürmektedir (Çelik, 2008: 141-142; ayrıca bkz. Kuyucuoğlu, 2017).

‘Özel, sosyal, çalışma, cinsel’ 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 üçüncü makalesinde; Müslüman-Türk göçmenlerin “dinsel yaşamları” üzerine elde edilen nitel bulgular çerçevesinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

vii. Dinsel Yaşam

- Dinin betimsel tanımı: Bilindiği gibi bireylerin cinsel yaşamları gibi dinsel yaşamları da oldukça ‘hassas / sensitive’ bir durumdur. Araştırmaya katılan Müslüman-Türk göçmenlere, genel yaşam alanlarından biri olduğu için dinsel yaşamla ilgili sorular da sorulmuştur. Bu bağlamda öncelikle dinin betimsel tanımıyla ilgili bir soru sorulmuştur (bkz. Soru-25). Dolayısıyla elde edilen bulgulara ilişkin nitel yorumlar ise şu şekildedir: Öncelikle katılımcı göçmenlerin ‘din’ tanımına yönelik cevaplarına bakıldığında, teolojik olarak teorik ve kuramsal açıklamaları içeren dinin bilgi boyutundan daha çok pratik ve ahlak boyutunu önceleyen betimlemelerin (n=4) yapıldığı görülmüştür (bkz. Soru-25; Denek: 1 & 2 & 4 & 6). Örneğin; “Din, bence dürüst olmaktır ve insanın vicdan sahibi olmasıdır. Yani insanın içinde Allah korkusu taşımasıdır. Birbirleriyle menfaat kaygısı taşımadan yardımlaşmalarıdır, insanların birbirlerini ezmemeleridir, kendini ötekilerden üstün görmemeleridir.” (E/46). Ayrıca yine konuyla ilgili yapılan tanımlamalarda sınırlayıcı bir yaklaşımdan daha çok holistik biçimde yaşamı kuşatıcı betimlemelerin yapılması da (n=5) oldukça dikkat çekicidir (bkz. Soru-25; Denek: 2 & 3 & 4 & 5 & 6). Örneğin; “Din, insan için en önemli yaşamsal bir faktördür. Yani din yoksa insanların durumu kötü olur. Dinsiz toplumlara bakın, dinsiz insanların yaşantılarına bakın. Dinsiz insan bence tuzsuz, yağsız ve salçasız bir yemeğe

benzer. Din, hayattır. Din yoksa hayat olmaz.” (E/45). “Bana göre din bir yaşam tarzıdır...” (E/44). Elde edilen bu nitel veriler, dinin göçmen bireye için yaşamsal bir ihtiyaç olduğu ve diasporik yaşamdaki çeşitli problemlerle başa çıkmada anlam oluşturma mekanizmasını aktif biçimde çalıştıran psiko-sosyo-antropo-teolojik bir olgu olması bakımından ‘Müslüman diaspora dindarlığı’ tipolojisi için önemli ipuçları verdiği söylenebilir.

- Allah inancı: Katılımcıların hepsinin (n=7) Allah’a inandığı, (bkz. Soru-26; Denek: 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7) ancak bir katılımcının (n=1) geçmiş yaşamında Allah inancına ilişkin bazı şüphelerinin olduğu saptanmıştır (bkz. Soru-26; Denek: 1). Örneğin; “Geçmiş hayatımdaki bazı olaylardan dolayı Allah’a karşı olan inancımda bazı şüphelerim olmuştur. Fakat şimdi inanıyorum herhangi bir sıkıntı yok. Bir gücün bizi yarattığına, bize mesaj gönderdiğine ve bizleri yönlendirdiğine inanıyorum.” (E/46).
- Ölüm ötesi yaşam inancı ve düşüncesi: Katılımcıların hepsinin (n=7) ölüm ötesi inanca sahip olduğu (bkz. Soru-27; Denek: 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7), bunun yanı sıra bir katılımcının ise (n=1) zorunluluk bağlamında ölüm ötesi bir yaşamın olması gerektiğini ifade ettiği bulunmuştur (bkz. Soru-27; Denek: 1). Örneğin; “...ölümden sonra bir hayatın olması gerektiğine inanıyorum.” (E/46). Katılımcının bu düşüncesinin, içinde yaşadığı diasporik hayatta karşı karşıya kaldığı bazı haksızlıkların ve eşitsizliklerin karşılığını bu dünyada alamadığı için hakkını ölüm ötesinde elde edeceği ümidinden ve inancından kaynaklandığı söylenebilir.
- Kader inancı: Katılımcıların hepsinin (n=7) kader inancına (bkz. Soru-28; Denek: 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7) sahip olduğu, ancak fatalist (yazgıcı) bir kader inancına sahip olan katılımcıların (n=2) yanı sıra (bkz. Soru-28; Denek: 3 & 7) kader inancına ilişkin daha çok bireysel sorumluluğu ön plana çıkartan bir anlayış (n=4) geliştir-

diği vurgulanmıştır (bkz. Soru-28; Denek: 1 & 2 & 5 & 6). Örneğin; [Fatalist]-“Kesinlikle inanıyorum kadere. Ne yazıldıysa kaderde onu yaşıyor insan.” (K/32); [Bireysel sorumluluk]-“Kadere inanıyorum ama her şeyi de kadere bırakmak yanlıştır. Çünkü sizin seçimleriniz var. Siz yönlendiriyorsunuz hayatınızı tabii.” (K/26).

- Dua etmeye ilişkin tutum ve davranışları: Katılımcıların hepsinin (n=7) dua ettiği (bkz. Soru-29; Denek: 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7), ancak aralarında dua etme sıklığı bakımından da nicel farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu bağlamda ‘her zaman’ veya ‘sık sık’ dua ederim diyen katılımcıların (n=5) yanı sıra (bkz. Soru-29; Denek: 1 & 2 & 3 & 5 & 6) ‘ara sıra’ veya ‘fırsat buldukça’ dua ederim diyen katılımcıların (n=2) olduğu da saptanmıştır (bkz. Soru-29; Denek: 4 & 7). Örneğin; [sık sık]-“Evet, dua ederim. Dua, her zaman ederim. Başım daralsa dua ederim, daralmasa da dua ederim. Allah rızası için dua ederim. Sık sık dua ederim.” (E/36); [ara sıra-“Duayı ara sıra ederim, herkes gibi...” (E/38).
- Namaz kılmaya ilişkin tutum ve davranışları: Katılımcıların hepsinin düzenli olarak namaz kılmadığı saptanmıştır. Bu bağlamda aralarında ‘düzenli’ namaz kıldığını söyleyen katılımcıların (n=2) yanı sıra (bkz. Soru-30; Denek: 3 & 5), ‘sadece Cuma ve bayram namazlarını’ kıldığını belirten katılımcının (n=1) olduğu da görülmüştür (bkz. Soru-30; Denek: 2). Örneğin; [düzenli]-“...Beş vakit kılıyoruz Allah’ıma şükür. Aşağı yukarı sekiz senedir kılıyorum beş vakit namazımı...” (E/45); [Cuma ve bayram namazları]-“...Cumaları kaçırmamaya çalışırım. Bayram namazlarını kılarım. Beş vakit namaz kılmam...” (E/36). Bunun yanı sıra ‘hiç namaz kılmayan’ katılımcıların (n=4) da olduğu (bkz. Soru-30; Denek: 1 & 4 & 6 & 7), ancak bu katılımcılardan bazılarının (n=2) namaz kılmak istedikleri ve kılamadıkları için suçluluk ve günahkârlık duygusu yaşadıkları bulunmuştur (bkz. Soru-30; Denek: 6 & 7). Bu durumu yaşayan katılımcıların ise cinsi-

yet değişkeni dikkate alındığında kadın katılımcı oldukları görülmüştür. Örneğin; "...Erkekler için hazırlanmış bir soru olduğu ne kadar açık... Ama maalesef namaz kılmıyorum yılda iki üç kez başlıyorum bir ay ya da bir buçuk ay geçiyor bırakıyorum. Ama inanır mısınız her gün bunun yükünü taşıyorum..." (K/26).

- Oruç tutmaya ilişkin tutum ve davranışları: Katılımcıların oruç tutmaya ilişkin tutum ve davranışlarında da çeşitlilik bulunmuştur. Yani 'düzenli' oruç tuttuğunu söyleyen katılımcıların (n=3) yanı sıra (bkz. Soru-31; Denek: 1 & 5 & 6), 'aralıklı' oruç tuttuğunu belirten katılımcıların (n=2) olduğu saptanmıştır (bkz. Soru-31; Denek: 2 & 7). Örneğin; [düzenli]-"Elimden geldiğince Ramazan orucunun hepsini tutmaya çalışırım." (E/46); [aralıklı]-"Tümünü tutamam. Uzun yıllarda beri tam bir ay Ramazan orucu tutmadım. Birazını tutarım hepsini tutamıyorum. Çok zor geliyor çünkü..." (E/36). Bunun yanı sıra 'hiç oruç tutmayan' katılımcıların (n=2) da olduğu (bkz. Soru-31; Denek: 3 & 4), ancak bu katılımcılardan bazılarının (n=2) sağlık problemleri nedeniyle oruç tutamadıkları görülmüştür (bkz. Soru-31; Denek: 3 & 7). Örneğin; [hiç tutmama]-"Oruç tutmuyorum." (E/38); [şartlı tutmama]-"...sağlık taramasında böbreklerimle ilgili sağlık sorunum ortaya çıktı. Ondan bu tarafa da tutamıyorum. Fidyesini veriyorum." (E/45).
- Zekât ve sadaka vermeye ilişkin tutum ve davranışları: Katılımcıların hepsinin düzenli olarak zekât ve sadaka vermek istedikleri bulunmuştur. Bu çerçevede bazı katılımcıların (n=6) düzenli olarak zekât ve sadaka verdikleri (bkz. Soru-32; Denek: 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7), bir katılımcının ise (n=1) vermek istediği fakat ekonomik durumunun buna imkân vermediği görülmüştür (bkz. Soru-32; Denek: 1). Örneğin; [düzenli]-"Dinimizin emrettiği gibi imkânlarım ölçüsünde zekât, sadaka gibi vecibelerimi yapmaya çalışırım." (E/44); [isteyip verememe]-"Zekât ve sadaka verecek kadar param olmadı hayatta.

Fakat olsaydı emin olduğum ve ihtiyacının olduğuna inandığım yerlere ve kişilere mutlaka verirdim yani.” (E/46). Bu konuda, materyalist ve kapitalist bir ülkede yaşayan göçmenler olarak katılımcıların ekonomik boyutlu bir dinsel pratik olan zekât ve sadaka verme konusundaki hassasiyetleri dikkate değer bir durumdur. Söz konusu tutum ve davranışların ‘iyilik yapma’ ve ‘yaşama anlam katma’ bağlamında psikoterapik etkilerinden söz etmek mümkündür. Konuyla ilgili bir kadın katılımcının (n=1) eşinden gizli yardım yapması ve bu dinsel pratikten ortaya çıkacak sevabın ise eşiyile ortaklaşa kazanılması beklentisi ise oldukça ilgi çekici nitel bir veri olarak değerlendirilebilir (bkz. Soru-32; Denek: 6). “Allah’ın izniyle ve kocamın desteğiyle hepsini yapar ve yerine getiririm. Hayır-hasenat işlerine gelince hiçbir maddi geliri olmayan anneanneme ve eşine bakıyorum. Mesela, annemle ortaklaşa bakıyoruz büyük anneme. Fakat bu yardımdan eşimin haberi yok mesela. Harçlıklarımı yapıyorum ama niyet olarak ikimize niyet ediyorum yani sevap alırsak eşimle ortak olsun istiyorum.” (K/26).

- Kurban kesmeye ilişkin tutum ve davranışları: Katılımcıların kurban kesmeye ilişkin tutum ve davranışlarında da bazı çeşitlilikler tespit edilmiştir. Bu kapsamda ‘düzenli’ olarak kurban kestğini söyleyen katılımcıların (n=5) yanı sıra (bkz. Soru-33; Denek: 2 & 3 & 4 & 5 & 6), ‘hiç’ kurban kesmediğini belirten katılımcıların (n=2) olduğu bulgulanmıştır (bkz. Soru-33; Denek: 1 & 7). Örneğin; [düzenli]-“Kurban keserim her yıl. Allah kabul etsin yani. Çoğu zaman bu ülkede kestiririm vekâletimi Müslüman kasaplara vererek. Londra’da böyle bir çözüm bulduk yıllık kurban sorunumuza. Bazı yıllar da Türkiye’de vekâletimi verip kestirerek ihtiyaç sahiplerine dağıttırdım şükürler olsun.” (E/44); [hiç]-“Hayır.” (K/32). Bunun yanı sıra bazı katılımcıların (n=1) kurban kesmeme nedenlerini de açıkladığı görülmüştür (bkz. Soru-33; Denek: 1). Örneğin; “Yardım amaçlı evet, ama ben hayvanların kesilmesine karşıyım. Fakirlere yardımı olumlu bu-

lurum ama hayvan boğazlamaya karşıyım yani. Dolayısıyla İslam'ın kurban ibadetini onaylamıyorum yani..." (E/46).

- Hac ve umre yapmaya ilişkin tutum ve davranışları: Adı geçen bu dinsel pratiklere ilişkin katılımcıların tutum ve davranışlarına bakıldığında katılımcıların bir kısmının hac ve umre yaptıkları (n=2) tespit edilirken (bkz. Soru-34; Denek: 3 & 5) önemli bir kısmının da (n=5) çok istemelerine rağmen yapamadıkları görülmüştür (bkz. Soru-34; Denek: 1 & 2 & 4 & 6 & 7). Örneğin; [hac ve umre yapan]-"Allah'ıma şükürler olsun ki hac yapmak nasip oldu eşime ve bana. Buradan İngiltere hac kafilesine yazılıp gittik, gördük o güzel yerleri. Allah gitmeyenlere de nasip etsin inşallah en kısa zamanda. İmkânım olursa ileride çocuklarımla tekrar gitmeyi arzu ederim." (E/44); [hac ve umre yapmayan]-"Henüz gitmedim. Ancak çok isterim eşim ve çocuğumla beraber. Zaman olarak her an olabilir. Ben buna her an hazırım yani..." (K/26). Diğer dinsel pratiklere göre hac ve umre yapmaya ilişkin katılımcıların motivasyonlarının daha fazla olduğu görülmüştür (ayrıca krş. Koç, 2013a; Koç, 2013b). Müslüman-Türk göçmenlerden elde edilen bu nitel veriler, anavatanda yaşayanların hac ve umre ibadetine bakışlarından farklı bulunmuştur.
- Öznel dindarlık algısı: Dış-göçten kaynaklı şu anda içinde yaşadıkları yabancı sosyo-kültürel ortamın, bazı Müslüman-Türk göçmen katılımcıların (n=2) öznel dindarlık algılarını olumsuz yönde etkilediği görülmüştür (bkz. Soru-35; Denek: 1 & 6). Örneğin; "Evet inanç ve ibadetlerimde değişiklikler oldu. Kendimi Türkiye'deyken daha dindar hissediyordum. Burada iyice koptum bu dinsel işlerden. Ama tatil için Türkiye'ye gittiğim zaman bile o olumlu havayı hissediyorum ve etkileniyorum." (E/46). Ayrıca bunun yanı sıra yaşadıkları dış-göç deneyiminin öznel dindarlık algılarında olumlu etki yaptığını (n=2) söyleyenlerin (bkz. Soru-35; Denek: 2 & 3) yanı sıra hiçbir değişiklik yapmadığını belirten (n=3) katılımcıların da olduğu sap-

tanmıştır (bkz. Soru-35; Denek: 4 & 5 & 7). Örneğin; [pozitif etki yapan]-“Burada daha fazla dindar hissediyorum kendimi. Yani ruhen dinime daha fazla bağlıyım. Şimdi insan elinde olanların bazen farkına varmıyor kaybedince uzaklaşınca ne kadar güzel değerlerinin olduğunun farkına varıyor. O zaman değerlerin daha yüceliğinin farkına varıyoruz. Buraya geldik Allah’ıma çok şükür dinime de, dilime de, örfüme de, âdetime de daha çok bağlandım. Yani daha çok özen gösteriyorum...” (E/36); [nötr etki yapan]-“Hayır, hiçbir değişiklik olmadı bende...” (K/32).

- Elde edilen bu nitel veriler bağlamında, çok-kültürlü diasporik yaşamın ‘Batılılaşma, bireyselleşme, sekülerleşme, çoğullaşma ve kentleşme’ gibi faktörlerin de etkisiyle kendine özgü bir formda sekülerleşme ve bireyselleşme ağırlığı daha fazla olan öznel bir ‘Müslüman diaspora dindarlığı’ ürettiği söylenebilir. Sözü edilen bu dindarlık formunun en tipik karakteristik özelliklerinden biri, modern yaşam konseptine entegre bir dindarlık algısıdır (bkz. Soru-36; Denek: 2). Örneğin; “...dindarım ama dışarıdan baktığımda da gayet modern bir insanım. Ama içime girdiğin zamanda dindarım, dediğim gibi beş vakit namaz kılmıyorum, Ramazanda 30 gün oruç da tutmuyorum. ... Yani modern bir dindar olarak tanımlıyorum kendimi. Evet, modern bir dindarım. Çünkü buradaki toplumdaki insanların Müslümanları sakallı, takkeli, şalvarlı veya cübbeli insanlar olarak görmelerini değil de, Müslüman ama bak maşallah bizim gibi modern biri demelerini isterim...” (E/36).

Sonuç olarak Birleşik Krallık sınırları içinde yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin diğer yaşam alanları gibi dinsel yaşamlarının da, doğası gereği psiko-patolojik semptomları çok karmaşık olan diasporik yaşamın görece olumlu yanlarının yanı sıra olumsuz yönlerinden daha çok etkilendiği ve kendine özgü bir dindarlık formu ortaya çıkardığı görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Akıncı, M. A. (2014). Fransadaki Türk göçmenlerinin etnik ve dinî kimlik algıları. *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 70, 29-58.
- Akyol-Kahveci, S. (2015). Dini ve insani bağlarla oluşan yakınlığa karşın kültürel farklılıklarla oluşan mesafenin zorunlu göç olgusuna yansımaları. [içinde] K. Canatan ve ark. (ed.), *Disiplinlerarası Göç ve Göç Politikaları Sempozyumu / 29 - 30 Mayıs 2015* (ss. 441-454). İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları.
- Ayten, A. (2012). Kimlik ve din: İngiltere'deki Türk gençleri üzerine bir araştırma. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 101-119.
- Bağcı, Ö. (2012). *Acculturation orientations of Turkish immigrants in Germany*. Atthina: Melissa Publishing.
- Bilecen, T. & Araz, M. S. (2015). Londra'da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin etnik ve mezhepsel aidiyetlerinin siyasal tutum ve davranışlarına etkisi. *Göç Dergisi*, 2 (2), 189-207.
- Çoştı, Y. (2009). Londra'da Türklere ait dini organizasyonlar. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), 77-100.
- Çoştı, Y. & Turan, S. (2009). İngiltere'deki Türk camileri ve entegrasyon sürecine sosyo-kültürel katkıları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9 (4), 35-52.
- Çelik, C. (2008). Almanya'da Türkler: Sürekli yabancılık, kültürel çatışma ve din. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5 (3), 105-142.
- Çil, Ş. A. ve ark. (2011). *Avrupa'da yaşayan Türkler: Yaz tatili döneminde Türkiye'ye gelen Türkler örneği*. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları.
- Çitak, Z. (2009). Belçika ve Fransa'da İslam'ın kurumsallaşma süreçleri ve Müslüman temsil kuruluşları. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum / Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 467-471). Ankara: Orion Kitabevi.
- Gezici-Yalçın, M. (2017). *Göç psikolojisi*. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Hıdır, Ö. (2009). Avrupa'daki Türklerin din eğitim-öğretimindeki problemleri ve çözüm önerileri. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum / Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 491-498). Ankara: Orion Kitabevi.

- Hızlı, A. (2009). Avrupada Aleviler ve Avrupada Alevi sorunu. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum / Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 463-465). Ankara: Orion Kitabevi.
- Irtis-Dabbagh, V. (2003). *Les jeunes issus de l'immigration de Turquie en France: État des lieux, analyses et perspectives*. Paris: L'Harmattan.
- Karasu, T. & Taşkan, H. (2015). Savaş nedeniyle göç eden kimselerin yaşadıkları sıkıntıları gidermede din ve din eğitiminin rolü. [içinde] K. Canatan ve ark. (ed.), *Disiplinlerarası Göç ve Göç Politikaları Sempozyumu / 29 - 30 Mayıs 2015* (ss. 501-517). İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları.
- Koç, M. (2013a). Hac psikolojisi-I: İngiltereli Türk Diaspora hacıları üzerine nitel bir durum çalışması. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (27), 49-74.
- Koç, M. (2013b). Hac psikolojisi-II: İngiltereli Türk Diaspora hacıları üzerine nitel bir durum çalışması. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (28), 193-222.
- Koç, M. (2016a). Diasporik yaşamın psiko-anatomisi-I: Müslüman-Türk göçmenlerin özel ve sosyal yaşamları üzerine nitel bir çalışma. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 89-128.
- Koç, M. (2016b). Diasporik yaşamın psiko-anatomisi-II: Müslüman-Türk göçmenlerin çalışma ve cinsel yaşamları üzerine nitel bir çalışma. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 271-313.
- Korkmaz, A. (2017). Göç ve din. (içinde) *Din sosyolojisi*. (ss. 337-390). [ed. M. Bayyığıt]. Konya: Palet Yayınları.
- Kuyucuoğlu, İ. (2017). *Avrupada İslam ve Müslümanlar: Danimarka örneği*. Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Küçükcan, T. (2006). The making of Turkish Muslim diaspora in Britain, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24 (2), 243-258.
- Marcia, J. (1966). Development and validation of ego identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3 (5), 551-558.
- Martikainen, T. (2010). Din, göçmenler ve entegrasyon. (çev. N. Özmen). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (1), 263-276.

- Özbaş, M. (2015). Birleşik Krallık'daki Türkçe konuşan göçmen topluluğun kimlik kaygıları açısından din eğitimi ve öğretimi: Fırsatlar ve sorunlar. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 201-228.
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim: The development of a religious identity. *Sociology of Religion*, 66 (3), 215-242.
- Smith, T. L. (1978). Religion and ethnicity in America. *American Historical Review*, 83, 1155-1185.
- Söylev, Ö. F. (2013). Yerleşik irşat usullerini uygulamada ortaya çıkan sorunlar ve dinî danışma ve rehberlik üzerine bir inceleme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (1), 179-202.
- Şahin, B. (2010). Almanya'daki Türk göçmenlerin sosyal entegrasyonunun kuşaklararası karşılaştırması: Kültürleşme. *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 55, 103-134.
- Taştan, A. (1993). *Göç ve din: Sosyo-kültürel değişme ve kimlik sorunu çerçevesinde Kayseri'nin Ömer Hacı Köyü'nden yurtdışına işçi göçü olayının göçmen işçilerin dini yaşayışlarına etkileri üzerine sosyolojik bir araştırma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tribalat, M. (1995). *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris: La Découverte ('Essais').
- Yağmur, K. & Van de Vijver, F. J. R. (2012). Acculturation and language orientations of Turkish immigrants in Australia, France, Germany, and the Netherlands. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 43 (7), 1110-1130.

Ekl er

Ek-3:

Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi Üzerine Röportaj

Soruları

[Benim açımdan yaptığımız röportaj oldukça keyifli geçiyor. Umarım sizin için de öyledir. O halde kaldığımız yerden devam ediyoruz. Eğer izin verirseniz biraz da dinsel yaşamınızdan konuşalım istiyorum.]

• *Dinsel Yaşam:*

25. Öncelikle size bir soru sormak istiyorum. Size göre 'din' dediğimiz şey nedir? Dinin kısa bir tarifini yapabilir misiniz?

26. Allah'a olan inancınız nedir?

27. Ahirete, yani öldükten sonra yeniden dirilişe, cennet ve cehenneme inanıyor musunuz?

28. Peki, kader anlayışınız nedir? Size göre kader nedir? Kadere inanır mısınız? Örneğin, yurtdışına çıkışınız, buralarda yaşam mücadelesi verişiniz. Tüm bunlar kaderinizin bir parçası olabilir mi?

29. Dua eder misiniz? Ne sıklıkla ve daha çok hangi durumlarda dua edersiniz?

30. Namazla aranınız nasıldır? Ne kadar sıklıkta namaz kılarıyorsunuz? Beş vakit mi, yoksa cumaları mı, yoksa sadece bayram namazları mı?

31. Her yıl Müslümanın üzerine farz olan Ramazan orucu tutar mısınız? Eğer oruç tutuyorsanız tümünü nü yoksa birazını mı tutarsınız?

32. Zekât ve sadaka gibi ibadetler açısından dinsel durumunuz nedir? Yani maddi imkânlarınız ölçüsünde zekât, sadaka verip hayır ve yardım yapar mısınız? Yapıyorsanız daha çok kimlere yardımda bulunuyorsunuz? Niçin?

33. Genellikle yılda bir kurban keser misiniz veya kestirir misiniz? Kurban olayına bakışınız nedir?

34. Hiç ömrünüzde hac veya umre yaptınız mı? Veya yapmayı düşünür müsünüz? Ne zaman ve Niçin?

35. Bu ülkeye göç ettikten sonra dinsel yaşamınıza ilişkin olarak inanç ve ibadetlerinizde bir değişiklik oldu mu? Yani kendinizi Türkiye’de iken olduğu kadar dindar hissediyor musunuz?

36. Kısaca, dinsel hayatınızla ilgili olarak –yukarıdaki konuyla ilgili sorulara verdiğiniz cevapları da dikkate aldığınızda- kendinizin dindar bir insan olduğunu söyleyebilir misiniz? Veya kendinizi ne ölçüde dindar olarak görüyorsunuz?

Ek-4:**Dinsel kimlik algısı ve din uygulaması: İslam-Fransa örneği**

(Akıncı, 2014; n = 266)

<i>Dini kimlik algısı maddeleri</i>	Kuşak	Sayı	O	S.S.	F	p
1. Ben bir Müslümanım.	1.	86	4.67	.758	.009	.926
	2.	180	4.68	.721		
2. İslamla ilgili çok bilgim var.	1.	86	4.09	.890	1.851	.175
	2.	180	3.92	.989		
3. İslami kuralları iyi biliyorum.	1.	86	4.15	.861	1.903	.169
	2.	180	3.97	1.088		
4. Nasıl ibadet edilmesi gerektiğini iyi biliyorum.	1.	86	4.31	.815	1.961	.163
	2.	180	4.14	1.013		
5. Diğer Müslümanlarla aramda güçlü bir bağ hissediyorum.	1.	86	4.10	.946	3.494	.063
	2.	180	3.84	1.113		
6. İslamiyet benim için çok şey ifade ediyor.	1.	86	4.55	.835	1.073	.301
	2.	180	4.42	.951		
7. Müslümanlar hakkında konuşulunca kendim hakkında konuşulmuş gibi hissediyorum.	1.	86	4.20	1.050	2.645	.105
	2.	180	4.41	.938		
8. Ben kendim İslami kuralları sıkı bir şekilde uygulamasından yanayım.	1.	86	3.57	1.279	7.078	.008
	2.	180	3.12	1.309		
9. Günlük yaşantımda kararlar alırken İslami kuralları gözetiyorum.	1.	86	3.62	1.190	.207	.649
	2.	180	3.54	1.211		
10. Fransa'da toplumsal ve politik konularda İslam'ın rolü olmalı.	1.	86	3.31	1.322	1.107	.294
	2.	180	3.14	1.182		
11. İslami inanç insanların özel yaşamlarıyla ilgilidir.	1.	86	4.15	1.203	.439	.508
	2.	180	4.24	1.006		
12. İslam benim işimde ve yaşantımda ilham kaynağımdır.	1.	86	4.03	1.142	3.313	.070
	2.	180	3.76	1.150		
13. Dini kuralları ön planda utmadan kendimce normal bir yaşam sürüyorum.	1.	86	3.34	1.360	2.299	.131
	2.	180	3.07	1.320		
14. İbadetini yapan bir Müslümanım.	1.	86	4.03	1.068	11.445	.001
	2.	180	3.53	1.160		
15. Ramazanda oruç tutanım.	1.	86	4.44	1.047	.062	.804
	2.	180	4.41	1.142		
16. Dini bayramları kutlanm.	1.	86	4.63	.855	.011	.917
	2.	180	4.62	.800		
17. Helal kesilmiş et terci ederim.	1.	86	4.51	.979	.264	.608
	2.	180	4.44	1.124		
18. Dini inancın kişisel bir mesele olduğunu düşünüyorum.	1.	86	4.13	1.379	5.173	.024
	2.	180	4.45	.905		

[devam edecek]



[Tefsir]

KUR'AN VE SÜNNETTEKİ DEĞERLER SİSTEMİ PERSPEKTİFİNDEN TÂLİM VE TERBİYE METODUNUN ANALİZİ*



Abdullah BAYRAM**

ÖZET

Öğretim ve eğitim faaliyetleri, İslâm ilim ve kültür tarihinde genellikle tâlim ve terbiye kavramıyla ifade edilmiştir. Tâlim /öğretim; bilgi kazandırıp onu yeni nesillere aktarmayı; terbiye/eğitim ise tutum ve davranışlara ve karakterlere kaynaklık eden tüm kabiliyet ve değerleri kazandırıp onları uygulamaya koymayı hedeflemektedir. *Tâlim*, zekâ ve bilgiyi geliştirirken; terbiye ise iradeyi güçlendirip akıl ve irade arasında denge kurmaktadır. Kur'an ve Sünnete dayanan tâlim ve terbiye metodu evrensel olup inançlı, erdemli ve verimli birey ve toplumların inşasını amaçlamaktadır. O, yerli kaynakların yanı sıra yabancı kaynaklardan da istifade edip gelişim ve değişim sürecini daha çok onların maddî ve manevî ihtiyaç ve problemleri çizgisinde sürdürmüştür. Onun temel parametreleri; ilim, ahlâk ve tebliğ olup öğretim ve eğitim faaliyetleri ancak bunların birlikteliği sayesinde hayatın tüm alanlarına dokunabilmiştir. Çalışmamızda tâlim ve terbiye metodunun din öğretimi ve eğitimindeki verimlilik ve motivasyon dinamikleri açısından analizini ve din öğretimindeki yeni /yenilenmiş yöntem arayışlarına katkılarını Kur'an ve Sünnette değerler sistemi ve eğitimi perspektifinden değerlendirmeyi amaçlıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an ve Sünnet, Tâlim ve Terbiye Metodu, Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Verimlilik, Motivasyon.

* Bu makale, 14-15 Mayıs 2016 tarihlerinde *Din Eğitiminde Verimlilik ve Motivasyon* adında gerçekleştirilen ulusal sempozyumundaki *Tâlim ve Terbiye Metodu ve Onun Din Öğretim ve Eğitimindeki Verimlilik ve Motivasyon Dinamikleri Açısından Analizi: Kur'an ve Sünnette Değerler Sistemi Perspektifinden* adlı sunumumuzdan üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, [e-posta: abduallahbayram61@hotmail.com]

ABSTRACT

Analysis of instruction and education methods

from the perspective of values system in the Quran and Sunnah

Education and training, science and culture in the history of Islam were often expressed in the teaching and training concepts. It is based on Qur'an and Sunnah. It aims to build the faith of individuals and society. its basic parameters; science, morality, and notification forms. In our article, we have demonstrated the basic values which constitute the origin of the value system of Qur'an and Sunnah are being of Allah, Allah's willing from man, his making man responsible from his motions, hereafter and human life. Allah is living ontological reality, eternal and unique; he hasn't a partner and he is creator of universe and human being. Allah explains his values by saying that he had willed upon himself the law of grace and mercy; he was never unjust in the least degree and he never failed in his promise and that he ordered what it was good and he prohibited what it was evil and he loved who was doing good and he would reward them and he didn't love who was doing evil insistently and he would punish them. Allah's attachment to his own values appears at his evaluations in Qur'an and Sunnah too. In these religious references, Allah makes evaluations according to his own value standards and he criticizes qualities he didn't like, even if a prophet has them and approves ones he likes, even if they had been in tradition before revelation. We aim to analyze the teaching and training methods in terms of productivity and motivation dynamics in religious education in our article. we plan to make it from the value system of Qur'an and Sunnah's perspective.

Keywords: Qur'an and Sunnah, The Teaching and Training Methods, Religious Education, Values Education, Productivity, Motivation.

Giriş

Kâinat, Âlemlerin Rabbi'ni "O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzel isimler O'nundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir"¹ fehvasınca tasdik ve ilan etmekte ve küçük kâinatı temsil eden insan da yaratıcısını tabii olarak şöyle algılamaktadır: "Varlığımızın delillerini, (Kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice

¹ Haşr, 59/24.

*belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?*² Kur'an insanları fitrat temelinde İslâm dinine çağırılmaktadır ki onun bu anlamlı davetine tüm zaman ve çağlarda gerek müsbet gerekse menfi şekilde icabet edilmiş ve ilâhi mesaj ister inansın ister inanmasın farklı kesimlerce günümüze kadar okunmuştur. Kur'an, fitrattan kopuş sürecini ise *"Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler..."*³ şeklinde dile getirip insanoğlunun vâcibü'l-vücûd olan yaratıcıyı öz benliklerinde kabul ettiğini fakat hevâ ve heveslerinin onu inkâra sürüklediğini ifade etmektedir. Bunun da bir *ifk /dejenereasyon*⁴ olduğunu, *"İşte her şeyin yaratıcısı olan rabbiniz Allah budur. O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl aldatılıp döndürülüyorsunuz! Allah'ın âyetlerini -bile bile- inkâr edenler hep böyle döndürülmüşlerdir"*⁵ perspektifiyle ortaya koymaktadır ki böylece o fitratımızla çelişen inkâr fenomeninin tabii olmayıp dıştan kaynaklandığını vurgulamış olmaktadır. O, rûhumuza ve aklımıza; *"Onları denizde, bir dalga gölgelikler gibi kapladığında, dini Allah'a has kılarak ona yalvarırlar. Allah onları kurtarıp karaya çıkarınca, onlardan bir kısmı orta yolu tutar. Bizim âyetlerimizi ise ancak o selim yaratılış ahdini bozan nankörler, hem de bir inat uğruna inkâr ederler"*⁶ şeklinde hitap edip bizleri özümüze ve dünya ve âhiret mutluluğuna çağırılmaktadır. İlâhî mesajın tüm insanlara ulaşması için ilk müfessir ve ilk öğretmen Allah Resûlü (sav) ile başlayan öğretim ve eğitim faaliyetleri günümüze kadar mütemadiyen sürdürülmüştür. Bunlar İslâm'ın değerler sistemini esas alıp doğru ve uygun öğretim ve eğitim programlarıyla iyi birey ve toplumlar inşa etmeyi hedeflemiştir. Öğretim ve eğitimin temelini ise din eğitimi oluşturmuştur; zira din duygusu fitrî bir özelliktir.

İnsan fitratında bulunan Allah tasavvuru, planlı bir şekilde eğitilmezse, yanlış fikirlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. İnsanda ortaya çıkan inanma, ta-

² Fussilet, 41/53; Bk. Mü'minûn 23/84-89; Neml, 27/59-64; Ankebût, 29/61, 63; Zümer, 39/6.

³ Neml, 27/14.

⁴ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzî'l-Kur'ân* (nşr.: Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut 1412/1992, "İfk" md.

⁵ Mü'min, 40/62-63; Bk. Lokmân, 31/32; Rûm, 30/30.

⁶ Lokmân, 31/32; Bk. En'âm 6/33; Hûd, 11/59; Neml, 27/14.

pınma, kutsala yönelme, kendini ona nisbet etme gibi karmaşık ve kompleks duygular ancak eğitim yolu ile yönlendirilebilir. Dinin bizatihi kendisi eğitim ve öğretim faaliyetidir. Peygamberlerin görevi ise insanı eğitmektir. Öyleyse din ancak eğitim ve öğretim ile gereği gibi öğrenilebilir.⁷ Çoğu zaman din öğretimi ile din eğitimi birbirinin yerine kullanılmaktadır; ancak din eğitimi din öğretiminin daha geniş kapsamlı olup kişinin gerek ailesi, gerek çevresi, gerekse bir takım yaygın öğretim kurumlarından kişinin kendi inancı ile ilgili bilgi edinmesidir. Din eğitimi kişinin doğumundan önce başlayan ve hayatının sonuna kadar devam eden bir süreçtir. Din öğretimi ise daha önce belirttiğimiz gibi bu eğitimin okulda planlı ve programlı bir şekilde yürütülmesidir.⁸ Belli bir plana ve programa göre yapılan din öğretimi ile aile, çevre ve yaygın eğitim kurumları aracılığı ile yapılan din eğitimi ortak bir takım unsurlara sahiptir. Gerek din öğretimi ve gerekse din eğitiminin muhtevasını ahlak ve haklar oluşturmaktadır. Her ikisi de manevi değerlerin kazandırılmasını hedeflemekte, insanın sosyal ve üstün yeteneklerinin gelişmesini sağlamaktadır.⁹ Dinin bilinip uygulanmasını ve insanlara ulaştırılmasını hedefleyen din öğretim ve eğitimi sahasında, zaman ve mekân faktörlerine¹⁰ bağlı olarak farklı yöntemler¹¹ sergilenmiştir ki o tarih boyunca birey ve toplumların hayatı anlayıp anlamlandırmalarına ve problemlerine göre değişiklik göstermiştir.¹² Pek çok alanda etkili olan modern dönemlerdeki farklı toplumsal ve kültürel değişimler de din öğretimi alanındaki yeni yöntem arayışlarının sebeplerini oluşturmaktadır. Özellikle küreselleşme, sekülerleşme, demokrasi gibi kavramların vurgulanması din öğretimi alanında değişimlerin temel nedenleri arasında sayılmaktadır. Sekülerleşen bir dünyada,

⁷ Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlke ve Yöntemler*, İFAV, İstanbul 1999, s. 27.

⁸ Ayşegül Akgün, *Günümüzde Farklı Din Öğretimi Yaklaşımları ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009, s. 8.

⁹ Selahattin Parlador, "Genel Öğretim İçerisinde Din Öğretimi", *75. Yılda Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yay., Ankara 1999, s. 67.

¹⁰ Bk. Akgün, *Günümüzde Farklı Din Öğretimi Yaklaşımları*, s. 28-43.

¹¹ Bk. Akgün, *Günümüzde Farklı Din Öğretimi Yaklaşımları*, s. 43-86.

¹² Farklı yaklaşımlar için bk. Abdullah Özbek, *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik* (Komisyon), Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2010, s. 5-11; B. Z. Egemen, *Terbiye İlminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi*, Ankara 1965.

insanların değişen ihtiyaçlarına cevap verme gerekliliği din eğitimcilerini de harekete geçiren itici bir güç olmuştur.¹³ Bu bakımdan İslâm ilim ve kültür hayatında öne çıkan tâlim ve terbiye metodu ise “*Yaratan bilmez mi?*”¹⁴ gerçeğinden hareket edip öğretim ve eğitim faaliyetlerini Kur'an ve Sünnet temelinde değerlendirmiştir. O, bu istikamette insanı maddî ve mânevî boyutlarıyla kavrayıp onu yaratılış gayesi temelinde öğretim ve eğitim sürecinden geçirmiştir. Bu açıdan Kur'an ve Sünneti esas alan tâlim ve terbiye metodu hem öğretim ve eğitim faaliyetlerini hem de din eğitimini kapsamaktadır.

Din öğretim ve eğitiminin uygulanması hususunda *teolojik /ilâhiyat eksenli*¹⁵ ve *fenomenolojik /özü görüleme*¹⁶ yöntemleri olmak üzere iki temel yaklaşım söz konusudur. Teolojik yöntem, kim hangi dininin öğretim ve eğitimini yapıyorsa o dinin tüm görüşlerini benimseyerek din eğitimi faaliyetlerini gerçekleştirmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım savunmacı / apologetic, itirafçı / confessional ve taraflı olmakla eleştirilip onun günümüzün çok kültürlü toplum yapısına ve küreselleşme gerçeğiyle çeliştiği ileri sürülmüştür.¹⁷ Fenomenolojik yöntem ise “din”in olgusal ve ontolojik boyutlarıyla incelenip analiz edilmesi gerektiğini savunmaktadır ki¹⁸ aslında bu yaklaşım Batı / Hıristiyan coğrafyasının temel problemlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır; zira onlar açısından

¹³ Fatma Çapcıoğlu, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 2.

¹⁴ Mülk, 68/14.

¹⁵ Lois M. R. Loudon, “The Conscience Clause in Religious Education and Collective Worship: Conscientious Objection or Curriculum Choice?”, *British Journal of Religious Education*, Vol.26, No.3, September 2004, s. 274 vd.

¹⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1996, s. 189.

¹⁷ Kallioniemi, “Multiculturalism”, s. 344-347; Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2001, s. 134 vd; Mustafa Köylü, “Çağdaş Din Eğitimi Teorileri: Batı Örneği”, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı 1*, DEM Yay., İst. 2004, s. 229 vd.; İrfan Başkurt, “Almanya’da Din Eğitimi”, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı 1*, DEM Yay., İstanbul 2004, s. 232 vd.

¹⁸ Bk. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, (çev.: Dorion Cairns), Martinus Nijhoff 1973, s. 142-147; Takiyettin Mengüşoğlu, “Fenomenoloji Felsefesi”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi*, İst. 1945, 1/1, 47, 52-53, 59.

bu yöntemin amacı çocukların gerçek bir Hıristiyan olmalarını sağlamaktır.¹⁹ Fakat tahrif edilmiş dinlerinin akıl ve hayatla uyuşmadığı ortaya çıkınca, onlar da herhangi bir inancı temel almaksızın öğretim ve eğitim faaliyetlerini sırf *din eğitimi* kavramı altında değerlendirmişlerdir.²⁰ Ayrıca fenomenolojik yöntem de muhtelif açılardan eleştirilmiştir ki bu yöntem dinin anlaşılıp yaşanmasından ziyade dinlerin gözlemlenebilir olgularını ve dinî seremonilerini öne çıkarmaktadır.²¹

İslâm ilim ve kültür hayatındaki öğretim ve eğitim faaliyetleri teolojik yöntemi temel almakla birlikte;²² fenomenolojik perspektife de sahiptir ki tâlim ve terbiye metodunun doğuşundan günümüze kadar gerçekleştirmek istediği değerler sistemi evrenseldir ve hem dünya hem de âhiret maslahatlarını hedeflemektedir. Bugün bizlere düşense Kur'an ve Sünnetin öğretim ve eğitim alanındaki verilerini analiz edip onları pedagojik esaslar sistematiği içinde çağımızın rûhuyla buluşturmadır.²³ Bu istikamette İslâm ilim ve kültür hayatında öğretim ve eğitim faaliyetlerinin gelişim ve değişim süreçleri dinî ve dünyevî ihtiyaç ve meseleler çerçevesinde şekillenmiştir. Çalışmamızı, İslâm ilim ve kültür hayatı ve İslâm medeniyeti tarihi düzey ve düzleminde ele alıp Kur'an ve Sünnetin ideal insan ve toplum inşa etme sürecini, "insan - bilgi" ya da "peygamber - vahiy" ilişkisi ve etkileşimi perspektifinden kurgulayacağız; zira hiçbir "Kitap", peygambersiz / öğretmensiz gönderilmiş değildir. Bu yüzden çalışmamıza tâlim ve terbiye metodunun İslâm ilim ve kültür hayatındaki gelişim ve değişim sürecini doğuşundan modern döneme kadar konumuzun amaç ve kapsamı isti-

¹⁹ Bk. Arto J. Kallioniemi, "Multiculturalism and Religious Education in the Nursery: a Finnish Approach" *Journal of Beliefs and Values*, Vol. 24, No. 3, December 2003, Carfax Publishing, s. 341.

²⁰ Philipp Barnes, "Ninian Smart and the Phenomenological Approach to Religious Education", *Academic Press*, yy. 2000, Religion/30, s. 316. Bk. Öktem, Ülker, "Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 2005, 45/1, s. 27-55; Özbek, *Din Eğitimi*, s. 13; Hikmet Yıldırım Celkan, *Eğitim Sosyolojisi*, Erzurum 1991, s. 30-56.

²¹ Robert Jackson, *Religious Education and Interpretive Approach*, Hodder & Stoughton Press, London 1997, s. 9-22.

²² Bk. Beyza Bilgin ve Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, Gün Yayıncılık, Ankara 1999, s. 3.

²³ Geniş bilgi için bk. Nevzat Ayasbeyolu, *İslâmiyet'in Eğitimimize Getirdiği Değerler ve Kur'an-ı Kerim'in Eğitim ile İlgili Ayetlerinin Tablâlı*, MEB Yay., İst. 1991.

kametine değerlendirerek başlamayı araştırmamızın temellendirilmesi açısından lüzumlu buluyoruz. Kavram haritamızı, *İslâm ilim ve kültür hayatı, İslâm medeniyeti tarihi, din eğitimi, suffe, tâlim ve terbiye metodu, değerler eğitimi, ilim ve âlim, ahlâk, edep* ve *dâvet* gibi tabirler oluşturmaktadır. Çalışmamızda tâlim ve terbiye metodu temelinde din öğretim ve eğitimini verimlilik ve motivasyon bağlamında analiz etmenin yanı sıra bu dinamiklerin doğru ve sağlam şekilde işletilmesi için yapılması gerekenleri de değerlendireceğiz.

Doğuşundan Modern Döneme Kadar Tâlim ve Terbiye Metoduna Genel Bir Bakış

Resûl-i Ekrem döneminde cami en önemli eğitim ve öğretim merkeziydi. Hicretin ardından inşa edilen Mescid-i Nebevî'de namaz için kullanılan bölümün yanında bir bölümün (Suffe) eğitim ve öğretim faaliyetlerine ayrıldığı bilinmektedir. Bizzat Hz. Peygamber Suffe'de ders vermiş, gerek burada gerekse başka mekânlarda bu faaliyetlere sürekli katılmasından dolayı, "Allah beni muallim olarak gönderdi" demiştir.²⁴ Suffe'deki eğitim faaliyetlerine başka öğretmenler de katılıyordu. Ubâde b. Sâmî, Mus'ab b. Umeyr, Ebân b. Saîd ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh bunlardan bazılarıdır. Resûlullah döneminde ihdas edilen bir eğitim merkezi de *küttâb* denilen ve bir tür sıbyan mektebi olan yerlerdir. Buralarda çocuklara ilk dinî bilgilerle Kur'an eğitimi verilmekteydi. Başlangıçta bazı sakıncalar dolayısıyla camilerde çocuklara ders verilmesi uygun görülmemiştir. Daha sonra küttâblar özel mahaller yanında camilere bitişik yerlerde de faaliyet göstermeye başladı, çok geçmeden camiler de bu hizmete açıldı.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde eğitim ve öğretim faaliyetleri, Hz. Peygamber devrine göre biraz daha gelişmiş olarak yine camiler ve küttâblarda yapılmaktaydı. Hulefâ-yi Râşidîn devrinde gerek Medine'de gerekse yeni fethedilen bölgelerde inşa edilen camiler aynı zamanda birer eğitim merkezi işlevine sahipti. Hz. Ömer tarafından hazırlanan ve çocuklara Kur'an, yüzme, binicilik ve şiir öğretmeyi amaçlayan program Medine dışındaki yörelerde de uygulandı. Diğer bir programa göre çocuklara yazı, aritmetik ve yüzme yanında aile hayatına dair

²⁴Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, I-II, İst. 1992, "Mukaddime", 17.

eğitim verilmekteydi. Bu ilk bilgilerin temelini Kur'ân-ı Kerîm teşkil ediyordu. İlk dört halifeye dinî ve din dışı konularda her şey sorulabiliyordu. Onlar cevap veremedikleri meseleleri diğer sahâbîlerden öğrenirdi. Böylece Hulefâ-yi Râşîdîn meclisleri kültürün gelişmesine hizmette birleşiyordu.

Emevîler devrinde Şam Emeviyye Camii ile Amr b. Âs'ın Fustat'ta (Mısır) 21 (642) yılında yaptırdığı, zamanımıza kadar kendi adıyla anılan cami önemli birer eğitim merkez haline geldi.

İlmî araştırmaların kurumlaştığı, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin geliştiği Abbâsîler devrinde de camiler eğitim ve öğretim işlevini sürdürdü. Özellikle dönemin başlangıcından itibaren tercüme faaliyetlerinin hızlanması ve eski çağlara ait ilimlere rağbetin artması üzerine Bağdat'ta Beytülhikme adıyla bir kurum açıldı. Zamanla gelişen bu merkez Halife Me'mûn devrinde büyük bir ilim merkezi haline geldi. İslâm'ın ilk dönemlerinde ders halkaları ve ilmî tartışmalar mescid ve camilerde yapılıyor, bu da bir bakıma camiye aslî görevi olan ibadetten uzaklaştırıyordu. Bu sebeple bazı camilerin sonraları medreseye dönüştürüldüğü görülmektedir.²⁵

Eğitim ve öğretimin büyük önem kazandığı Fâtımîler devrinde kurulan ilk eğitim müessesesi Kahire'deki Ezher Camii'dir. Yapımına 359'da (970) başlanıp iki yılda tamamlanan camide İsmâilî fikhî ve kelâmı okutulmakta, bu mezhebin dinî ve siyâsî ilkelerini tanıtmak amacıyla burada sürekli toplantılar yapılmaktaydı. Fâtımîler'in kendi doktrinlerini yayma gayreti asıl 395 (1005) yılında Hâkim-Biemrillâh'ın Kahire'de kurduğu Dârülhikme'de görülmektedir. Mukattam dağında bir rasathâne inşa ettiren Hâkim-Biemrillâh camilerdeki öğretimin yanında Dârülhikme'nin inşasını başlattı. Oldukça serbest bir eğitimin ve ilmî müzakerelerin yapıldığı Dârülhikme'nin daha küçük örnekleri İskenderiye, Halep, Kudüs, Dımaşk ve Trablusşam'da açıldı. Fakat bu kurumlar daha sonra birer Şîî propagandası merkezi haline dönüştü.²⁶

²⁵ Ahmed Ali el-Mellâ, *Eserü'l-ulemâ' il-müslimîn fi'l-badâretü'l-Ûrubbiyye*, Dımaşk 1981, s. 53.

²⁶ Abdülganî Mahmûd Abdülâtî, *et-Ta'lim fî Mısır*, Kahire 1977, s. 37-38.

Abbâsî ve Selçuklu dönemlerinde eğitim ve öğretimin medreselerde yapıl-maya başlanması eğitim tarihi açısından önemli bir gelişmedir. Selçukluların 25 Muharrem 447 (26 Nisan 1055) tarihinde Bağdat'a girmesiyle Ehl-i sünnet Şîa'ya karşı kesin üstünlük sağladı. Selçuklular'ın amacı, sapıklık olarak niteledikleri Şîit-İsmâilî doktrinine karşı Sünnî akideyi yerleştirmektir. Bunun için yeni müesseselerin kurulmasına ihtiyaç vardı. X. yüzyılda İstahr, Nişâbur gibi şehirlerde Sâîğ en-Nîsâbûrî, Ebû Ali el-Hüseynî ve İbn Fûrek gibi âlimlerin ders okuttuğu medreseler açılmıştı. Bunları Kuşeyriyye ve Beyhakıyye medreseleri takip etti.²⁷ Sultan Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk'ün himayesinde açılan Nizâmiye medreselerinin ilki Nişâbur'daydı. Bu medreselerin en meşhuru yapımına 457'de (1065) başlanıp iki yılda tamamlanan, eğitim ve öğretim kadrosunun vakıflar vasıtasıyla desteklendiği, Alparslan zamanında kurulan Bağdat Nizâmiye Medresesi'dir. Nizâmülmülk'ün Şâfiî mezhebini yaymaya yönelik öğretimi teşvik etmesine karşılık Sultan Alparslan, Hanefiliği geliştirmek maksadıyla Hanefî medreseleri açtırdı. Bağdat'ta Hanefî fıkına göre eğitim veren medreseler Meşhedü Ebû Hanîfe, Türkân (Terken) Hatun ve Bâbüttâk medreseleridir. Şâfiî fıkının okutulduğu medreselerin en önemlileri ise Nizâmiye, Tâciyye ve Kurâh Zafer medreseleridir.²⁸ Bir müddet sonra bu iki mezhep aynı medresede eğitim vermeye başladı. Nizâmiye medreseleri için kurulan vakıflar bina yapımı, müderris ve talebelere maaş verilmesi, hadis, fıkıh, vaaz ve tasavvufa uğraşanlara infakta bulunulması, imam, müezzin, hademe ve muhtaçlara yardım edilmesi gibi görevler üstlenmişti.

Eğitim ve öğretimde dile ve edebiyata önem verilen Endülüs Emevîleri devrinde çeşitli öğretim kurumları açıldı. Halife II. Hakem Kurtuba'da ücretsiz eğitim verilen yirmi yedi mektep tesis etti.²⁹ III. Abdurrahman tarafından yaptırılan Kurtuba Medresesi o dönemin öğretim kurumları arasında seçkin bir yere sahipti. Ezher'den ve Bağdat Nizâmiye Medresesi'nden önce oluşturulan bu medresede İspanya'nın yanında Avrupa'nın diğer ülkelerinden, Afrika ve

²⁷ Ramazan Şeşen, *Salâbaddîn Eyyûbî ve Devlet*, İst. 1987, s. 322.

²⁸ M. Hüseyin Şendeb, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye fî Bağdâd*, Beyrut 1984, s. 56-60.

²⁹ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi* (çev.: Salih Tuğ), I-IV, İst. 1980-81, III, 839.

Asya'dan gelen birçok müslüman ve gayri müslim talebe öğrenim görüyordu. Kurtuba'da çok zengin bir kütüphane kurulmuştu.³⁰

Eyyûbîler döneminde Selâhaddîn-i Eyyûbî vezir olduğunda (564/1168) Şii mezhebine karşı Sünnî akideyi desteklemeye başladı, bu amaçla medrese inşasına önem verdi. Muharrem 566'da (Eylül 1170) Amr b. Âs Camii yakınında Şâfiiler için Nâsiriyye Medresesi'ni açtı, burası için bir vakıf kurdu. Aynı bölgede Mâlikîler için Kamhiyye Medresesi'ni inşa ettirdi. Makrîzî'nin ifadesine göre bu medreselerin kurulması Fâtımî Devleti'ne indirilen en büyük darbe oldu.³¹ Nizâmülmülk'ten sonra medrese açma konusunda en çok ün yapan Selâhaddîn-i Eyyûbî ile halefleri Mısır, Dımaşk ve Kudüs'te on yedi medrese yaptırdılar. Hükümdarları örnek alan diğer devlet erkânı ve zenginler de kırk üç medrese inşa ettirdi. Bu faaliyetler İslâm dünyasının farklı bölgelerinden âlimlerin Mısır'a akın etmesini sağladı.³²

Eyyûbî Devleti'nin yerine kurulan Memlûkler çok sayıda medreseye sahipti. Medreseler için vakıflar tesis eden Memlûkler hoca ve talebelere dolgun ücret ödeyerek ilim ve kültürün gelişmesine önemli katkıda bulundu. Bu dönemde genel öğretim veren medreselerin yanında dârü'l-hadîs, dârü'l-Kur'ân gibi ihtisas medreseleri de bulunuyordu.³³ Makrîzî, dinî ilimlerin okutulduğu medreselerin pek çoğunda yetim ve yoksul çocuklar için yatılı mekteplerin bulunduğunu söyler.³⁴ Medreselerin geniş ölçüde devlet eliyle kurulup teşkilâtlandırılması ve vakıflar aracılığıyla öğretimin desteklenmesinden sonra ilmî gelişmelerin büyük bir hız kazandığı görülür. Nizâmîye medreseleriyle diğer bazı önemli medreselerde İslâmî ilimlerin yanında matematik, astronomi, tıp ve felsefe de okutuluyordu.³⁵

Söz konusu ilmî mirastan beslenen Osmanlılar'da sıbyan mektepleri, medrese ve Enderun ile daha yaygın olan cami, kütüphane, dârüşşifâ, rasathâne,

³⁰ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, III, 841.

³¹ Makrîzî, *el-Hutat*, I-II, Kahire 1987, II, 363-364; Abdülâtî, *et-Ta'lim fî Mısır*, s. 67-68.

³² Abdülâtî, *et-Ta'lim fî Mısır*, s. 87.

³³ İsmail Yiğit, *Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, İst. 1991, s. 245.

³⁴ Makrîzî, *el-Hutat*, II, 378-379.

³⁵ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İst. 1969, s. 258-259.

muvaakkithâne, dergâh, tekke gibi yarı dinî, yarı eğitimsel ve kültürel kurumlar, ahilîk teşkilâtı ve loncalar gibi meslekî eğitim kurumları ortaya çıkmış, bunlar Osmanlı Devleti'ni yüzyıllarca beslemiş ve modern zamanlara kadar taşımıştır. Osmanlılar kuruluş döneminde mevcut eğitim kurumlarını kendi dünyalarına uyarlamada gecikmemiş; İznik, Bursa, Edirne, İstanbul medreseleri bütün İslâm dünyası için hem dinî ilimlerde hem felsefe, tıp, astronomi gibi bilimlerde merkez haline gelmiştir. Osmanlılarda eğitim anlayışı ve kurumları dinî ağırlıklı olmakla birlikte felsefe, matematik ve astronomi gibi alanlar da zaman zaman medrese müfredatında yer bulmuş, bazen da dışlanmışlardır.³⁶ Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfına büyük değer verildiği için İran, Horasan, Dağıstan, Hindistan, Buhara, Halep, Şam, Mısır ve Karaman'dan birçok âlim İstanbul'a akın etmiş³⁷ ve şehir giderek İslâm dünyasının önemli bir ilim merkezi haline gelmişti. Osmanlılar da medresedeki eğitim ve öğretim faaliyetlerini vakıflar aracılığıyla devam ettirdi. Osmanlı medreselerinde dinî ilimlerin yanında mantık, belâgat, lugat, nahiv, matematik, astronomi, felsefe, tarih ve coğrafya gibi ilimler de okutuluyordu. Osmanlılarda Batı ile kültürel temasların gelişmeye başladığı XVIII. yüzyıl ortalarına doğru eğitim ve öğretimde yenilik arayışına girişildiğine dair işaretler görülmektedir. 1734'te Üsküdar Toptaşı'nda Hende-sehâne adıyla ilk askerî mektep açıldı, bunu diğer tesislerin açılışı takip etti.³⁸

Modern eğitimin II. Mahmud'un saltanatının sonlarına doğru özellikle Tanzimat'la beraber Türkiye'ye gelmekle birlikte 1869'da Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi yayımlanıncaya kadar geçen uzun dönemin sistemsiz olduğu söylenebilir. Çeşitli alanlarda ihtiyaç duyulan okullar açılmışsa da bunlar arasında bağlantı ve bütünlük kurulamamıştır. Her okulun “bir adacık gibi” tek başına durduğu, Cevdet Paşa'nın ifadesiyle bazan bir yapıya orta katından başlar gibi önce orta seviyedeki okulların açıldığı veya askerî olanla sivil olanın birbirine karıştığı bir ortamda temel eğitimden yüksek eğitime kadar bütün

³⁶ Kenan, Seyfi, “Türkiye Maarif Tarihi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 2012, XXXXI, s. 587.

³⁷ Tayyazâde Atâ Bey, *Târih*, I-V, İst. 1293, I, 213.

³⁸ Ziya Kazıcı ve Halis Ayhan, “Tâlim ve Terbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 2010, XXXIX, s. 515-523. (Özetle).

okulların, bilhassa medreseler, meslek okulları ve giderek artan azınlık okullarının Osmanlı eğitim düzeni içinde âhenkli bir yere oturtulması ancak 1869'dan sonra sağlanabilmiştir. Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nin ardından maarif merkez teşkilâtı şekillenmiş, okullar sistemli bir düzene girmiş, dârülfünunun kurulmasına karar verilmiş, ilköğretim kız çocuklarını da içine alacak biçimde zorunlu hale getirilmiştir.³⁹ İslâm ülkeleri, ilim ve kültür hayatının diğer alanlarında olduğu gibi tâlim ve terbiye faaliyetlerinde de kendini yenileyemeyip modern dönemin etkisi altına girmiş ve kendi değerlerinden uzaklaşmıştır ki bu durumun örneğini kendi ülkemizden verebiliriz:

Bireyin ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak bir eğitim programını tasarlama süreci, ülkenin önem verdiği ve eğitim sistemine de yansımış olan değerlerle başlar. Bu değerler, eğitimin çerçevesini, amaçlarını ve yönünü belirler. Eğitim sistemi bu amaçlara ulaşmak için faaliyet gösterir. Amaçlar belirlendikten sonra, programın içeriği, izlenecek yöntem ve değerlendirme araçları geliştirilir.⁴⁰ Fakat Cumhuriyet döneminde gösterilen bütün çabalara rağmen halkın eğitimi konusunda nitelikli kadrolara ulaşamamış ve yeterli derecede kurumsallaşmamış, hatta zaman zaman ayrılmış ve bölünmüş (mektepli ve medreseli gibi) bir Osmanlı eğitim deneyimini devralan Cumhuriyet, yeni eğitim politikasını belirlerken Avrupa'daki gelişmelerle de örtüşecek biçimde millî bir tavır sergilemenin yanında laik bir yönelim göstermiş, böylece eğitim giderek modern ve laik bir çizgi takip ederek kadrolaşması ve kurumsallaşması buna göre düzenlenmiştir. Atatürk'e göre Cumhuriyet'in eğitim felsefesi millî olmalıydı; çünkü diğer eğitim anlayışları, özellikle de esaret ve zillet zincirleri altında kalan milletlerin ailede ve okulda aldıkları mânevî terbiye ve ahlâk onlara bu zincirleri kırabilecek meziyyet-i insâniyyeyi vermemiştir.⁴¹ Mektep genç dimağlara insanlığa hürmeti, millet ve memleket muhabbetini, şerefli istiklâli öğretmeli, en mühim vazife maarif işleri olmalı, öğretme vazifesi güvenilir ellere teslim edil-

³⁹ Kenan, "Türkiye Maarif Tarihi", *DİA*, XXXXI, 589.

⁴⁰ Recai Doğan, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mart 2001)*, MEB Yay., Ankara 2004, s. 611. (Özetle).

⁴¹ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (haz.: Nimet Arsan-Nimet Unan), Ankara 1989, I, 206.

meli, muallimlik diğer yüksek meslekler gibi refah teminine müsait bir meslek haline konmalıdır. Cumhuriyet'in eğitim felsefesinin temelinde fikri hür, vicdanı hür birey yetiştirme anlayışı yer almıştır. Bunun başarıya ulaşabilmesi için bireyin etnik geçmişinden veya dinî / mezhebî kökeninden bağımsız şekilde hareket edebilmesi ve karar verebilmesi hedeflenmiştir. Özgür bireyin yetiştirilmesi üzerinde özellikle durulmasında böyle bir ferdin insanlara etnik ve dinî kimliğine bakarak yaklaşmasına engel olunması gibi bir insanî tavrın teşekkülü amaçlanmıştır.⁴² Türkiye'de eğitim anlayışının felsefi olarak gelişmesi ve eğitim sisteminin kurumsal yapısının şekillenmesi Türk toplumunun tarihsel-toplumsal değişme ve dönüşme dinamikleriyle çok yakından ilgilidir. Tarihsel olarak mektep, medrese ve Enderun'dan oluşan klasik Osmanlı eğitim örgütlenmesinden ayrı olarak Batı Avrupada yerleşmiş modern okullara benzer okulların açılması XIX. Yüzyılda geçirdiği dönüşümler sonucu başlamıştır. Bugünkü temelleri 1920'lerin başında Cumhuriyet'in kuruluşuyla atılmıştır. Cumhuriyet, dini meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarmak, onun yerine pozitivist bilim anlayışıyla düzenlenen lâik bir eğitim düzenine geçiş; ilerleme, akılcılık, evrimcilik, hukuk sistemi, devlet kapitalizminin kurulması gibi alanlarda son derece köklü değişimler yapmıştır.⁴³ Topluma yeni görüşler, yeni düşünceler ve yeni değerler kazandırmak ve toplumun genel olarak bakış açısını değiştirmek temel amaç olmuştur. Bu çağdaşlaşma uğraşısında eğitim sistemine çok önemli görevler düşmüştür. Cumhuriyet'in kuruluş ve tek parti dönemini incelediğimiz zaman, din dersinin amacının İslâm sevgisini çocukların kalbine yerleştirmek, batıl fikirlerden İslâm'ı arındırmak, çocuklara taassup fikri vermemek, dünyayı hakir görmemek, memleketin müdafaası amacıyla kurulmuş olan yardım kurumlarına sadaka ve zekâtın verilmesini teşvik etmek gibi amaçların gözetildiği görülür. Din dersinde gerçekleştirilmek istenen bu amaçların bireysel olmaktan çok toplumsal amaçlar olduğu görülür. Bu da o dönemin eğitim felsefesi ve toplumun içinde bulunduğu durum göz önüne alındığı zaman çok tabiidir. Çünkü Cumhuriyet geri kalışın en önemli sebepleri arasında halkın din anla-

⁴² Kenan, "Türkiye Maarif Tarihi", *DİA*, XXXXI, 589.

⁴³ Gürsen Topses, *Cumhuriyet Dönemi Eğitiminin Gelişimi*, 75. Yılda Eğitim, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İst. 1999, s. 9.

yışının önemli bir rol oynadığını tespit etmiş ve bunu yeni dönemde yine din dersleri vasıtasıyla örgün eğitimde değiştirmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple bireyin dinini kendi dilinde öğrenmesine önem vermiştir. Cumhuriyet'in kuruluşu ve daha sonraki dönemlerde din dersinin bu amaçlarının hemen hiç değişmediğini görüyoruz. Sonuç olarak 1980'e kadarki din öğretimi programları "nasıl bir din öğretimi" sorusu yerine "niçin din öğretimi" tartışması çerçevesinde yapılmıştır. Bu da daime din öğretimi programlarında ilmî görüşlerin değil, siyasî görüşlerin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bu tavır, ülkemizin içinde bulunduğu toplumsal yapıya uygun bir din öğretimi programı geliştirilmesini ise engellemiştir.⁴⁴ A.Ü. İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Hüseyin Atay, 19 Kasım 1980'de Milli Güvenlik Konseyi Genel Sekreterliği'ne sunduğu bir raporda şunları söylemektedir:

"Okullarımızda Cumhuriyetimiz ve Atatürk ilkeleri hiç de az denmeyecek ölçüde okutulmaktadır. O halde nasıl oluyor da bu gençlerin içinden bu eğitime ters düşen çok sayıda çeşitli gruplar çıkıyor, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti'ne amansız ve insafsızca saldırıyor ve onları yıkmaya çalışıyorlar? Demek ki onlar okudular, öğrendiler, fakat öğrendiklerine inanmadılar; verilen eğitimin inandırıcı olmaması bu sonucu doğurdu. İnsanın değer sistemini oluşturan ve onu ayakta tutan en önemli unsur dindir. Onun için biz, bilgi ile imanın beraber yürütülmesini, ilim ile dinin kaynaştırılmasını şart sayıyor ve medeni insanın bu şekilde var olacağına inanıyoruz!"⁴⁵

Tâlim ve Terbiye Metodunun Kur'an ve Sünnetteki Değerler Sistemi Açısından Analizi

İnsanın tutum ve davranışlarının temelinde dinî bir güdü / motive söz konusudur ki insanlık tarihinin olgu ve olayları söz konusu psikolojik temeli açıkça ortaya koymaktadır; zira insan zayıf ve güçsüz bir varlık olarak yaratıl-

⁴⁴ Doğan, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mart 2001)*, s. 626, 628, 630.

⁴⁵ Beyza Bilgin, "1980 Sonrası Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Zorunlu oluşu ve Program Anlayışları", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mart 2001)*, MEB Yay., Ankara 2004, s. 671.

mıştır. “Düşen uçakta ya da batan gemide ateist bulunmaz!” sözü bu gerçeği yansıtmaktadır ki şu âyet bu hususla örtüşmektedir: *“İnsana bir sıkıntı dokundu mu, gerek yan üstü yatarken, gerek otururken, gerekse ayakta iken (her halinde bu sıkıntıdan kurtulmak için) bize dua eder. Ama biz onun bu sıkıntısını ondan kaldırdık mı, sanki kendisine dokunan bir sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi geçer gider. İşte o haddi aşanlara, yapmakta oldukları şeyler, böylece süslenmiş (hoş gösterilmiş)tir”*.⁴⁶ Yaratıcı, insan fitratına din duygusunu yerleştirmeseydi, insanın bu duyguya dair tutum ve davranışları sergilenmesi asla mümkün olmazdı. Nitekim “Acaba çocuğu toplumdan izole edilmiş bir ortamda hiçbir dini eğitim vermeden yetirtirsek yine de ondan din duygusunun tezahürü olan bir davranış görür müyüz?” temelinde gerçekleştirilen extrem deneylerde de din duygusunun tezahürü açıkça gözlenmiştir. Kur'an, insan fitratındaki bu tevhid inancını; *“Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir”*⁴⁷ konseptinde ortaya koymuştur ki mükemmel özelliklere sahip olan insan şaheseri bizzat yaratıcısının varlığına delil teşkil etmektedir. İnsanoğlunun yaratıcısı ile fitrî bir bağı olduğunu bilen bir din öğretim ve eğitimcisi hem onun hem de kendisinin tabii olarak bir verim ve motivasyona sahip olduğunu bilip bunu çalışma alanına yansıtabilir ki bu sürekli bir umut kaynağı oluşturmaktadır. İnsanoğlunun dünya ve ahiret mutluluğunu kazanabilmesi için *“Ey insanlar! Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdâr olandır”*⁴⁸ âyeti istikametinde sosyal bir varlık olarak yaşamayı bilmelidir ki adalet ve barış ortamı temin edilsin. Bu açıdan eğitiminin sosyal temeli bağlamında “Mademki kâinatta şartlar bundan ibarettir. Buna göre din, toplumsal güven ortamının oluşmasına nasıl bir katkı sağlayabilir?” sorusu sorulabilir. Kur'an ve Sünnet'e

⁴⁶ Yunus, 10/12.

⁴⁷ A'raf, 7/172.

⁴⁸ Hucurat, 49/13.

dayanan tâlim ve terbiye metodu bunu; “iyi insanlar yetiştirip iyi toplumlar inşa etmek” şeklinde cevaplandırmaktadır.⁴⁹

Din öğretiminin üç temel biçiminden söz edilebilir. Bunlar sırasıyla, a) Dini öğrenme, b) Din hakkında öğrenme ve c) Dinden öğrenmedir. Dini öğrenme yaklaşımında, bireyin kendi dinini öğrenmesi beklenmektedir. Sadece bir tek dinin öğrenilmesinin (confessional) esas alındığı bu yaklaşımda, merkezi bir dinin üzerinde birleşilmektedir (convergence). Bu yaklaşımda azınlık gruplarının inançlarına saygı önem taşımaktadır. Din hakkında öğrenme yaklaşımında ise din, bilimsel çalışmanın bir konusu olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşımın dezavantajlarından ya da zayıf noktalarından birisi ise öğrencinin moral ve manevî değerleri (spiritual values) arayışında yetersiz olması ve yaşam dünyasına (life world) yeterince önem vermemesinin bir sonucu olarak öğrencinin söz konusu arayışlarına yeterli katkı sağlayamamasıdır. Dinden öğrenme yaklaşımında, hedef (purpose), öğrenciyi herhangi bir dinin bilgisini yüklemek (inculcate), onu bir doktrine yöneltmek değil, yaşama ilişkin değerleri öğrenmesini sağlayarak ahlâkî ve manevî (moral and spiritual) gelişimine katkıda bulunmaktadır. Çocuk merkezli bu din eğitiminde, esas olan çocuğun disiplini. Bu bakımdan, bu yaklaşım *eğitimsel din eğitimi* olarak da nitelendirilmektedir.⁵⁰ Tâlim ve terbiye metodu, din öğretimi ve eğitimindeki bu yaklaşımları kapsamakla birlikte; *eğitimsel din eğitimi* biçimiyle bilhassa amaçta daha çok örtüşmektedir ki biz bir sonraki başlıkta bunu inceleyeceğiz.

Köklerinden Beslenen Öğretim ve Eğitim Programının Verimlilik ve Motivasyona Katkıları: Tâlim ve Terbiye Metodunun Toplumla Özdeşleşmesi Perspektifinden

İslâm ilim ve kültür hayatında “öğretim ve eğitim” faaliyeti genellikle “tâlim ve terbiye” kavramı altında ele alınmıştır ki bu alanda eser yazan müelliflerin ilmî ve ahlâkî şahsiyeti ve eserleri bizlere somut fikirler vermektedir. Meselâ Burhâneddin ez-Zernûcî (ö. VI./XII. yüzyılın sonları), Hanefî fıkıh âlimi olup

⁴⁹ Bk. Özbek, *Din Eğitimi*, s. 23-28 (Özetle).

⁵⁰ *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mart 2001)*, MEB Yay., Ankara 2004, s. 183 (I. Oturumun Değerlendirilmesi).

bu alanda *Tâlimü'l-müte'allim tarîkât-te'allim* adlı bir eser yazmıştır.⁵¹ Tâlim ve terbiye alanındaki ihtiyaca binaen kaleme alınan *Tâlimü'l-müte'allim* bir el kitabı niteliği taşımış ve 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserde öğrencilerin ilim tahsilinde gayret ettikleri halde yöntem hatası yaptıkları için başarılı olamadıkları hususu irdelenmektedir ki eser ismini bu konudan almakta ve öğrencilere kolay öğrenme metotlarını göstermektedir. Eser bu özellikleriyle bilhassa öğrenme psikolojisi açısından önem taşımaktadır.⁵² On üç bölüm halinde düzenlenen *Tâlimü'l-müte'allim*'in ilk bölümünde ilmin mahiyeti ve üstünlüğüne dikkat çekilir; her Müslümanın bulunduğu konunun gerektirdiği bilgileri elde etmesinin farz olduğu belirtilir. İlmin niyetle alâkasının anlatıldığı ikinci bölümde öğrencinin Allah'ın rızasına kavuşmak, öğrenme ve öğretme niyetiyle tahsile başlamasının lüzumuna işaret edilir. Üçüncü bölümde ders, hoca ve arkadaş seçimiyle ilim yolunda sebat etmenin gerekliliği vurgulanır. Öğrencinin istediği alanı seçmede özgür sayıldığı belirtilerek seçim yaparken dikkate alınması istenen ölçülerden bahsedilir. Dördüncü bölümde ilme, hocaya ve kitaba saygı anlatılmakta, beşinci bölümde derse devam etmenin önemine ve eğitimde süreklilik ilkesine vurgu yapılmakta, verimli ders çalışma yolları üzerinde durulmaktadır. Altıncı ve yedinci bölümler derse başlama zamanı, derslerin miktarı, tertibi ve başarının yöntemleriyle ilgilidir. Sekizinci bölümde hayat boyu öğrenme ilkesi ve ders çalışmanın verimli olduğu vakitler, dokuzuncu bölümde hocanın öğrencisine sevgi ve şefkati, onuncu bölümde öğrencinin hocalarından yararlanmasının yolları, on birinci bölümde öğrencinin başarısını olumsuz yönde etkileyen kötü huylar ve alışkanlıklar ele alınır. On ikinci bölümde hâfiyayı güçlendiren veya unutkanlığa yol açan durumlardan bahsedilir; bu hususta yararlı olacak besinler tavsiye edilir. Eserin son bölümünde rızık, ömür ve sağlığın artmasına veya azalmasına sebep olan durumları bilmenin yetişkinler yanında öğrenciler için de gereği belirtilir.⁵³ İslâm dünyasında ilimlerin gelişmesi,

⁵¹ Burhâneddin Zernûcî, *Tâlimü'l-müte'allim* (nşr.: Mustafa Âşûr), Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire 1986.

⁵² Zernûcî, *Tâlimü'l-müte'allim*, neşredenin girişi, s. 5-23.

⁵³ Bayraktar, Mehmet Faruk, "Zernûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye

yayılması, eğitim ve öğretimin ferdi ve içtimaî, maddî ve mânevî bakımdan daha verimli hale getirilmesi düşüncesiyle eğitim ve öğretimin gayesi, metodu ve kuralları üzerinde, oldukça erken zamanlardan başlamak üzere pedagojik çalışmalar yapılmıştır. Meselâ *Câhiz'in Risâletül-muallimîn*'i, İbn Sahnûn'un *Âdâbü'l-muallimîn*'i, Kabisî'nin *Ahvâlül-müteallimîn ve ahkâmül-muallimîn*'i, Zernûcî'nin *Talimül-müteallim*'i, İbn Cemâa'nın *Tezkiretüs-sâmi ve'l-müte-kellim fi edebi'l-âlim ve'l-müteallim*'i gibi kitaplar âdâb-ı derse dair yazılmış müstakil eserlerdendir. Ayrıca Fârâbî'nin *Fî-mâyenbagı en-yukaddeme kable teallümü'l-felsefesi*, Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i, Kurtubî'nin *Câmiu beyâni'l-ilm*'i, Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn*'i, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, Taşkoprızâde'nin *Miftâhu's-saâde*'si, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'u gibi çoğu ansiklopedik mahiyette olan eserlerde, daha çok mukaddimelerde yer almak üzere, pedagoji konularına geniş yer verilmiştir. Bütün bu eserlerde eğitim öğretim metotlarının ve kurallarının Kur'an ve Sünnet'e dayandırılmasına, ayrıca selef âlimlerinin sözlerinden deliller getirilmesine özel bir ağırlık verilmiş,⁵⁴ bu durum, İslâm dünyasında genel öğretim metotlarında birlik sağlanması ve giderek eğitim ilkelerinin müesseseleşmesi sonucunu doğurmuştur.

İslâm eğitimcilerine göre öğretmenlik, geniş bilgiyle birlikte bazı özel yetenekler isteyen bir sanattır.⁵⁵ Bu sebeple öğretmenin bilgisinin yanında psikoloji ve pedagoji formasyonunun da tam olmasını gerekli gören İslâm eğitimcileri, eğitim ve öğretimin başarıya ulaşmasını öğrenci, öğretmen ve aile üçlüsünün birlikte sarfedecekleri çabaya bağlamışlardır. Buna göre, Allah adına yapıldığı kabul edilen ve ibadet sayılan öğretmenlik mesleğini icra edecek kişinin, öncelikle hem bilgi hem de ahlâk ve fazilet bakımından bu mesleğin ehli olması, öğrencilerine karşı şefkatli ve nazik davranması gerekir. Fârâbî de, "Hoca öğrencisine karşı ne çok sert, ne de çok yumuşak davranmalı; çünkü aşırı sertlik talebenin hocasından nefret etmesine, aşırı müsamaha ise talebenin hocasının

Diyaret Vakfı Yay., İst. 2013, XXXXIV, s. 294-295.

⁵⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ablâk*, Kahire 1323, s. 19-21; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Beyrut 1982-83, I, 8-13, 48-58; III, 72-74.

⁵⁵ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire ts., s. 502-509.

şahsını ve bilgisini hafife almasına yol açar” diyerek pedagojinin önemli bir kuralına işaret etmiştir. İbn Haldûn, eğitimde zor kullanmanın öğrenme arzusu olumsuz yönde etkileyeceği düşüncesindedir. Gazzâlî daha da ileri giderek talebenin gençlik gururunu rencide etmemek için, öğretmenin uyarılarını açık ifadeler yerine üstü kapalı sözlerle yapması gerektiğini, açık ve sert ikazların pedagojik esaslara (*sinââtü't-ta'lim*) aykırı olduğunu belirtmektedir. Öğretmenin öğrenciler arasında soy sop, zenginlik vb. bakımlardan ayırım gözetmemesi, öğrencilerde bazı ilimlerin değersiz olduğu şeklinde bir kanaat uyandırmaktan kaçınması, öğretim programında pedagojik bir sıra takip etmesi, öğrencilerin fizikî ve manevi kabiliyetlerini, mizaçlarını, zekâ seviyelerini dikkate alması gibi hususlar eğitim ve öğretimde öngörülen esaslardan bazılarıdır. İslâm eğitimcileri, eğitimde istenilen düzeye ulaşabilmek için çocuklara oyun fırsatının tanınması, onların maddî ve manevi mükâfatlarla ödüllendirilmesinin önemi hususuna eskiden beri dikkat çekmişlerdir. Ayrıca Kur'an ve Sünnetin ilme verdiği değeri ifade eden ayet ve hadislere dayanarak, bedenî ve zihnî sağlığı yerinde olan her yaştaki insanın yolculuk, yoksulluk gibi sıkıntılar pahasına da olsa bilgilerini geliştirmesinin gerekliliğini ısrarla vurgulamışlardır. Ancak öğrenci ilim tahsilinde geçici ve bencil gayeler yerine, Allah'ın rızasına erişmek, ahlâk yönünden gelişmek, insanlara faydalı olmak gibi yüksek gayeler gözetmeli, öğrenimde başarıya ulaşmak için zihnini meşru ve gerekli olmayan başka ilgilere arındırmalı, ilme, öğretmene ve diğer öğrencilere karşı saygılı ve alçak gönüllü davranmalıdır. Zernûcî, âdâb-ı ders ilminin en önemli kaynağı olarak gösterilen⁵⁶ eserinde öğrencinin, yetişmek istediği ilmî alanın tespitinden başlamak üzere, sürekli olarak bir öğretmenle birlikte çalışmasının ve onun tecrübesinden faydalanmasının önemini vurgulamış, genel olarak bir öğretmenin gözetiminde çalışmanın gerekliliği diğer İslâmî kaynaklarda da⁵⁷ benimsenmiştir.⁵⁸ Bu faaliyetler âdâb-ı ders disipliniyle gerçekleştirilmiştir ki o klasik İslâm öğretim ve

⁵⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-ẓunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr.: Kilisli Muallim Rifat- M. Şerefeddin Yaltkaya), I-II, İst. 1360-62/1941-43, I, 42.

⁵⁷ Ahmed Şelebî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1982, s. 209-211, 257-275, 291-327.

⁵⁸ Mustafa Çağrıncı, “Âdâb-ı Ders”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 1988, I, s. 335 (Özetle).

eğitiminde öğretmen-öğrenci münasebetleri başta olmak üzere pedagojik kuralları düzenlemek için geliştirilmiştir. Bu çerçevede İslâm ilim ve kültür hayatının muhtelif alanlarında dinî ve sosyal ilimlerde farklı anlamlarda olmak üzere *âdâb* kavramı kullanılmıştır ki o dinin gerekli gördüğü ve aklın güzel saydığı tüm söz ve davranışları kapsamıştır. *Âdâb* kelimesi, bir iş veya sanata, bir hal veya davranışa nisbet ve izâfe edildiği zaman o alana ait özel kuralları, incelikleri, o konuda uyulması gerekli olan dinî, ahlâkî, meslekî esas ve hükümleri ifade eder: “Âdâbü’l-mülûk”, “âdâbü’l-vizâre”, “âdâbü’l-muhaddis”, “âdâbü’l-mürîd”, “âdâbü’s-sülûk”, “âdâbü’d-ders”, “âdâbü’l-muallim”, “âdâbü’l-müteallim”, “âdâbü’l-bahs”, “âdâbü’l-muâşeret”, “âdâbü kitâbeti’l-Mushaf”, “âdâbü tilâveti’l-Kur’ân”, “âdâbü’l-kadî”, “âdâbü’l-müftî” gibi.⁵⁹ Görüldüğü gibi öğretim ve eğitim faaliyetleri hayatın ihtiyaç ve meseleleri istikametinde kendini geliştirdikçe, hayatın her alanında etkin ve verimli şekilde yer alıp zaman ve mekâna yön vermiştir. Fakat günümüzde İslâmî ilimlerin kendilerini çağlarına göre tecdit edemeyip yorum yöntem ve tekniklerini geliştirememesi, İslâm dünyasının her alanında gerilemesine ve hayattan uzaklaşmasına yol açmıştır.⁶⁰ Bu açıdan tecdit, İslâm dünyasının kendini yeniden keşfetmesi ve sömürge şartlarından kurtularak kendi asaletini bulabilmesi yolundaki gayretlerinin tamamını belirtmekte, dil biliminden davet tarzına, siyasî düzenden fıkıh usulüne, düşünceden ahlâka kadar bütün alanlarda yenilenme gayretleri için kullanılmaktadır.⁶¹

Tâlim ve Terbiye Metodunun Temel Dinamikleri: İlim ve Ahlâk / Kabiliyet

Tâlim ve terbiye disiplini İslâm ilim ve kültür hayatına ilmî ve ahlâkî şahsiyeti yüksek ve seçkin insanlar yetiştirmiştir. Biz öncelikle bu disiplinin tâlim boyutunun tekabül ettiği ilim dinamiğini işleyip ardı sıra da terbiye boyutuna karşılık gelen ahlâk / kabiliyet dinamiğini inceleyeceğiz.

⁵⁹ Abdülaziz Bayındır, “Âdâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 1988, I, s. 334.

⁶⁰ Bk. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History Islamic Research Institute*, Islamabad 1984, s. 178-179; a.mlf., *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982, s. 4-6.

⁶¹ Tahsin Görgün, “Tecdîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 2011, XXXX, 239.

İslâm ümmetinin benimsediği değerler sisteminin devamlılığı ilme bağlı olduğu için Kur'an ve sünnet ilmin anlamını, önemini ve işlevini belirtmiştir. Hz. Peygamber ilmin nâfile ibadetten daha üstün olduğunu belirtip onu yüceltmıştır.⁶² Âlimler, bildiklerini hem kendileri hem de insanlar için İslâmî ölçüler içinde yararlı kıldıkları oranda ilim onlar için bir üstünlük kabul edilir. Bununla birlikte ilim konusu yine İslâm ilim ve kültür hayatındaki tâlim ve terbiye sistemi ile paralellik gösterecek şekilde kullanılıp değerler eğitime vurgu yapılmış ve din öğretimi ve eğitimindeki verimlilik ve motivasyonun gerçekleştirilmesi hedeflenmiştir; zira ilim bizâtihi bir değer olsa da ilim-amel ilişkisine vurgu yapan hadisler bilginin insanlığı itikadî, ahlâkî, estetik, ekonomik vb. yönlerden daha yüksek seviyelere taşıması gerektiğine işaret etmektedir. Aksi durumu ise Kur'an'ı Kerim “kitap yüklü eşek” metaforu ile şöyle betimlemektedir: “Tevrat’la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir. Allah’ın ayetlerini inkâr eden topluluğun hali ne kötüdür! Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.”⁶³ Çünkü davranış ve uygulama planında somutlaşmayan bilginin insan için yararı olmayacaktır. Ancak bilgisizce yapılan amelin de ilimden daha değerli olduğu söylenemez.⁶⁴ Sonuçta zihnini doğru bilgilerle, kalbini Allah’a karşı saygı ve sorumluluk şuuruyla ve hayatını hayırlı amellerle donatanlar “erdemli bilginler”, sadece dünyevî emellere ulaşmayı amaçlayan ve zaman zaman bu amaç uğruna bilgisini kötüye kullananlar da “erdemsiz bilginler” adını almıştır ki⁶⁵ Peygamber mesleği olan din öğretim ve eğitimini ancak “erdemli bilginler” icra edebilir; aksi durumda gerçekleştirilen faaliyetler ise üsve-i hasene olmayıp verim ve motivasyon dinamiklerine haiz değildir. “Erdemli bilginler” ise gökteki yıldızlar gibidir ki⁶⁶ Kur'an bu istikamette sâlih kulların yeryüzüne hâkim kılı-

⁶² Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sabîh* (nşr.: Ahmed M. Şâkir), I-V, Kahire 1356/1937, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 19.

⁶³ Cuma, 62/5.

⁶⁴ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *es-Sünen*, Beyrut, 1407/1987, “Mukaddime”, 32.

⁶⁵ Dârimî, “Mukaddime”, 29, 34.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, I-VI, İst. 1992, III, 157.

nacağını bildirir.⁶⁷ Bu husus ise ahlâk konusuyla birebir ilişkilidir.⁶⁸ Kur'an'da düşünme etkinliğini ifade eden kelimeler insanın bilme çabasıyla da alâkalıdır. Düşünmeyle ilgili terimler gibi “bilmek” ve “bilgi” anlamına gelen ilim kelimesi ve türevlerinin de Kur'an'da yoğun biçimde kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da ilim ve ondan türeyen kelimeler yaklaşık 750 yerde geçmektedir. Bu geniş kullanım hadislerde de yer almaktadır. Kur'an'ın ilim konusundaki tutumu İslâm'da kelâm, tasavvuf, fıkıh vb. ilimlerin takip ettiği seyri, yine Müslümanların III./IX. yüzyılda diğer kültürlerle ait klasik mirası devralırken ortaya koydukları rahatlık ve serbestliği anlaşılır kılmaktadır. Kur'an'da ilim kavramı üzerine sıkça yapılan vurgular Ortaçağ İslâm medeniyetine dinî ve tecrübî ilimlerde büyük bir verimlilik kazandırmış ve bu verimlilik sayesinde İslâm medeniyeti insanlığa en kalıcı katkıyı sağlamıştır.⁶⁹

Tâlim /öğretim bilgi kazandırma, insanlığın sahip olduğu bilgileri yetiştirmekte olan nesillere aktarma faaliyetidir. *Terbiye /eğitim* ise daha ziyade davranış ve karaktere esas teşkil eden beceri ve değerler kazandırmayla ilgili çalışmaları anlatır. Tâlimden yalnız bilgi kazandırma, bunu hâfızada saklama ve yeri geldiğinde hatırlama anlaşılmaktadır. Terbiye ise insanda mevcut bütün kabiliyetlerin dikkate alınarak bunların geliştirilmesi ve yönlendirilmesidir. Buna göre terbiye kavramı tâlimden daha kapsamlı olup öğretim alanına giren bütün konuları içine almakta ve genellikle tek başına kullanıldığında öğretimi de ifade etmektedir. Öğretim insana eşya ve olaylar hakkında doğru bilgiler kazandırmayı amaçlar. İnsanın öğrenimi gelişip bilgi seviyesi yükseldikçe daha tutarlı davranışlarda bulunması, tutarlı bir kişiliğe kavuşması beklenirse de eğitim yönü dikkate alınmadan yürütülecek bir öğretimle bu hedefe ulaşılamaz. Öğretim sayesinde zekâ ve bilgi gelişirken eğitim iradenin güçlü olmasını, akıl ve irade arasında denge kurulmasını sağlar. Bu sebeple kişilerin öğrenim seviyelerine paralel şekilde ahlâk ve karakter eğitiminin de yapılması gerekir. İslâm kaynak-

67 Enbiyâ 21/105.

68 İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 2000, XXII, 110.

69 F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970, s. 19-22, 32, 70, 340.

larındaki ortak anlayışa göre eğitim ve öğretim bütün hayat boyunca devam etmesi gereken bir süreç olup amacı bireyleri ve toplumları gerçek inanca, doğru bilgiye ve erdemli yaşayışa ulaştırmaktır. Bu sebeple eğitimciler her çocuğu ebeveynine, eğitimciye ve topluma emanet edilmiş, korunması ve geliştirilmesi gereken bir varlık olarak görmüştür. İslâm'da çocukların eğitim ve öğretimi için -birçoğu günümüz pedagoji biliminde de önemini koruyan- ilkeler ve kurallar konmuştur. Meselâ zihin ve davranış eğitimine eşit derecede önem verilmesi, eğitimde fırsat eşitliği sağlanması, çocuğun eğitim yaşının dikkate alınarak zihinsel yeteneğine göre bilgi ve davranış eğitimi verilmesi, çocuğun arsızlaşmasına, dolayısıyla şahsiyetinin aşınmasına yol açacak tutumlardan sakınılması, başarının ödüllendirilmesi, başarısızlık ve yanlışlıkların pedagojik esaslara göre düzeltilmesi, cezalandırmada acele edilmemesi İslâm eğitimi kaynaklarındaki ortak ilke ve yöntemlerden bazılarıdır. Müslüman eğitimciler özellikle hoşgörü, sevgi ve şefkatin eğitimde değişmez ilkeler olarak benimsenmesi, zorunlu olmadığı sürece öğrenciye sert muamele yapılmaması hususunda görüş birliğine varmış, başarısızlığın sürmesi durumunda uyarıdan başlayıp giderek sertleşen bir ceza yöntemi uygulanmasını faydalı görmüştür. İbn Sahnûn, Kâbisî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi eğitimci ve düşünürler son çare olarak hafifçe dövmenin eğitimde yararlı olabileceğini düşünürken Mâverdî, İbn Haldûn, Taşköprizâde, Erzurumlu İbrâhim Hakkı gibi bazıları dayak cezasına karşı çıkmıştır.⁷⁰

İslâm ilim ve kültür hayatında önemli bir yeri olan *edep* kavramı tâlim ve terbiye metodunun “terbiye” boyutuyla birebir ilişkilidir. Bu kavram, bir toplumda örf, âdet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgi anlamında kullanılan terim olup kelimenin sözlüklerdeki başlıca mânaları “davet, iyi tutum, incelik ve kibarlık, hayranlık ve takdir” şeklinde gösterilir ki⁷¹ o değerlerin yaşanması açısından hem kişi hem de toplum için faydalı ve verimli olup motivasyon gücüne sahiptir. Nitekim İbn Manzûr *edep* kelimesinin kökünün *edb* olduğunu söyler ve bunun “davet etme” mânasına

⁷⁰ Kazıcı ve Ayhan, “Tâlim ve Terbiye”, *DİA*, XXXIX, 516.

⁷¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (İbn Manzûr), *Lisânü'l-Arab*, I-VII, Darü's-Sadr, Beyrut 1994, “edb” md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-mubît*, Beyrut 1406/1986, “edb” md.

geldiğini belirtir.⁷² “Davet etme” mânasındaki edep, insanları takdire değer ve meziyet sayılan hususlara davet eden, bilgisizlik ve kötü davranışlardan alıkoyan şeyi ifade eder. Edep terimi “gelenek, görenek, ahlâk” gibi ilk anlamları yanında İslâm kültürünün tarihî gelişimi içinde çeşitli mevkiler, meslek ve sanatlar; eğitim ve öğretim; tasavvuf ve tarikat; ilmî araştırma ve tartışmalar; ibadet, dua ve Kur’an okuma gibi dinî faaliyetler; yeme içme, giyim kuşam, temizlik vb. günlük meşguliyetler; her türlü sosyal ilişki ve hayatın diğer bütün alanlarına dair bilgiler ve en uygun davranış tarzları için kullanılan son derece geniş kapsamlı bir terim haline gelmiştir. Şüphesiz bütün bu konularda en ideal örnek Hz. Muhammed kabul edildiği için İslâm ahlâk ve edep literatürüne giren eserlerin çoğunda “Âdâbü’n-nebî” veya benzer başlıklar altında Hz. Peygamber’in ahlâkî kişiliği ilk örnek olarak sunulmuştur.⁷³

Kur’an ve Sünnette Değerler Sistemi ve Eğitimi

Kur’an’da inananların kalbi değerleri edinmelerini ve somut eylem değerlerine uygun davranışlar sergilemelerini sağlamak için gösterilen motivasyon ve amaç değerleri *şükür, ebedî mutluluğu kazanmak ve Allah rızasını kazanmaktır*. Bu değerler bir eylem durumuyla karşı karşıya kalan insanın, Allah’ın tasvip ettiği değerlere uygun davranmasında, hem motor işlevi görmekte hem de eylemlerini anlamlı kılmaktadır. Bu özellik Kur’an’da insana sunulan değerler sisteminin amaçlı / teleolojik bir sistem olduğunun da göstergesidir. Amaçlı olması yönüyle Aristo’nun ahlâk sistemine benzemekte, amaçlarının mahiyeti açısından ise ondan ayrılmaktadır. Aristo’nun ahlâk sisteminde en yüksek gaye mutluluktur. Bu mutluluk, insanın aklını kullanarak, kendi fonksiyonuna uygun, erdemli bir şekilde davranması neticesinde, bu dünyada hâsıl olacak bir sonuçtur.⁷⁴ Kur’an’daki amaçlardan ebedî mutluluğu kazanmak, mutluluk olması hasebiyle Aristo’nunkine benzemekte ama tehir edilmiş olması sebebiyle

⁷² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “edb” md.

⁷³ Mustafa Çağrıncı, “Edep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 1994, X, s. 412-414 (Özetle).

⁷⁴ Aristotle, *The Ethics of Aristotle* (çev.: J.A.K. Thomson), Penguin Classics, England 1976, s. 73-74 (1097ab), 75 (1097b-1098a), s. 87 (1020a).

le ondan farklılık arz etmektedir. Şükür, Allah'ın razı olacağı eylemleri onun nimetlerinin karşılığı olarak gerçekleştirme çabası olduğu için Allah rızasını kazanmak da eylemlerin gayesi olduğu için Aristo'nun amacından mahiyet itibariyle farklılık arz eder. Fakat Kur'an'daki şükür ile Aristo'nun mutluluğu arasında, ikisinin de süreç olması hasebiyle bir benzerlik vardır. Her ikisi de gerekli eylemlerin gerçekleştirilmesiyle hâsıl olur.⁷⁵ Kur'an'ın değerler sistemi, amaçlı olması özelliği ile Kant'ın ahlâkî sisteminden de farklılık arz eder. Kant ahlâkî eylemlerin haz, mutluluk gibi her hangi bir öznel sebepten dolayı değil de pratik aklın zorunlu buyruğu olan ahlâk yasasına uymak için gerçekleştirilmesini gerektiğini savunur ki kişi, davranışını insanlık için gerçekleştirmelidir.⁷⁶ Kur'an ile farklılık da bu noktadan sonra başlar. “Kişi neden insanlık için davranış sergilemelidir?” sorusunun cevabı, Kant'a göre; “Çünkü ahlâk yasası böyle emrediyor”dur. “Neden ahlâk yasasına göre davranmalıyım?” sorusunun cevabı da kısır döngü olmaktadır. Bir kişi de bu durumda; “Ben kendi arzuma göre davranmalıyım” dediğinde bu kişiyi iyi eylemde bulunmaya sevk edecek bir motivasyon sebebi olmamakta, onu kötülükten engelleyecek bir müeyyide de bulunmamaktadır. Davranışlarındaki bu gayesizlik Friedrich Nietzsche'nin Kant'a ilişkin eleştirisinde⁷⁷ dile getirdiği gibi kişiyi hiçliğe iten bir durumdur. Kur'an'ın amaç değerleri ise bu hiçlik duygusunu izale eden, kişinin iyi işlerde bulunmasını anlamlı kılan değerlerdir. Aslında Kant'ın bu şekilde fikir serdetmesinin sebebi katışıksız, hiçbir art niyetin olmadığı, saf iyiyi aramasıdır. Ama bu duruma, onun ideal insanı açısından değil de fiilî insan gerçekliği açısından bakıldığında, Kur'an yönteminin pratik hayatın gerçekliğine daha uygun olduğu görülmektedir. Bununla beraber, Kur'an'da eylemlerin sadece Allah rızası için yapılması gereğine işaret eden ifadelerde Kant'ın saf iyiyi arayan görüşüne benzeyen bir yön bulunmaktadır. Ancak fark şuradadır: Kant'ta bir nevi tanrı-

⁷⁵ Süleyman Tuğral, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 215.

⁷⁶ İ. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi* (çev.: İsmet Z. Eyüboğlu), Say Yay., İst. 1994, s. 62 vd.; 139 vd.; Bkz. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDVY, Ankara 1992, s. 39; Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İst. 1982, s. 225; İonna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1996, s. 64.

⁷⁷ Friederich Nietzsche, *Deccal* (çev.: Oruç Aruoba), Hil Yay., İst. 1995, s. 21.

laştırılan ahlâk için eylemde bulunmak esasken, Kur'an'ın değerler sisteminde, insana manevî haz vermesi umulan Allah rızasını kazanmak için eylemde bulunulur.⁷⁸ Kant ise Mutlak Değer olan Allah yerine “Ahlâk” değerini; “Ahlâk yasası (ihlâl edilmez olduğu için) kutsaldır”⁷⁹ perspektifiyle koymaktadır.

Kur'an ister kişi isterse toplum için verimli olup motivasyon sağlayacak değerler sisteminin bir amaca mebni olduğunu ve “yaratılış gayesi” temelinde değerlendirilmesi gerektiğini gerek teorik / ontolojik gerekse pratik / amel yönlerinde ortaya koymaktadır ki onun bu yaklaşımı kişi ve toplumların akıl ve duygularına ve madde ve mâna boyutlarına hitap edebilmesine dayanmaktadır. Kur'an'da yaratılış gâyesi açıkça ortaya konulup hem insan hem de kâinat temelinde sebep ve hikmetleri şöylece vurgulanmıştır: “Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız”⁸⁰; “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık...”⁸¹ ve “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyuncular olarak, oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık...”⁸² Ayrıca birçok ayette sebep gösteren *li-(için)* lafzı olup bu ve benzeri edatlar Allah'ın yaratma fiilinde gerçekleşen mana ve maksatları ifade etmektedir.⁸³ Buna göre Allah, kimlerin amelinin daha güzel olacağı hususunda insanları imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmış;⁸⁴ insanların birbirleriyle tanışıp bilişmeleri için onları kavimlere ve kabilelere ayırmış;⁸⁵ cinleri ve insanları sadece kendisine kulluk etmeleri için yaratmıştır.⁸⁶ Kur'an'ın bu meyanda sergilediği değerler sistemi insanların anlam arayışına bir cevap olup hem gaye hem de görev / sorumluluk içermektedir.

⁷⁸ Tuğral, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, s. 216.

⁷⁹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 139.

⁸⁰ Müminûn, 23/115.

⁸¹ Sâd, 38/27.

⁸² Duhân, 44/38–39.

⁸³ Bk. M. Mustafa Şelebî, *Ta'lılul-ahkâm arç ve tablül li-tarîkatil-ta'lıl ve tatarvurâtibâ fi usûri'l-ictibâd ve't-taklîd*, Beyrut 1981, s. 292-300.

⁸⁴ Mülk, 62/2.

⁸⁵ Hucurât, 49/13.

⁸⁶ Zâriyât, 51/56.

İslâm'da tâlim ve terbiyenin amacı da inançlı, erdemli, verimli insan yetiştirmektir. Bu ilke zamana ve coğrafi bölgelerle sınırlı değildir. Zira ilk nâzil olan Kur'an ayeti okumayı, öğrenmeyi emretmektedir. Hz. Peygamber'in uygulamaları da hep bu doğrultuda olmuştur. Kitap ve Sünnetin bu konudaki bağlayıcı hükmünü göz önünde bulunduran Müslümanlar daha İslâm'ın ilk yıllarından itibaren eğitim ve öğretime büyük önem vermiştir. Önceleri bu çabalar daha ziyade dinî eğitim ve öğretime yönelikti; zira ibadetlerin uygulanmasında bu bilgiler gerekliydi. Ayrıca namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerini ifa etmek için Müslümanlar astronomi, coğrafya, takvim ve sağlık gibi konularda bilgi edinmek zorundaydı. İslâm'da eğitim ve öğretim faaliyetlerinin büyük ölçüde bu ihtiyaçlardan doğduğu söylenebilir.⁸⁷ Resûlullah, ilim ve kültür faaliyetlerini tüm ilimleri içine alacak şekilde sürdürüp hem dünya hem de ahireti mamur edecek bir yol izlemiştir ki bir yandan Kur'an'ın kâinata dair ayetlerine dikkat çekmiş diğer yanda ise onlara İslâm'ı tebliği edip ihtiyaç olan bölgelere öğretmenler göndermiş ve özellikle uzak kabilelerin Medine'ye yerleşmelerini önermiştir. Böylece hem eğitim ve öğretim hayatının önündeki engeller kaldırılmış hem de Medine İslâmî bir eğitim merkezi haline getirilmiştir ki bu uyulama Mekke'nin fethine kadar devam etmiştir. Hz. Peygamber'in kapsamlı eğitim ve öğretim faaliyetlerinin en önemli sembol ve kurumlarından biri Mescid-i Nebevî olup ibâdet ve ilim olguları üzerine bina edilmiştir; zira hicretin ardı sıra inşa edilen bu "câmi" içerisinde ibadet için kullanılan bölümün yanı sıra Suffe bölümü de yer almaktadır. Hz. Peygamber bizzat Suffe'de ders vermiş, gerek burada gerekse başka mekânlarda bu faaliyetlere sürekli katılmasından dolayı "*Allah beni muallim olarak gönderdi*"⁸⁸ demiştir. Buranın diğer bazı öğretmenleri ise Ubâde b. Sâmit, Mus'ab b. Umeyr, Ebân b. Saîd ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tır. Bu kurumun yanında ise bir ilkokul ve sıbyan mektebi konumundaki *Küttâb* adlı öğretim ve eğitim merkezidir. Buralarda çocuklara ilk dinî bilgilerle Kur'an eğitimi verilmiştir.⁸⁹ Hz. Peygamber'in (sav) prototip uygulamaları sonraki ne-

⁸⁷ Kazıcı ve Ayhan, "Tâlim ve Terbiye", *DİA*, XXXIX, 516.

⁸⁸ İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

⁸⁹ Kazıcı ve Ayhan, "Tâlim ve Terbiye", *DİA*, XXXIX, 516-517.

siller tarafından örnek alınıp öğretim ve eğitimin maddî ve manevî ihtiyaçları istikametinde yeni kurumlar ihdas edilmiştir ki bu dönemler sırasıyla sahâbe, Tabiûn, Tebeu't-tabiîn çizgisinde günümüze kadar devam etmiştir. Bu noktada asr-ı saâdet bizim için bir model teşkil etmektedir.

Muhtemelen Hz. Peygamber'in, "İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır" meâlindeki hadîs-i şerifinden ilham alınarak kullanılan *asr-ı saâdet* tabiri, insanlık için hidayet kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm'in nâzil olduğu, bütün insanlığa rahmet ve örnek olarak gönderilen Hz. Peygamber'in yaşadığı, ashabını terbiye edip yetiştirdiği, İslâmiyet'in tebliğ edildiği ve tam anlamıyla uygulandığı zaman dilimini ifade etmektedir. Müslümanların en ideal zaman olarak kabul ettikleri, özlem duydukları ve saygıyla andıkları bu eşsiz devri, bilhassa Türkler saygı ve hayranlıklarının bir ifadesi olmak üzere *asr-ı saâdet* diye adlandırmışlardır. Aynı mânada fazla yaygın olmamakla beraber *zamân-ı saâdet* ve *vakt-i saâdet* tabirleri de kullanılmaktadır.⁹⁰

Kur'an'ın insanlara önerdiği değerler sisteminin amaç ve motivasyon boyutunu asr-ı saâdetten günümüze kadar *şükür, ebedî mutluluk ve Allah rızası* teşkil etmiştir. Kur'an'a göre kişinin kendini vahiy temelinde inşa edebilmesi için Allah'a şükretmelidir ki şükür kavramı Kur'an'ın değerler sisteminin uygulanmasını⁹¹ kapsamaktadır. Sözlükte "yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek; minnettarlık" anlamındaki *şükür* terim olarak "Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma" şeklinde tanımlanmıştır.⁹² Kur'an bu paradigmayı şöyle ortaya koymaktadır: "*Ey Dâvûd ailesi! Şükretmek için amel edin! Kullarımdan şükredenler pek azdır*"⁹³ ve "*Andolsun, siz son derece*

⁹⁰ Özeydin, Abdülkerim, "Asr-ı Saâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 1991, III, s. 501.

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb: et-Tefsîrül-kebir* (nşr.: M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-XXXII, Beyrut ts., III, 86-89.

⁹² Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhît*, "şkr" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "şkr" md.; Râzî, *Tefsîr*, XIX, 86.

⁹³ Sebe, 34/13.

güçsüz iken Allah size Bedir'de yardım etmişti. O halde Allah'a karşı gelmekten sakının ki şükretmiş olasınız."⁹⁴ Görüldüğü gibi Kur'an şükür olgusunu değerlere uygun davranmanın bir gayesi ve motivasyonu olarak takdim etmektedir ki bu durum insan-Allah ilişkisinin ahlâkî boyutunu ve bunun önemini göstermektedir;⁹⁵ zira dikkat çekici şekilde bunun karşısına *küfür* ve *nankörlük* kavramları konulmaktadır: "*Hani Rabbiniz şöyle duyurmuştu: "Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir"*⁹⁶; "*Göklerin ve yerin anahtarları O'nundur. Allah'ın âyetlerini inkar edenler var ya, işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.*"⁹⁷ Hz. Süleyman'ın dilinden, "*Şükreden ancak kendi iyiliği için şükretmiş olur; nankörlük eden de bilsin ki rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, O büyük kerem sahibidir*"⁹⁸ buyrulmaktadır. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu âyette şükürün faydasının Allah'a değil kula yönelik olduğu ifade edilmektedir. Zira kul şükrederek Allah'a olan minnet borcunu ödemiş olur, ayrıca şükrettiği için O'ndan daha çok nimet umabilir.⁹⁹ Nitekim diğer bir âyette Allah'ın şükredenlere nimetini arttıracaklığı belirtilmektedir.¹⁰⁰ Râzî, maddî ve mânevî olmak üzere iki türlü nimetten bahsederek söz konusu artışın her iki nimet çeşidini kapsadığını söyler. Çok şükredenlerin daha fazla maddî nimet elde ettikleri görülmektedir. Mânevî nimetin artışına gelince bu nimetin zirvesi Allah sevgisidir. Allah'ın nimetlerine nâil olan kul sürekli O'nun lütfkârlığı ve nimetlerinin çeşitliliği üzerinde düşünür, bu sayede Allah'a olan sevgisi artar. Daha sonra nimetle ilgilenme düzeyini aşarak nimetin sahibine yükselir, ilgi ve sevgisini O'na yöneltir. Böylece şükür mânevî

⁹⁴ Âl-i İmrân, 3/123.

⁹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzî'l-Kur'ân* (nşr.: Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk-Beyrut 1412/1992, "şkr" md.; a.mlf., *eş-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr.: Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 279; "Şükür", *Tü rkîye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 2010, XXXIX, 260.

⁹⁶ İbrâhîm, 14/7.

⁹⁷ Zümer, 39/63.

⁹⁸ Neml, 27/40; Bk. Lokman, 31/12.

⁹⁹ Râzî, *Tefsîr*, XXIV, 198.

¹⁰⁰ İbrâhîm 14/7.

nimetlerin çoğalmasını da sağlamış olur ki¹⁰¹ bunu şu hadis-i şerifle örneklen- direbiliriz: “Âişe radiyallahu anhâ’dan rivayet edildiğine göre Nebî sallallahu aleyhi ve sellem, gece ayakları şişinceye kadar namazı kılardı. Âişe diyor ki, kendisine: Niçin böyle yapıyorsun (neden bu kadar meşakkate katlanıyorsun) ey Allah’ın Resûlü? Oysa Allah senin geçmiş ve gelecek hatalarını bağışlamıştır, dedim. “Şükreden bir kul olmayı istemeyeyim mi?” buyurdu.¹⁰²

Kur’an’ın değerler sisteminin diğer bir temeli ise âhîret inancıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de yüzden fazla terim ve deyim kullanılarak âhîret akîdesi işlenmekte, konuyla ilgili âyetler hem Mekkî hem de Medenî sûrelerde sık sık tekrarlanmaktadır. Bu tekrarın, konunun önemini vurgulamak, sorumluluk duygusunu pekiştirmek, dünya ile âhîret arasındaki psikolojik mesafeyi kısaltarak müminin ruhunu yüceltmek ve hayatını ebedileştirmek gibi hedeflere yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Birçok sûrede kâinatın, özellikle insanın yaratılışından, evrenin idare edilmişinden ve hayatın akışından bahseden âyetlerle âhîret hayatını tasvir eden âyetler yan yana yer almıştır.¹⁰³ Kur’an’ın tasvirine göre dünya hayatı bir “oyun ve eğlence”, bir “süs ve ögünüş” tür; “mal, evlât ve nüfuz yarışı”dır. Netice itibarıyla o geçici bir faydalanış ve aldanış vesilesidir. Asıl hayat âhîret hayatıdır, huzur ve sükûn sadece ölümsüz âlemedir.¹⁰⁴ Her ne kadar ölüm geride kalanlar için acı ve hasret dolu bir olay ise de imanlı gönüller için fânîlikten ebediliğe geçişi sağlayan bir vasıta. Nitekim birçok âyette ölüm ve âhîret hayatı “buluşmak, sevdiğine kavuşmak” anlamındaki likaa (likauallah, likau’l-âhîre) kelimesiyle ifade edilmiştir.¹⁰⁵ Aynı noktaya temas eden bir başka âyette de Allah’ın dostları olduklarını ileri süren Yahudilere şöyle hitap edilmiştir: “Eğer samimi iseniz ölmeyi temenni edin”.¹⁰⁶ Gerçi insan, yaratılış itibarıyla

¹⁰¹ Râzî, *Tefsîr*, XIX, 85-86.

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sabîb*, I-VIII, İst. 1992. “Teheccüd”, 6.

¹⁰³ Bk. Mülk, İnsân, Mürselât, Nebe’, Nâziât, Târık, A’lâ sûreleri.

¹⁰⁴ Bk. Ankebût 29/64; Mü’min 40/39; Hadîd 57/20.

¹⁰⁵ Bk. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfessres li-elfâzî’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, Dârü’l-hadîs, Kahire 1988, “likâ” md.

¹⁰⁶ Cum’a 62/6.

yaşama sevincine sahiptir ve ondaki bu duygu hayat mücadelesinin en önemli güç kaynağını teşkil etmektedir. Bu sebeple ölüm tabii olarak ürkütücü bir şeydir. Ancak asıl hayatın ikinci âlemde başlayacağına inananlar, ölümün ebedî yokluk olmadığını kabul ederler.¹⁰⁷ Kur'ân-ı Kerîm'in âhireti ispat metodu, "Nereden geldim, nereye gidiyorum?" sorusuna tatminkâr bir cevap bulmaya dayanır. Düşünen her insanın sormaya mecbur olduğu bu sorunun birinci kısmında materyalist izahı benimsemeyen, kendisine ve içinde yaşadığı tabiata hâkim, mutlak kudrete sahip bir yaratıcının varlığına inanan kimse, söz konusu sorunun ikinci kısmında da aynı düşünce tarzını devam ettirerek öbür âlemin ölümsüzlüğünü kolaylıkla benimser. Bundan dolayı Allah'a imanla âhret gününe iman Kur'an'da sık sık ve birlikte zikredilmek suretiyle bunun ne kadar önemli bir ilke olduğuna dikkat çekilmiştir. Dünyaya ilk gelişinde pek âciz bir canlı olan insan, hayatının daha sonraki devrelerinde fizyolojik ve psikolojik yönden gelişip tabiatın en mükemmel varlığı haline gelir. Ondaki ruhî ve fikrî gelişme devam ederek kendisinde ebediyet duygusu meydana getirir. İnsanın, iyi düşünmeden, ilk bakışta yok oluş (fenâ) gibi telakki ettiği ölümden korkması veya öbür âleme inanmayanlarla ona hazırlıklı olmayanların ölümden ürkmesi de bu ebediyet duygusuna bağlanabilir. O halde daha mükemmel ve ölümsüz bir âlem olan âhretin varlığını benimsemek insanın tabii yaratılışında bulunan bir özelliktir. Ancak dünya hayatının câzibesini, kişinin fitratındaki ölümsüzlük duygusunu unutturup tabiatındaki seyri durdurabilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de âhireti inkâr etmenin bu gayri tabiiiliğine şöyle işaret edilmektedir:¹⁰⁸ *"İyi bilin ki Allah'ın lâneti, kişileri Allah yolundan döndüren, onu eğriltmek isteyen ve âhireti inkâr eden zalimlerin tepesindedir."*¹⁰⁹

Şükür değeri, Allah-insan ilişkisinden doğan ahlâkî sorumluluk ve bilinç gereği gerçekleştirilen amel-i salihleri hedeflemiştir; fakat âhret boyutunun olmaması durumunda bir anlam arayışı ortaya çıkmaz mı? İşte bu noktada

¹⁰⁷ Bekir Topaloğlu, "Âhret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 1998, I, 544.

¹⁰⁸ Hûd, 11/18-19.

¹⁰⁹ Topaloğlu, "Âhret", *DİA*, I, 544.

Kur'an duygu eksenli şükür boyutunu¹¹⁰ aklı eksenli âhret inancı boyutuyla desteklemektedir ki böylece verim ve motivasyonun sürekliliğini temin etmektedir. Zira şükür boyutunun çerçevesi Kur'an'da bu açıdan çizilip müşriklerin de şükür değerine duyu düzeyine sahip oldukları şöyle belirtilmektedir: *“O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır. Öyle ki gemilerle denize açıldığımız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgarla seyrettiği, yolcuların da bununla sevindikleri bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarını (batıp boğulacaklarını) anlayınca dini Allah'a has kılarak “Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız” diye Allah'a yalvarırlar.*”¹¹¹ Ahiret boyutuyla ise insanın fizyolojik güdüleri uyarılarak akılla etkileşime girmesi şöyle hedeflenmektedir: *“Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir. (Nihayet hepsi yok olur gider). Tıpkı şöyle: Bir yağmur ki, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çer çöp olur. Ahirette ise (dünyadaki amele göre ya) çetin bir azap ve (ya) Allah'ın mağfret ve rızası vardır. Dünya hayatı, aldanış metaından başka bir şey değildir.*”¹¹²; *“Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!”*¹¹³

Kur'an birbiriyle ilintili değerler sistemini Allah rızası değeri boyutuyla taçlandırmaktadır ki Kur'an onu en yüce değer olarak vurgulayıp gerçek başarı, mutluluk / hedef olarak şöyle tanımlamaktadır: *“Allah mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, ebedi olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vadetti. Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük başarıdır*”¹¹⁴; *“O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yap-*

¹¹⁰ “De ki: “Sizler, açıktan ve gizlice ona ‘Eğer bizi bundan kurtarırsa elbette şükredenlerden olacağız’ diye dua ederken, sizi karanın ve denizin karanlıklarından (tehlikelerinden) kim kurtarır?” (Enam, 6/63).

¹¹¹ Yunus, 10/22.

¹¹² Hadid, 57/20.

¹¹³ Ankebût, 29/64.

¹¹⁴ Tevbe, 9/72.

*maz. (Yaptığı iyiliği) Ancak yüce Rabbinin rızasını istediği için (yapar)*¹¹⁵; “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder. Allah kullarına çok şefkatlidir.”¹¹⁶ Râzî bu boyutu aklî lezzet ve mutlulukların bedensel lezzet ve mutluluklardan daha üstün olmasıyla tefsir ve te'vil etmektedir.¹¹⁷

Tâlim ve Terbiye Metodunun İlim ve Ahlâk Dinamiklerini Tamamlayan Evrensel Paylaşım Değeri: Da'vet (Tebliğ)

Kur'an'ın insanı etkisi altına alıp kendine çeken, onu kuşatan bir özelliği vardır. Bazı âyetler kulaklara çarptığı anda insana sevinç ve haz verir, onu ferahlatır; bazı âyetler de korku ve dehşetle ürpertir. Kur'an'ın i'câz yönünden olan bu tesirini konu edinen âyetler de bulunmaktadır.¹¹⁸ Birçok gayri müslim Kur'an'ın bu etkisi sayesinde Müslüman olmuş, düşmanlıkları dostluklara, inkârları imana dönüşmüştür.¹¹⁹ İslâm dininin yaşanması ve yaşatılması Kur'an ve Sünnet ahlâkını ve nebevî metodu içeren da'vet / tebliğ faaliyetine bağlıdır. Bu da bize hem ilim tahsilinin hem de ahlâkî değerlerin *i'lâyi kelimetullah* konseptinde ve hayatla birlikte gerçekleştirilmesi gereken bir faaliyet olduğunu açıkça göstermektedir. Binaenaleyh da'vet faaliyeti ile tâlim ve terbiye aktivitesi birlikte yürütülmediği taktirde Müslümanların vahiy temelinde insan ve toplum inşa etmeleri mümkün değildir. Bunun en belirgin prototipi Suffe / Mescid-i Nebevî metot ve misyonu çerçevesindeki Resûlüllah'ın (sav) uygulamalarıdır.

İslâm tarihinde bir dönüm noktası olan Resûl-i Ekrem'in Mekke'den Medine'ye hicretinden sonra gerçekleştirilen ilk faaliyetlerden biri Mescid-i Nebevî'nin (Mescid-i Nebî) inşasıdır. Bizzat Hz. Peygamber tarafından yaptırılan iki mescidden biri olan (diğeri Kubâ), Mescid-i Nebevî onun Medine'deki bütün faaliyetlerinin merkezinde yer almış ve fonksiyonları bakımından son-

¹¹⁵ Leyl, 19/20.

¹¹⁶ Bakara, 2/207.

¹¹⁷ Râzî, *Tefsir*, XV, 133.

¹¹⁸ Meselâ bk. Máide 5/83; Enfâl 8/2; Zümer 39/23.

¹¹⁹ Suat Yıldırım, “Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 2002, XXVI, 393-398.

raki dönemde kurulan camilere örnek teşkil etmiştir. Mescid-i Nebevî yapılarından itibaren Medine'nin en önemli ilim ve kültür merkezi olmuştur. Hz. Peygamber tarafından başlatılan eğitim ve öğretim faaliyetleri artarak devam etmiş ve mescid, bütün İslâm dünyasında özellikle dinî ilimlerde en önemli kültür merkezi olma özelliğini tarih boyunca sürdürmüştür.¹²⁰ Suffe, ashâb-ı Suffe'nin vakitlerini Resûlullah'ı dinleyip ondan İslâm'ın esaslarını öğrenerek geçirmeleri dolayısıyla kısa zamanda bir eğitim kurumu haline geldi. Zaman zaman Kur'an'ın nüzûlüne şahit olan Suffe ehli, Hz. Peygamber'e sorular sorarak birçok meselenin aydınlanmasına vesile olurdu.¹²¹ Ashâb-ı Suffe'nin eğitim ve öğretim işleriyle bizzat ilgilenen Resûl-i Ekrem Suffe'de dersler veriyordu. Ehl-i Suffe özellikle İslâm'ı tebliğ için ihtiyaç duyulan yerlere gönderiliyordu. Hicretin 4. (625) yılında Medine'ye gelen Benî Âmir b. Sâsaa'nın reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik, Resûl-i Ekrem'in İslâm'a davetini kabul etmemekle birlikte ondan kabilesine İslâmiyet'i anlatacak bazı kimselerin gönderilmesini istemiş ve onları himayesine alacağını söylemişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber Suffe'de yetişmiş, Kur'an'ı iyi bilen ve kendilerine *kurrâ* denilen yetmiş kadar sahâbîyi onun yurduna gönderdi. Ancak bu sahâbîler Bi'rîmaûne mevkiinde Ebû Berâ'nın yeğeni Âmir b. Tufeyl ve adamları tarafından şehid edildi. Resûlullah'ın hayatının en büyük üzüntüsünü bu hadise yüzünden yaşadığı rivayet edilmiştir.¹²² Dinî ve ilmî fonksiyonu yanında siyasî hayatta da önemli bir rol oynayan Mescid-i Nebevî, Suffe ile birlikte başarılı ve verimli bir tâlim ve terbiyenin prototipi olup tüm insanlığa model teşkil etmektedir ki ilim, amel ve da'vet / cihad faaliyetlerinin hem teorik hem de pratik olarak birlikte uygulandığını ortaya koymaktadır. Da'vet kelimesi terim olarak özellikle "İslâm'a ve İslâm esaslarının uygulanmasına çağrı" anlamına gelir. Kur'an-ı Kerim'de

¹²⁰ Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 2004, XXIX, 281. (Özetle).

¹²¹ Buhârî, "Salât", 84.

¹²² Mustafa Baktır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 2009, XXXIX, 469-470 (Özetle).

“İslâm’a çağrı”,¹²³ “imana çağrı”,¹²⁴ “Allah yoluna çağrı”,¹²⁵ “Allah’ın kitabına çağrı”,¹²⁶ “hakka çağrı”,¹²⁷ “hayra çağrı”,¹²⁸ “kurtuluşa çağrı”,¹²⁹ “hayat kaynağına çağrı”,¹³⁰ “esenliğe çağrı”¹³¹ gibi mânalara gelen ifadeler da’vetin İslâmî inanç ve değerlerin kabul edilip uygulanmasını sağlamayı hedef alan bir faaliyet olduğunu, dolayısıyla hem gayri müslimlere hem de müslümanlara yönelik olabileceğini göstermektedir. Buna göre tebliğ, irşad, vaaz, nasihat, inzâr, tebşîr, emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker gibi terimler de sözlük anlamları itibariyle da’vetten farklı olmakla birlikte uygulama ve gayeleri bakımından aynı veya yakın mânaları ifade etmektedirler; bu sebeple da’vet ve tebliğ başta olmak üzere bu kavramlar sık sık birbirinin yerine kullanılmıştır.¹³²

Değerlendirme ve Sonuç

Kur’an, Allah’ın varlık ve birliğini gösteren sayısız delillerin hem dış dünyada hem de insanın özünde bulunduğunu ve insan-Allah ilişkisinin insana saygı ilkesine dayandığını belirtip dünya ve âhiret mutluluğuna ileten değerler sisteminin insan fitratına yerleştirildiğini haber vermektedir ki insan zor ve sıkıntılı anlarda yaratılışının gereği olarak Allah’a sığınır. İslâm’ın değerler sisteminin kaynağını mutlak varlık olan Allah Teâlâ teşkil etmektedir. Âlemlerin Rabbi, insanoğlunu yaratıp Kur’an ve Sünnetteki değerler sistemi çerçevesinde onu sorumlu tutmuş ve dünya hayatında işlediği amellerin âhirette değerlendirileceğini beyan etmiştir ki söz konusu konsept değerler eğitiminin temelini teşkil etmektedir. Aşkın varlık olan insanların Rabbi, tüm insanlığa bu değerler sis-

¹²³ Saff, 61/7.

¹²⁴ Hadid, 57/8.

¹²⁵ Nahl, 16/125.

¹²⁶ Âl-i İmrân, 3/23.

¹²⁷ Ra’d, 13/14.

¹²⁸ Âl-i İmrân, 3/104.

¹²⁹ Mü’min, 40/41.

¹³⁰ Enfâl, 8/24.

¹³¹ Muhammed, 47/35.

¹³² “Da’vet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 1994, IX, 16-19 (Özetle).

temini önerip kendisinin de ona bağlı kalacağını şöyle ifade etmektedir: “*Rabbimiz! Şüphesiz sen, hakkında şüphe olmayan bir günde insanları toplayacaksın. Şüphesiz Allah va'dinden dönmez*”¹³³; “*Allah (onlara zafer konusunda) bir vaadde bulunmuştur. Allah vaadinden dönmez. Fakat insanların çoğu bilmezler*”¹³⁴ ve “*Fakat Rabbine karşı gelmekten sakınanlar için (cennette) üst üste yapılmış ve altlarından ırmaklar akan köşkler vardır. Allah gerçek bir vaadde bulunmuştur. Allah vadinden dönmez.*”¹³⁵

Kur'an ve Sünnetteki değerler sisteminin parametrelerini *şükür, ahiret inancı* ve *Allah rızası* oluşturmaktadır ki bunlar birbiriyle ilintili olup hem kalbî hem de somut olarak gerçekleştirilen fiilî eylemleri ihtiva etmekte ve insan ve dünya hayatına anlam / amaç kazandırmaktadır. Bu da din öğretim ve eğitimindeki verimlilik ve motivasyon dinamiklerinin sürekli canlı kalmasını temin etmektedir. İslâm'ın değerler sisteminin içinde yer alan somut eylem değerleri, Kur'an ve Sünnette amel-i sâlih / sâlih amel olarak nitelendirilmektedir. Sâlih ameller; dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işler; gayr-i sâlih ameller ise yapılması yasaklanan veya hoş karşılanmayan kötü, yanlış, zararlı ve günaha yol açan tutum ve davranışlardır ki¹³⁶ onların insana gösterdiği en büyük hedef Allah rızasıdır.¹³⁷ Kişinin maddî ve manevî erdemlere ulaşabilmesi için bunların yanı sıra kalbî değerlere sahip olup somut eylemlere / amel-i sâlihe uygun tutum ve davranışlar sergilemesi icap etmektedir.¹³⁸ İslâm ilim ve kültür hayatında değerler eğitimi hem genel hem de dinî eğitimi içeren tâlim ve terbiye metoduyla gerçekleştirilmiştir. Bu metot daha çok teolojik / ilâhiyat eksenli yöntemi temel almakla birlikte; modern din eğitiminde öne çıkan fenomenolojik / özü görüleme yöntemini de tabii olarak doğasında barındırmaktadır; zira İslâm dinî evrensel olup akla ve

¹³³ Âl-i İmrân, 3/9.

¹³⁴ Rûm, 30/6.

¹³⁵ Zümer, 39/20.

¹³⁶ Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İst. 1991, III, ss. 13-16.

¹³⁷ Âl-i İmrân, 3/174; Tevbe 9/100.

¹³⁸ Feccr, 89/28.

ilme çok önem vermektedir. Bu istikamette Kur'an'ın everensel değerler sisteminin din öğretim ve eğitimindeki verimlilik ve motivasyona yönelik katkılarını İslâm ilim ve kültür hayatındaki tâlim ve terbiye metodu bazında analiz edip ulaştığımız verileri de günümüz Doğu ve Batı dünyasındaki öğretim ve eğitim sahasındaki yeni gelişmeler ışığında değerlendirdik ki bu alanda hem Batı hem de Doğu kaynaklarının birlikte ele alınması çalışmalarımızı daha da geliştirip onları “İlim Çin’de de olsa onu arayınız” ufkuyla buluşturacaktır.¹³⁹ Bu da köklerimize dayanan tâlim ve terbiye metodunun konu ve amaçları istikametinde gelişip hayatın ihtiyaç ve problemlerine göre sürekli yenilenmesini sağlayacaktır.

¹³⁹ Bk. John Shepherd, “Phenomenological Perspectivism: Critical-Questioning Religious Education”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mart 2001)*, MEB Yay., Ankara 2004, 322.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. Fuâd, *el-Mu‘cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dârü’l-Hadîs, Kahire 1988.
- Abdülâtî, Abdülganî Mahmûd, *et-Ta‘lîm fî Mısr*, Kahire 1977.
- Akarsu, Bedia, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Aristotle, *The Ethics of Aristotle* (çev.: J.A.K. Thomson), Penguin Classics, England 1976.
- Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, London 1913.
- Arsan, Nimet & Unan, Nimet, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, Ankara 1989.
- Ayasbeyolu, Nevzat, *İslâmiyetin Eğitimimize Getirdiği Değerler ve Kur’ân-ı Kerim’in Eğitim ile İlgili Âyetlerinin Tablili*, MEB Yay., İstanbul 1991.
- Baktır, Mustafa, “Suffe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2009, XXXIX, ss. 469-470.
- Barnes, Philipp, “Ninian Smart and the Phenomenological Approach to Religious Education”, *Academic Press*, y.y. 2000, Religion/30.
- Başkurt, İrfan, “Almanya’da Din Eğitimi”, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı 1*, DEM Yay., İstanbul 2004.
- Bayındır, Abdülaziz, “Âdâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1988, I, s. 334.
- Bayraktar, Mehmet Faruk, “Zernûci”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2013, XXXIV, ss. 294-295.
- Bilgin, Beyza, “1980 Sonrası Türkiye’de Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinin Zorunlu oluşu ve Program Anlayışları”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mart 2001)*, MEB Yay., Ankara 2004.
- Bilgin, Beyza ve Selçuk, Mualla, *Din Öğretimi*, Gün Yayıncılık, Ankara 1999.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1996.
- Bozkurt, Nebi, Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Mescid-i Nebevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2004, XXIX, ss. 281-290.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Câmi‘u’s-sabîh*, I-VIII, İstanbul 1992.

- Celkan, Hikmet Yıldırım, *Eğitim Sosyolojisi*, Erzurum 1991.
- Çağrııcı, Mustafa, “Âdâb-ı Ders”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1988, I, s. 335.
- “Edep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1994, X, ss. 412-414.
- “Da’vet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1994, IX, ss. 16-19.
- “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2010, XXXIX, ss. 259-261.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *es-Sünen*, Beyrut, 1407/1987.
- Dodurgalı, Abdurrahman, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlke ve Yöntemler*, İFAV, İstanbul 1999.
- Doğan, Recai, “1980’e Kadar Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mart 2001)*, MEB Yay., Ankara 2004.
- Egemen, B. Z., *Terbiye İlminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi*, Ankara 1965.
- Fatma Çapcıoğlu, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History Islamic Research Institue*, Islamabad 1984.
- *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, Beyrut 1406/ 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ’ü Ulûmi’d-Dîn*, Beyrut 1982-83.
- Görgün, Tahsin, “Tecdid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2011, XXXX, ss. 234-239.
- Hermans, Hubert J. M. and Jansen, Ems, *Self-Narrative, The Consturction of Meaning in Psychotherapy*, The Guilford Press, New York 1995.
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi* (çev.: Salih Tuğ), I-IV, İstanbul 1980-81.

- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, (çev.: Dorion Cairns), Martinus Nijhoff, 1973.
- İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut 1384/1964.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire ts.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-VII, Darü's-Sadr, Beyrut 1994.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, Kahire 1323.
- Jackson, Robert, *Religious Education and Interpretive Approach*, Hodder & Stoughton Press, London 1997.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (nşr.: Kilisli Muallim Rifat ve M. Şerefeddin Yaltkaya), I-II, İstanbul 1360-62/1941-43.
- Kallioniemi, Arto J., "Multiculturalism and Religious Education in the Nursery: a Finnish approach" *Journal of Beliefs and Values*, Vol. 24, No. 3, Carfax Publishing, December 2003.
- Kant, İ., *Pratik Usun Eleştirisi* (çev.: İsmet Z. Eyüboğlu), Say Yay., İstanbul 1994.
- Kazıcı, Ziya ve Ayhan, Halis, "Tâlim ve Terbiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2010, XXXIX, ss. 515-523.
- Kenan, Seyfi, "Türkiye Maarif Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2012, XXXXI, ss. 596-597.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDVY, Ankara 1992.
- Köylü, Mustafa, "Çağdaş Din Eğitimi Teorileri: Batı Örneği", *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı 1*, DEM Yay., İstanbul 2004.
- Kuçuradi, İonna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1996.
- Kutluer, İlhan, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2000, XXII, ss. 109-114.
- Louden, Lois M. R., "The Conscience Clause in Religious Education and Collective Worship: Conscientious Objection or Curriculum Choice?", *British Journal of Religious Education*, Vol. 26, No. 3, September 2004.
- Makrîzî, *el-Hıttat*, I-II, Kahire 1987.

- el-Mellâ, Ahmed Ali, *Eserü'l-Ulemâ'i'l-Müslimîn fi'l-Hadâretü'l-Ûrubbiyye*, Dımaşk 1981.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, "Fenomenoloji Felsefesi", İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi, İstanbul 1945, 1/1, 47-74.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'û's-sahîb* (nşr.: Mehmed Zihni Efendi), I-VIII, İstanbul 1329-1332.
- Nietzsche, Friederich, *Deccal* (çev.: Oruç Aruoba), Hil Yay., İstanbul 1995.
- Öktem, Ülker, "Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 2005, 45/1, ss. 27-55.
- Özbek, Abdullah, *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik* (Komisyon), Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2010.
- Özaydın, Abdülkerim, "Asr-ı Saâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1991, III, s. 501.
- Parladır, Selahattin, "Genel Öğretim İçerisinde Din Öğretimi", *75. Yılda Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yay., Ankara 1999.
- Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'lfâzi'l-Kur'ân* (nşr.: Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk-Beyrut 1412/1992.
- *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerî'a* (nşr.: Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîrü'l-kebir* (nşr.: M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-XXXII, Beyrut ts.
- Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970.
- Schuon, F., *İslâmı Anlamak* (çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 1988.
- Shepherd, John, "Phenomenological Perspectivism: Critical-Questioning Religious Education", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mart 2001)*, MEB Yay., Ankara 2004.
- Şelebî, Ahmed, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1982.
- Şelebî, M. Mustafa, *Tâ'lîlu'l-Ahkâm Arz ve Tahlîl li-Tarîkati'l-Ta'lîl ve Tatavvurâtihâ fi Usûri'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Beyrut 1981.
- Şendeb, M. Hüseyin, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi Bağdâd*, Beyrut 1984.
- Şeşen, Ramazan, *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, İstanbul 1987.
- Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*, Kahire 1383/1964.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ül-Beyân an Têvîli Âyi'l-Kur'ân* (nşr.: Ahmed M. Şâkir, Mahmûd M. Şâkir), I-XVI, Müessesetü'r-Risâle, Kahire 1955-1969.
- Tayyarzâde Atâ Bey, *Târih*, I-V, İstanbul 1293.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmi'û's-Sahîh* (nşr.: Ahmed M. Şâkir), I-V, Kahire 1356/1937.
- Topaloğlu, Bekir, "Âhîret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1998, I, ss. 543-548.
- "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1989, II, ss. 471-498.
- Topses, Gürsen, *Cumhuriyet Dönemi Eğitiminin Gelişimi*, 75. Yılda Eğitim, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1999.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2001.
- Tuğral, Süleyman, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1969.
- Uludağ, Süleyman, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1991, III, ss. 13-16.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınevi, I-IX, İstanbul 1968.
- Yıldırım, Suat, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2002, XXVI, ss. 393-398.
- Yiğit, İsmail, *Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, İstanbul 1991.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *İthâfû's-Sâde*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Zernûcî, Burhâneddin, *Ta'limü'l-Müte'allim* (nşr.: Mustafa Âşûr), Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire 1986.



فن التوقيعات عند الخلفاء الأمويين

EMEVÎ HALİFELERİNDE TEVKİ‘ SANATI



د. عاصم حمدي أحمد عبد الغني*

Asem H. A. ABDELGHANY

ÖZET

Emevî Halifelerinde Tevki‘ Sanatı

Bu araştırma Emevî halifelerinin tevki‘ sanatını ele almakta, onu bir yönüyle etkili, diğer yönüyle delilli ve ikna edici edebi bir hitap yapan belagat çeşitlerine ışık tutmaya çalışmaktadır. Araştırmacının bu konuyu seçmesinin sebebi genel olarak Emevî tevki‘atının araştırmalarda önemsenmemiş olması hatta bazılarının; bu sanatın Abbasi asrında ortaya çıktığını ve o asrın siyasi hitap izlerini taşıdığını iddia etmesidir.

Anahtar Kelimeler: Tevki, İkna, İcaz, Emevî Halifelerinin Edebiyatı, Emevî Nesri

ABSTRACT

The signed letters of the Umayyad Caliphs

This research deals with the art of The Signed Letters of of the Umayyad Caliphs, and tries to explain the rhetorical colors of the letters that make them a very eloquent speech. On the one hand, That the signed letters did not appear only in the Abbasid era and these letters bear many of the characteristics of the speech of politicians in that era.

Keywords: Signed Letters, Persuasion, Briefly Literature, Umayyad Caliphs, Umayyad Prose.

* Yrd. Doç. Dr.; Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, [e-posta: aassem_hamdi@yahoo.com]

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وبعد:
فإن فن التوقيعات من الفنون النثرية التي لم تأخذ حقها من الدراسة والتحليل رغم احتوائها على عناصر أسلوبية قوية تعزز من مكانتها وقدرتها التأثيرية والإقناعية. ورغم ولع الناس بها وشغفهم بالحصول على نسخ منها؛ فقد روي أن توقيعات جعفر البرمكي كانت تُنسخ وتُباع ويتنافس الناس في الحصول عليها⁽¹⁾.
وموضوع هذا البحث هو توقيعات الخلفاء الأمويين ويحاول هذا البحث إلقاء الضوء على العناصر الأسلوبية في التوقيعات التي تجعل منها مؤثرة من ناحية ومقدّعة من ناحية أخرى، وقد اختار الباحث توقيعات الخلفاء الأمويين لعدة أسباب منها :

أسباب اختيار الموضوع :

- أن التوقيعات الأموية بشكل عام لم تلق اهتماماً بالدراسة كما لقيت التوقيعات العباسية حتى زعم شوقي ضيف أنها ظهرت في العصر العباسي ولم تكن معروفة قبل ذلك.
- كما تلقي الضوء بشكل ما على شكل أشكال الخطاب الإقناعي في ذلك العصر.
- بحث السمات الأسلوبية المتجانسة التي تتكرر في معظم عينات التوقيعات.
- حدود الدراسة : وتتمثل في :
- حد المكان والزمان: وهو الدولة الإسلامية في العصر الأموي.
- حد الموضوع: وهو فن التوقيعات.
- عينة البحث: وهي نصوص توقيعات الخلفاء الأمويين.

مباحث الدراسة :

أولاً : التعريف بالتوقيعات لغة واصطلاحاً

• التوقيع لغة:

يأتي التوقيع من الجذر "وقع" و" (وقع) وقع على الشيء ومنه يَقَعُ وَقَعاً وَوُقُوعاً سَقَطَ وَوَقَعَ الشَّيْءُ مِنْ يَدِي كَذَلِكَ وَأَوْقَعَهُ غَيْرُهُ وَوَقَعْتُ مِنْ كَذَا وَعَنْ كَذَا وَقَعاً وَقَعُ الْمَطَرُ بِالْأَرْضِ"⁽²⁾. ويستخدم منها اسم المكان فيقولون "مواقع الغيث مساقطه ويقال وقع الشيء موقعه"⁽³⁾، وتستخدم للتعبير عن الصوت فيقال "سمعت لخواير الدواب وقعاً ووقوعاً"⁽⁴⁾.
ويجرب بها على فعل السيف وسقوطه على الضريبة "وَوَقَعُ السَّيْفِ وَوَقَعْتُهُ وَوُقُوعُهُ وَنُزُولُهُ بِالضَّرْبِ"⁽⁵⁾.
وقد تأتي بمعنى الوجود كما في قوله تعالى "وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً"⁽⁶⁾ فقد قال الزجاج "معناه والله سبحانه أعلم وإذا وجب القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض"⁽⁷⁾، و"التوقيع الدبر ويعبر موقع الظهر به أثار الدبر"⁽⁸⁾.
والمعنى الأخير هو الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي وهو ما ذكره ابن منظور نقلاً عن الأزهرى؛ قال "توقيع الكاتب في الكتاب المكتوب أن يُجْمَلَ بين تضاعيف سطوره مقاصد الحاجة ويخذف الفضول وهو مأخوذ من توقيع الدبر ظهر البعير فكأن الموقع في الكتاب يؤثر في الأمر الذي كتبت الكتاب فيه ما يؤكده"⁽⁹⁾. ويضيف الزبيدي أن التأثير قد يكون

1 قال ابن خلدون " وقد كان جعفر بن يحيى يوقع في القصص بين يدي الرشيد و يرمي بالقصة إلى صاحبها فكانت توقيعاته يتنافس بالبلغاء في تحصيلها للوقوف فيها على أساليب البلاغة و فنونها حتى قيل أنها كانت تباع كل قصة منها دينار "، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، 1/ 305، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م.

2 لسان العرب ، مادة وقع.

3 لسان العرب ، مادة وقع.

4 لسان العرب ، وقع.

5 لسان العرب ، وقع.

6 سورة النمل 82.

7 لسان العرب ، وقع.

8 السابق

9 السابق

حسبياً وقد يكون معنوياً يقول: "فَسَمِيَ هذا تَوْفِيعاً لَأَنَّهُ تَأْتِيُرُ في الكِتَابِ جِسْماً أو في الأَمْرِ مَعْنَى أو من الوُفُوعِ لَأَنَّهُ سَبَبٌ لُوفُوعِ الأَمْرِ المَذْكُورِ أو لَأَنَّهُ إِبْقَاعٌ لذلكِ المَكْتُوبِ في الكِتَابِ فَتَوْفِيعٌ كذا بِمعنى إِبْقَاعِهِ"⁽¹⁰⁾.
إلا أن هناك معاني أخرى يمكن أن يكون المصطلح قد انحدر منها بمعنى "وجب" في قوله تعالى "وإِذَا وَقَعَ القَوْلُ عَلَيْهِمُ أُخْرِجُوا لَهُمُ دَابَّةٌ"⁽¹¹⁾، فالتوقيع غالباً ما يصدر عن تجب كلمتهم كالخلفاء والوزراء والعمال. كما قيل "إن التوقيع مشتق من الوقوع؛ لأنه سبب في وقوع الأمر الذي تضمنه، أو لأنه إبقاع الشيء المكتوب في الخطاب أو الطلب، فتوقيع كذا بمعنى إبقاعه"⁽¹²⁾.

• التوقيع اصطلاحاً:

يقول ابن خلدون في تعريف التوقيع: "ومن خُطط الكتابة التوقيع، وهو أن يجلس الكاتب بين يدي السلطان في مجالس حكمه وفصله، ويُوقَّع على القصص المرفوعة إليه أحكامها والفصل فيها، متلقاة من السلطان بأوجز لفظ وأبلغه، فيما أن تصدر كذلك، وإما أن يحذو الكاتب على مثالها في سجل يكون بيد صاحب القصة، ويحتاج الموقَّع إلى عارضة من البلاغة يستقيم بها توقيعها"⁽¹³⁾.

ويفهم من تعريف ابن خلدون أن التوقيعات هي أمر خاص بالسلطين وهذا التخصص يخالفه واقع التوقيعات فقد كثرت كذلك توقيعات الوزراء والعمال.

ويفهم كذلك من تعريفه أنه يشترط لها الإيجاز والبلاغة واشترط لمن يوقع أن يكون له قدرات بلاغية يستقيم بها أمره وهذه ملاحظة فنية جيدة من ابن خلدون لطبيعة التوقيعات.

وعرفه الفلقشندي بأنه "الكتابة على الرقاع والقصص بما يعتمده الكاتب من أمر الولايات والمكاتبات في الأمور المتعلقة بالملكة والتحدث في المظالم وهو أمر جليل ومنصب حفيظ إذ هو سبيل الإطلاق والمنع والوصل والقطع والولاية والعزل إلى غير ذلك من الأمور المهمات والمتعلقات السنوية"⁽¹⁴⁾.

وممن عرفه من المحدثين شوقي ضيف قال "عبارات موجزة بليغة، تُعَوِّد ملوك الفرس ووزرائهم أن يوقعوا بها على ما يقدم إليهم من تظلمات الأفراد في الرعية وشكاواهم، وحكاهاهم خلفاء بني العباس ووزرائهم في هذا الصنيع"⁽¹⁵⁾، وهذا التعريف يوسع دائرة الموقعين التي قصرها ابن خلدون على السلطين لتشمل الوزراء إلا أن هذا التعريف يُزجج أصل التوقيع إلى الفرس ويرى أن التوقيعات لم تظهر إلا في العصر العباسي كتقليد للفرس وهو ما سنناقشه فيما بعد.

وقد ألمح أحمد مختار عمر في تعريفه إلى أن فن التوقيعات كان موجوداً قبل العصر العباسي لكنه ازدهر في العصر العباسي فقال: "تذييل على كتاب أو وثيقة بما يفيد الرأْي فيه وازدهر فنُّ التوقيعات في العصر العباسي"⁽¹⁶⁾.

وعرفه أحمد أمين بأنه "عبارة عن رأي أو تعليق أو تعقيب، يكتبه الحاكم نفسه أو يبلّغه إملاءً - وهذا هو الغالب - على كاتب الديوان تعليقا على ما يعرض عليه من شؤون الدولة ومن شكاوى ومظالم، أو أخبار أو بريد وارد لتوه من الولاية في مختلف أنحاء البلاد"⁽¹⁷⁾.

ثانياً : نظرة تاريخية :

لم تكن التوقيعات معروفة عند العرب في الجاهلية وذلك لعدم علمهم بالكتابة إلا قليلاً فالتوقيعات فن مرتبط بالكتابة وسهولتها وهو أمر لم يكن متاحاً لدى العرب في الجاهلية، كما أن الفنون الأدبية عند الجاهليين كانت فنوناً شفوية ولم تكن كتابية.

ومع مجيء الإسلام لم تظهر التوقيعات في بدايات هذا العصر لأسباب منها أن الإسلام كان في بداياته ولم يكن هناك ولايات واسعة ومترامية الأطراف ليتم تبادل الرسائل الرسمية بينها وبين مركز الدولة كما لم تكن الكتابة منتشرة في بدايات هذا العصر.

10 تاج العروس مادة وقع.

11 سورة النمل 82.

12 الحسن البوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي، محمد الأخضر، دار الثقافة - المغرب، الطبعة الأولى 1981م.

13 مقدمة ابن خلدون 1/ 334.

14 أحمد بن علي الفلقشندي، صبح الأعي في صناعة الإنشاء، 1/ 145، تحقيق يوسف علي طويل، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، 1987م.

15 شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 489، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية.

16 أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة وقع، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى 2008م.

17 أحمد أمين، ضحى الإسلام، 1/ 187، مكتبة نهضة مصر، القاهرة الطبعة السادسة، 1961م.

وبعد اتساع الدولة وتكون الولايات اتسع معها مسؤوليات الخلفاء، وظهرت المراسلات بين الولاة والخليفة بشكل واسع ومع ضيق وقت الخلفاء عن الرد برسائل مفصلة على مراسلات الولاة ظهرت التوقيعات، وقد وافق ذلك ظهور الكتابة وبداية انتشارها، وظهور الدواوين الرسمية للدولة، وقيل إن "أقدم ما أثر من توقيع في تاريخ الأدب العربي ما كتب به أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - إلى خالد بن الوليد - رضي الله عنه - حينما بعث للصديق خطاباً من دومة الجندل يطلب أمره في أمر العدو، فوقع إليه أبو بكر: أدن من الموت توهب لك الحياة"⁽¹⁸⁾. وهذا ما يخالف ما ذهب إليه شوقي ضيف إذ يقول إن التوقيعات "عبارات موجزة بليغة، تعود ملوك الفرس ووزرائهم أن يوقعوا بها على ما يقدم إليهم من تظلمات الأفراد في الرعية وشكاواهم، وحاکاهم خلفاء بني العباس ووزرائهم في هذا الصنيع"⁽¹⁹⁾، فقد ظهر في زمن الخلفاء الراشدين جميعاً، ويمكننا متابعة التوقيعات التي كتبها الخلفاء الراشدين في مصادر النثر العربي⁽²⁰⁾.

اتسعت التوقيعات أكثر في العصر الأموي فاستخدمها الخلفاء الأمويون جميعاً وكذلك وزرائهم وعمالهم كالحجاج بن يوسف الثقفي.

ومع قيام الدولة العباسية فلم تعد التوقيعات مغلقة بين الخلفاء والوزراء وبين أصحاب الشكاوى وإنما صارت أمراً شعبياً يهتم بها الشعب ويسعى للحصول على نسخة من توقيعات المشاهير من رجال الدولة للاستمتاع ببلاغتها؛ فقد روي أن توقيعات جعفر كانت تنسخ وتدرس بلاغاتها⁽²¹⁾، وهو ما رواه ابن خلدون في مقدمته⁽²²⁾. وكذلك الحال حتى يومنا هذا فقد اتسعت فيستخدمها كل مسؤول في مؤسسته إلا أنها الآن تمثل ضرورة إدارية يستخدم فيها لغة إدارية قانونية جامدة غير أدبية. تعتمد على قوالب متكررة معلومة من قبل.

ثالثاً : التوقيع وعناصر الخطاب:

• البائت :

وهو الخليفة الموقَّع وهذا بالطبع يؤثر على طبيعة أسلوب التوقيع من الناحية اللغوية فيظهر في التوقيع قوة الموقع بوصفه أعلى سلطة في الدولة (الخليفة).

• المتلقي :

وهو الموقَّع له ذلك قد يكون عاملاً أو والياً أو شخصاً من عامة الناس، وخطابه من قبل الموقع يتغير بحسب درجته.

• الوسيلة :

وهي الورقة التي جاء فيها رسالة الموقع له وتوقيع الخليفة عليها يضمن ارتباطها بسياقها وعدم انقطاعها عنه. فيكون التوقيع مرفقاً بسببه.

• السياق :

وهو الذي يعطي مبرراً للتوقيع وهو دائماً النص (الطلب أو ما يشابهه...) الذي يأتي في رسالة يرد عليها الخليفة بتوقيع.

رابعاً : سمة الإيجاز في التوقيعات:

إن أهم سمة بلاغية في التوقيعات هي الإيجاز وذلك الإيجاز يعود لعدة أسباب :

- ارتباط التوقيع بقصة سابقة وهذه القصة تكفي لشرح الأحكام أو المعاني الموجودة في التوقيع.
- ضيق مكان التوقيع فإن التوقيع لا يكون غالباً في ورقة مستقلة وإنما يكون في الرسالة التي وصلت إلى الخليفة ويقوم الخليفة بالرد على أي مكان فارغ في الورقة وهي مساحة لا تكفي للإطناب في الكلام.
- ضيق وقت الخليفة وكثرة مسؤولياته، فالتوقيع هنا صادر عن خليفة ليس لديه من الوقت الكثير ليشرح أو ليطنل. وحتى في التوقيعات التي تنطوي على أوامر أو أحكام تحتاج إلى بيان سببها فإنها تأتي غالباً

18 أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والنبين، ص 471، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب - بيروت، الطبعة الأولى، 1968م.

19 شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 489.

20 قام أحمد ذكي صفوت بجمعها من مصادرها في كتابه "جمهرة رسائل العرب" الجزء الثاني العصر الأموي صفحة 491 وما بعدها، المكتبة العلمية، بيروت.

21 أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهياري، كتاب الوزراء والكتاب، ص 204، ت / مصطفى السقا، إبراهيم الإبراري، عبد الحفيظ شلبي، الطبعة الأولى 1938م.

22 قال ابن خلدون أنها كانت تباع كل قصة منها بدينار، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 227، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م.

- موجزة جدا كتوقيع يزيد بن عبد الملك لصاحب المدينة " عثرت فاستقل"⁽²³⁾، فالحكم كلمة واحدة "استقل" والمبرر كلمة واحدة "عثرت".
- **إظهار البراعة في التعبير القوي** الذي يحمل معاني مكثفة في قليل من الألفاظ، فإن هذه التوقيعات مع إيجازها الشديد فإنها تحمل بمعان كثيرة. مع وضوح القصد. فإننا لو أردنا أن نعبّر عن مضمون التوقيع بعبارة لنا لأخذ حيزا كبيرا من الكلام كما يضع تأثير التوقيع الموجز.
- **سرعة الإنجاز في الأمور العاجلة:** ولعل هذا من أهم أهداف التوقيعات فكثير من دواعي التوقيعات يعود إلى مظالم ويحكم فيها الخليفة بسرعة لأن المظلوم متلهف للحصول على حقه كمثل توقيع عمر بن عبد العزيز في قصة متظلم "العدل أمامك"⁽²⁴⁾.
- ولسمة الإيجاز تأثيرات كبيرة في الأدوات الأسلوبية المستخدمة في التوقيع كما سنرى في تحليل الأدوات البلاغية في التوقيعات كمثل قلة التشبيه والاستعانة بدلا منه بالاستعارة.

خامسا : السمة الإقناعية للتوقيعات

- إن من أبرز سمات التوقيعات الإقناع القائم على الحجة والبرهان لما يحمله التوقيع من مضمون قد يكون أمرا أو نهيا إلا أن هذا الأمر أو النهي يحتاج لما يقويه من دليل.
- وتتنوع الأدلة الإقناعية من أدوات منطقية أو أدلة شرعية أو استناد إلى معايير أخلاقية وهو ما سنبحثه في النقاط التالية:

- **الأدوات المنطقية:** فمن ذلك توقيع معاوية بن أبي سفيان لربيعة بن سهل البربوعي فقد طلب منه ربيعة أن يعينه في بناء داره بالبصرة باثني عشر ألف جذع فوقع إليه معاوية "أدارك في البصرة أم البصرة في دارك"⁽²⁵⁾، وهنا فإن ربيعة لا يمكن أن يتقبل الرفض إلا بالدليل وهنا عمد معاوية إلى تحريك ربيعة عقليا وكأنه يسأله "هل الذي تطلب منطقي؟!!!" وكأنه يطلب منه أن يراجع طلبه ويفكر في مدى منطقيته. ومثل ذلك رد عبد الملك بن مروان على الحجاج بن يوسف إذ شكّا الحجاج إليه قوة ابن الأشعث فوقع إليه الخليفة "بضعفك قوي وبخرفك طلع"⁽²⁶⁾ فإن الخليفة قدم المبرر العقلي القائم على المقابلات إذ عندما يضعف طرف في الصراع يقوى طرف وهذا أسلوب منطقي في تقديم الدليل؛ إذ إن الضد يقوى بضعف ضده.
- **الاستناد إلى أدلة شرعية:** وهذا يحقق للخليفة عدة أهداف منها :
 - تقوية موقفه: فبذلك يعتبر أن الشريعة معه وتقوي موقفه إذ لا ينطلق في أحكامه من هواه بل من الشريعة التي يرتضيها كل من يعيش تحت مظلة هذه الدولة، ومنه توقيع عمر بن عبد العزيز على رقعة رجل قاتل "كتاب الله بيني وبينك"⁽²⁷⁾، ومثله توقيع هشام بن عبد الملك إلى عامله بالعراق يطلب منه قتال الخوارج "ضع سيفك في كلاب النار، وتقرب إلى الله بقتل الكفار"⁽²⁸⁾، وهنا يقدم المبرر الشرعي لحكمه بقتالهم بأنهم كلاب النار.
 - دحض مزاعم الموقع له وإخراجه عن النطاق الشرعي فيما يقول: وهنا يعتمد الخليفة الموقع إلى تعرية الموقع له من أي صفة شرعية تقويه، ومثل ذلك أن قتيبة بن مسلم أرسل إلى الخليفة سليمان بن عبد الملك يتهدده بالخلع فوقع سليمان "والعاقبة للمتقين"⁽²⁹⁾، ووقع أيضا إليه "وإن تُصبروا وتنفقوا لا يضرركم كيدهم شيئا"⁽³⁰⁾، وفي الشاهدين نرى أن الخليفة اعتمد على بيان أن الموقع له على خطأ ففي الأول "العاقبة للمتقين" وهو يلمح بذلك إلى أن قتيبة ليس منهم ولن

²³ أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ج/4، 291، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1983م.

²⁴ العقد الفريد 4 / 291، ومثل ذلك ما روي أن السيدة عائشة كتبت إلى زيد في وصاة برجل فوقع في كتابها "هو بين أوبه" فهنا مقام السيدة عائشة التي عليه أن يظهر لها سرعة الاستجابة لطلبها الكريم فكان أمرها قد حصل باستخدام المجاز المرسل (علاقته اعتبار ما سيكون) إذ عليها أن تعتبر أن أمرها قد نفذ للدلالة على سرعة التنفيذ.

²⁵ العقد الفريد 4 / 288.

²⁶ العقد الفريد 4 / 289

²⁷ العقد الفريد 4 / 291.

²⁸ السابق 4 / 292.

²⁹ وردت في سورة الفصص الآية 83 "والعاقبة للمتقين" بالعطف. والتوقيع في العقد الفريد 4 / 290.

³⁰ سورة هود الآية 31، والتوقيع في العقد الفريد 4 / 290.

تكون له العاقبة، وفي الثاني يشير إلى أن قتيبة ذو كيد وأن الخليفة هو صاحب الحق وعليه أن يصبر، إذن فالخليفة في التوقيعين عمد إلى تعرية الموقع له من أي صفة شرعية توجب له حقا أو تعطي له قوة.

○ التلميح بالحكم عن طريق دليله الشرعي: ومثال ذلك توقيع هشام بن عبد الملك في رقعة محبوس لزمه الحد "نزل بحدك الكتاب"⁽³¹⁾، فهذا التوقيع لمح إلى الحكم وهو الحد بأنه سينفذ ولكن هذا لم يذكر صراحة بل ذكر دليله وهو أن القرآن نزل أمرا بهذا الحد فكيف للخليفة أن يخالف الكتاب ويعفو عنه؟!

• **الاستناد إلى معايير أخلاقية:** ومنه أن عبد الملك بن مروان وقع في كتاب ابن الأشعث: {بحر الرمل} كيف يرجون سقاطي بعدما شمل الرأس مشيب وصلع⁽³²⁾ وهنا يستند الخليفة على معيار أخلاقي يكره الناس تعديه وهو إيذاء الطاعن في السن، وهو هنا مجرد الموقع له من أي غطاء أخلاقي لعمله، ويعتبره خاليا من المروءة التي تستلزم احترام الشيخ.

سادسا : موضوعات التوقعات

تنوعت موضوعات التوقعات بين موضوعات دينية وسياسية واجتماعية وأخلاقية، وذلك التعدد في الموضوعات يرتبط بتعدد الرسائل الآتية إلى الموقع.

فعلى صعيد التوقعات الدينية نجد قيما كمثل دعوة الموقع له إلى التوبة ومثال ذلك أن أحد المحبوسين استعطف عمر بن عبد العزيز في الإفراج عنه، فوقع عمر بن عبد العزيز له "تُبْ تَطْلُقْ"⁽³³⁾.

وحتى في الأمور الحربية قد يوقع الخليفة توقعا دينيا فقد طلب أحد العمال من عمر بن عبد العزيز بناء حصن فوقع له عمر بن عبد العزيز "حصنها ونفسك بتقوى الله"⁽³⁴⁾.

وكذلك فيما يصيب الناس من المصائب فإن الخليفة يوقع بدعوة الناس إلى الاستغفار فقد كتب عامل هشام بن عبد الملك يخبره بقلعة الأمطار في بلده فوقع إليه هشام بن عبد الملك "مرهم بالاستغفار"⁽³⁵⁾.

ويكثر في التوقعات التي تحمل مضمونا دينيا الاقتباس من القرآن أو الحديث النبوي الشريف ومنها توقيع عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة في أمر عاتبه عليه "واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله"⁽³⁶⁾.

أما على الصعيد السياسي فقد كان لهذه التوقعات تأثير كبير في سياسة الدولة الإسلامية في هذا الوقت المبكر من تنظيمها وخاصة بعد نشأة الدواوين الحكومية وكان الخلفاء يجيبون أحيانا بأنفسهم أو يملون كتابهم بالرد المناسب على ما يأتيهم من رسائل سياسية سواء من الداخل أم من الخارج.

إن التوقعات السياسية تظهر قوة شخصية الخليفة وقدرته على إدارة أمور الدولة في قوة رغم ضيق الوقت ولذلك كثيرا ما جاءت هذه التوقعات مختصرة للغاية كما يظهر عند تحليلها بلاغيا.

إن الخليفة يُظهر في توقعاته قوته السياسية فمن ذلك توقيع معاوية "نحن الزمان : من رفعناه ارتفع، ومن وضعناه اتضع"⁽³⁷⁾. ولذلك تحمل التوقعات أحيانا تهديدا قويا للموقع له يظهر مدى قوة الخليفة ليرجع الموقع له عن موقف ما فمنها توقيع يزيد بن الوليد بن عبد الملك إلى مروان بن محمد وقد بلغه أنه يتباطئ في البيعة فوقع إليه "أراك تقدم رجلا وتؤخر

أخرى، فإن أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيهما شئت"⁽³⁸⁾ وهذا تهديد صريح بأنه سيقطع إحدى رجليه إذا تباطئ في البيعة بعد أن يصل توقيع الخليفة إليه. ومثله تهديد الخليفة هشام بن عبد الملك لسهل بن سيار "خف الله وإمامك، فإنه يأخذك عند أول

31 العقد الفريد 4 / 292.

32 العقد الفريد 4 / 289.

33 العقد الفريد 4 / 291.

34 السابق 4 / 290.

35 السابق 4 / 292.

36 سورة البقرة الآية 281، والتوقيع في العقد الفريد 4 / 290.

37 عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، ص 133، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، الدار العربية للكتاب،

الطبعة: الثانية، 1981 م.

38 العقد الفريد 4 / 292.

زلة"⁽³⁹⁾. وللخليفة يزيد بن الوليد بن عبد الملك تهديد في توقيع إلى والي خراسان يقول فيه "نجم أمر أنت عنه نائم، وما أراك منه ولا مني بسالم!!"⁽⁴⁰⁾.

وكثيرا ما يؤيد الخليفة قراراته السياسية بالأدلة الدينية ليثبت أنها مؤيدة من قبل الشريعة فتكتسب مصداقية ومن ذلك أن مسلم بن عقبة المري كتب إلى يزيد بن معاوية بالذي صنع بأهل الحرة، فوقع في أسفل كتابه: "فلا تأس على القوم الفاسقين"⁽⁴¹⁾، فهو هنا يستشهد بالقرآن الكريم على صحة موقفه من معاداتهم وعقابهم لأنهم قوم فاسقون.

كثير من هذه التوقيعات يعكس الاضطرابات التي صاحبت الدولة الأموية جرّاء الحروب المتكررة بين الأحزاب التي عاصرتها ويظهر مثل ذلك في قصة الحجاج عندما أرسل إلى الخليفة عبد الملك بن مروان يخبره بقوة ابن الأشعث فوقع إليه الخليفة "بضعفك قوي وبخرفك طلع"⁽⁴²⁾ وفي مثل هذه الظروف قد يستخدم الخليفة في التوقيعات السياسية لغة شديدة الحدة في السخرية من عماله لما يصدر منهم من أخطاء أو في أعمالهم أو في حروبهم في ظل هذه الاضطرابات فمثل ذلك توقيع مروان بن محمد إلى ابن هبيرة "الأمر مضطرب ، وأنت نائم وأنا ساهر"⁽⁴³⁾.

رغم كثرة التوقيعات السياسية التي وقعها الخلفاء الأمويون إلا أن الأمور الإنسانية والأخلاقية لم تكن غائبة عنهم، وهذا مظهر آخر من مظاهر قوة الخليفة إذا تكون استجابته سريعة لهذه الأمور، وهنا تظهر القوة الناجزة للتوقيع، فمن القيم الإنسانية والأخلاقية التي نالها في التوقيع العدل ففي قصة متظلم وقع عمر بن عبد العزيز "العدل أمامك"⁽⁴⁴⁾، ووقع في رقعة رجل تظلم من ابنه "إن لم أنصفك منه فقد ظلمتك"⁽⁴⁵⁾.

سابعا : أهم الألوان البلاغية الفعالة في التوقيعات:

1. الاقتباس والتضمين:

تتمثل أهمية الاقتباسات والتضمينات في كونها حججا جاهزة يستخدمها الموقع، يقول محمد العمري عن الاقتباسات والتضمينات "هي حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصداقة الناس عليها وتواترها"⁽⁴⁶⁾. خاصة الاقتباس؛ لأنه يكون من القرآن والحديث اللذين يمثلان سلطة مقدسة على الجميع، ويسعى الموقع دائما إلى إثبات أنه يعمل وفقهما.

قد يكون الاقتباس اقتباسا صريحا أي أنه ينقل اللفظ تاما دون أن يتصرف فيه أو قد يكون اقتباسا بالمعنى كمثال توقيع الخليفة "نزل بحدك الكتاب"⁽⁴⁷⁾.

ومن فوائد الاقتباس والتضمين في التوقيعات ما يلي:

- تعرية المتلقي من أي غطاء ديني أو أخلاقي: ومثاله توقيع عبد الملك بن مروان في كتاب ابن الأشعث: {بحر الطويل}

فَمَا بَالُ مَنْ أَسْعَى لِأَجْبُرِ عَظْمَهُ جَفَاطًا وَيُنَوِي مِنْ سَفَاهَتِهِ كَسْرِي⁽⁴⁸⁾

- إذ إن فعل ابن الأشعث، وفق البيت الشعري الذي ضمنه الخليفة، يخلو من الأخلاق بل ويدل على سفاهة صاحبه.
- استدعاء المواقف المشابهة: وذلك يوفر كلمات كثيرة كان يمكن كتابتها إذ إن التضمين هنا يحمل معه ملاحظات وسياقات النص أو الواقعة المضمنة إذ على الموقع له أن يتذكر كل سياقات النص أو الواقعة المضمنة، ويمكن لمح ذلك في توقيع عمر بن عبد العزيز على كتاب عدي بن أرطاة يخبره بسوء طاعة أهل الكوفة، فوقع في كتابه "لا تطلب طاعة من خذل عليا وكان إماما مرضيا"⁽⁴⁹⁾ فإن على أرطاة إذن أن يتذكر ملاحظات كل تلك الواقع التاريخية ليخرج بنتيجة حتمية بأن أمر طاعتهم أمر صعب فإنهم لم يمتثلوا لمن هو خير منه وهو الإمام على كرم الله وجهه. ومثله توقيع معاوية رضي الله عنه في كتاب عبد الله بن عامر يسأله أن يقطع ما لا في الطائف فوق وقع معاوية "عش

39 السابق 4 / 292.

40 نفسه.

41 سورة المائدة الآية 26.

42 العقد الفريد 4 / 289.

43 نفسه 4 / 293.

44 العقد 4 / 291.

45 نفسه.

46 محمد العمري، بلاغة الخطاب الإقناعي، ص90.

47 العقد الفريد 4 / 292.

48 العقد 4 / 289.

49 العقد 4 / 291.

- رجبا ترى عجا⁽⁵⁰⁾، وهنا يستدعي الموقع له قصة المثل الذي وقع به الخليفة ليعرف مغزاه وهو أن من يعيش ير أشياء أعجب. وفي ذلك فائدة أخرى وهي إشراك المخاطب في استنتاج مضمون التوقيع.
- كسب التأييد الشرعي: فإن ما يحكم به الخليفة إنما يعود لحكم الله تعالى وهذا ما أشرنا إليه في حديثنا عن السمة الإقناعية للتوقيعات.
 - الضغط على المتلقي: وهنا يختار الموقع أقوى الشواهد في موضوعها ليمثل ذلك ضغطا على الموقع له فيرجع عما هو عليه، وأوضح مثال لذلك توقيع سليمان بن عبد الملك على كتاب قتيبة بن مسلم عندما أرسل قتيبة إلى الخليفة يتهدهد بالخلع فوقع سليمان: {بحر الكامل}
- رَعَمَ الْفَرَزْدَقُ أَنْ سَيَقْتُلَ مَرْبِعًا أَبْشُرَ بِطُولِ سَلَامَةٍ يَا مَرْبِعُ⁽⁵¹⁾
- فإن هذا البيت أقوى بيت قيل في التهمك⁽⁵²⁾، ففيه تنبيه على أن تهديد قتيبة إنما هو كتهديد الفرزدق الذي كان يكثر التهديد دون فعل أي شيء. ولا يخفى ذلك الحصار النفسي والضغط الذي يمثله هذا التهمك الشديد.

2. الصور البيانية:

يكاد الباحث ألا يجد تشبيها في هذه التوقيعات إلا تشبيهه معاوية رضي الله عنه "نحن الزمان"⁽⁵³⁾ وهو تشبيه بليغ موجز وقلة التشبيهات راجعة إلى طبيعة التوقيعات؛ فهي موجزة جدا وهذا يناقض طبيعة التشبيهات الذي يذكر فيها المشبه والمشبه به على أقل تقدير، ولذلك نجد أن الاستعارات والكنائيات والتلميحات أكثر ظهورا في التوقيعات لأنها تعتمد على الإيجاز الشديد فالاستعارة قائمة على حذف أحد طرفي التشبيه وفي الكناية لا يذكر القصد بل يذكر المبرر فالمبرر يحمل القصد أيضا دون ذكره وكذلك الحال في التلميح؛ لذلك يركز الباحث على بيان فوائد الاستعارات والكنائيات والتلميحات في التوقيعات:

• الاستعارة: ومن فوائدها في التوقيعات :

- استدعاء المعاني بالصور: تقوم الصور البيانية باستدعاء المعاني وذلك بربط مضمون التوقيع بالصور التي ضمنها الخليفة في توقيعها، ويظهر ذلك في توقيع عبد الملك بن مروان إلى الحجاج في أهل السواد⁽⁵⁴⁾ "أبى لهم لحوما يعقدوا بها شحوما"⁽⁵⁵⁾، وهنا استعارة تمثيلية فالقصد هنا ليس للحوم ولا الشحوم وإنما المال الذي يمكن أن ينمي وهنا فإن الاستعارة التمثيلية تقدم المبرر على الدعوة للمبرر عليهم لأن الشحم لا يعقد إلا إذا وجد اللحم، كذلك لا يمكن أن ينمي مال إن لم يكن هناك رأس لهذا المال. فلا يمكن أن يقع الحجاج بأمر الخليفة إلا إذا وجد هذا المبرر.
- تجميل المعاني وتقويتها: وهذه الفائدة لا تنفك عن الفائدة الأولى إذ إن الفائدتين متحدتان في الشواهد التي رأيناها ويمكن لمح ذلك في توقيع الوليد بن عبد الملك إلى عمر بن عبد العزيز "قد رآب الله بك الداء"⁽⁵⁶⁾، فإنه لا يخفى في هذا التوقيع تأثير تصوير المشكلات بالداء وكيف أن عمر كان حلا لهذه المشكلات بدهله. فكان عمر كالداء الذي أرسله الله لهذا الداء.

• الكناية: ومن فوائدها في التوقيعات ما يلي:

- تقديم المعنى عن طريق دليله: وهذا يحقق فائدة الإيجاز الذي يتسم به التوقيع، ومثالها توقيع الخليفة يزيد بن الوليد بن عبد الملك إلى مروان بن محمد وقد استنبط بيعته "أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، فإذا أتاك

50 قالوا من حديثه: إن الحارث بن عباد بن قيس بن ثعلبة طلق بعض نسائه من بعد ما أسنَّ وخرف فلخفت عليها بعده رجل كانت تُظهر له من الوجد به مالم تكن تظهر للحارث فلقي زوجها الحارث فأخبره بمنزلته منها فقال الحارث: عَشْرَ رَجَبًا تَرَى عَجْبًا فَارْسَلْهَا مَثَلًا. قال أبو الحسن الطوسي: يريد عشْرَ رَجَبًا بعد رجب فحذف وقيل: رجب كناية عن السنة لأنه يحدث بحدوثها ومن نظر في سنة واحدة ورأى تغير فصولها قاس الدهر كله عليها فكأنه قال: عشْرَ دَهْرًا تَرَى عَجَابًا وَعِيشَ الْإِنْسَانِ لَيْسَ إِلَيْهِ فَيَصِحُّ لَهُ الْأَمْرُ بِهِ وَلَكِنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى مَعْنَى الشَّرْطِ أَي: إِنْ تُعِشْ تَرَى وَالْأَمْرُ يَتَضَمَّنُ هَذَا الْمَعْنَى فِي قَوْلِكَ: زُرْنِي أَكْرَمُكَ. انظر مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، 16/2، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد.

51 البيت لجرير بن عطية الخطفي، ديوانه، ص 272، دار بيروت للطباعة والنشر، 1986م. والتوقيع في العقد الفريد 4/ 290.

52 أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، 2/ 152، أشرفت على تحقيقه وتصحيحه لجنة من الجامعيين، مؤسسة المعارف، بيروت.

53 التمثيل والمحاضرة، 133.

54 أهل السواد: يطلق على معينين، أحدهما: أهل القرى والبيساتين، والثاني: أهل العراق الذين هم قاطنون في أرضه التي يطلق عليها أرض السواد؛ لكثرة الأشجار والبيساتين والمزارع فيها

55 عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، خاص الخاص، 128، شرح وتعليق: مأمون الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.

56 العقد الفريد، 4/ 290.

كتابي فاعتمد على أيهما شئت⁽⁵⁷⁾. وقوله "أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى" كناية عن البطء والتردد في الأمر فإن المتردد يفعل ذلك، وهنا معنى البطء والتردد لم يذكر صراحة بل بدليله وهو تقديم رجل وتأخير أخرى، وهذا يحقق فائدتين جماليتين؛ الأولى: أن المعنى جاء عن طريق دليله، والثانية: التمهيد للتهديد القادم بقطع رجليه إذا تأخر "فإذا أتاك كتابي فاعتمد على أيهما شئت" أي اختر إحدى رجليك فساقطع الأخرى!!

○ التنزه عن ذكر اسم العدو صراحة: وأوضح مثال لذلك توقيع هشام بن عبد الملك إلى عامله على العراق في أمر الخوارج "ضع سيفك في كلاب النار"⁽⁵⁸⁾، فكلاب النار كناية عن الخوارج؛ لأن الخليفة لم يرد أن يذكر اسمهم صراحة "الخوارج" وذكر كناية عنهم "كلاب النار" تنزهها عنه؛ فهم لا يستحقون في نظره ذكرهم، كما تحمل الكناية من ناحية أخرى المبرر الذي ساقه الخليفة لقتالهم.

• التلميح: يضطلع التلميح بمهمة تقديم المعنى الذي يريده الموقع دون التصريح به وهنا يكون التأثير أقوى في الموقع له إذ إن المعنى يقدم له بطريقة "إياك أعني فاسمعي يا جارة"⁽⁵⁹⁾. ولعل أوضح مثال لذلك أن الحجاج، وهو معروف بغلظته، كتب إلى عبد الملك بن مروان يخبره بسوء طاعة أهل العراق وما يقاسي منهم ويستأذنه في قتل أشرفهم فوق له الخليفة "إن من يمن السانسان أن يأتلف به المختلفون، ومن شؤمه أن يختلف به المتولفون"⁽⁶⁰⁾، فمن يقرأ هذا التوقيع دون النظر إلى سياقه يظن أنه مجرد نصيحة لكيفية إدارة الأمور السياسية، إلا أنه بعد النظر إلى سياقه وإلى حال الموقع له يظهر جليا أنه تلميح قوي بأن الحجاج سيء المعاملة وأن تلك المشكلات تعود إليه، إلا أن ذلك لم يذكر صراحة بل يستنتجها الموقع له.

الطباق والمقابلة:

ويقدم الطباق والمقابلة بحملهما المعنى وضده عدة فوائد في التوقعات منها:

- بناء المفارقة: وتقوم المفارقة على الجمع بين الشيء وضده في وقت واحد مع أنهما يجب ألا يكونا معا، وتكون المفارقة طريفة مضحكة إذا نظرنا إليها دون سياقها ومبكية محزنة إذا قرأنا في سياقها، وأبرز مثال لذلك توقيع الخليفة مروان بن محمد عندما كتب إليه ابن هبيرة يخبره أن قطنية قد غرق، وأنه واقع أصحابه فهُزِمَ، فوقع الخليفة "هذا والله الإدبار، وإلا فمن سمع بميت هزم حيا"⁽⁶¹⁾، فالذي ينظر إلى الطباق (ميت - حي) وفعل الميت وهي الانتصار وفعل الحي وهو الهزيمة يرى أن ذلك طريف لأن الميت لا ينتصر، وهذا الحي صار الضعف به إلى درجة أن الميت يهزمه، وعندما ننظر إلى السياق الوارد فيه نرى أن هذه هزيمة منكرة للدولة وهو موقف مبكٍ ومحزن. بالإضافة إلى التوبيخ والاستهزاء الشديد الذي تحمله تلك المفارقة.
- تداعي المعاني والمقارنة وإثبات قيمة الضد بضده: ويمكن لمح ذلك في توقيع معاوية "من رفعناه ارتفع ومن وضعناه اتضع"⁽⁶²⁾، فإن الموقع له لا يمكن أن يدرك قيمة الرفعة (ارتفع) إلا إذا دُكِرَ بالإهانة (اتضع)، وهنا سيدرك قيمة إنعام الخليفة عليه، وهذا الأسلوب مشهور في الثقافة الإسلامية عموما فإن الحديث عن الترغيب والترهيب غالبا ما يكونا مقترنين ففي القرآن الكريم نجد النعيم والجحيم مقترنين غالبا. فالمتلقي يرى أمامه الضدين فيقارن بينهما ويدرك قيمة الشيء عندما يخبر بضده.

57 العقد ، 4 / 292.

58 العقد الفريد 4 / 292.

59 أول من قاله سهل بن مالك الفزاري و"ذلك أنه عدل في طريقه إلى النعمان إلى خباء حارثة بن أم الطائي فما أصابه شاهدا فرحبت به أخته وكانت جميلة نبيلة ثم إنه افتتن بها فجلس وهو يترنم بقوله: (بحر الرجز)
يا أخت خير البدو والحضارة ... ماذا ترين في فتي فزاره
أصبح يهوى حرة معطارة ... إياك أعني فاسمعي يا جارة

وذلك بمسمع منها فحاشنته في القول ثم استحيت من تسرعها في أذاه فلما رجع من عند النعمان أرسلت إليه أن يخطبها ففعل فترزجت منه، ويضرب في التعريض بالشيء بيديه الرجل وهو يريد غيره". شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، 1 / 86، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1986م.

60 العقد ، 4 / 289.

61 العقد ، 4 / 293.

62 خاص الخاص، 127.

- المساهمة في البناء الموسيقي للتوقيع: كما تسهم المقابلة في البناء الموسيقي للتوقيع؛ فالمقابلة تكون بين حالين أو جملتين وغالبا ما تكونان متساويتين في كمية الكلمات مما يعطي التوقيع جمالا موسيقيا ناتجا عن حسن التقسيم والتكافؤ الصوتي بين الجملتين وهذا ظاهر في توقيع الخليفة هشام بن عبد الملك في قصة متظلم "أتاك العوث إن كنت صادقا وحل بك النكال إن كنت كاذبا"⁽⁶³⁾، ويزيد من جمال حسن التقسيم هذا اقتترانه بالسجع كمثل توقيع الخليفة عبد الملك بن مروان: "إن كنت صادقا أنبئك، وإن كنت كاذبا عاقبناك"⁽⁶⁴⁾ فإننا نرى أن المقابلة كانت بين جملتين متكافئتين صوتيا ومختمتين بالسجع.

4- الاستفهام :

ينطوي الاستفهام على طاقة يوجهها الموقع لأهداف منها حصار المتلقي (الموقع له)؛ فإن الموقع له عادة لا يستطيع الجواب على سؤال المُوقِّع (الخليفة) فيظل محاصرا بهذا السؤال الذي لا يستطيع منه فككا فيذعن لأمر الخليفة، فعندما ننظر إلى توقيع الخليفة معاوية على طلب ربيعة بن عسل اليربوعي بأن يعينه في بناء داره بالبصرة باثني عشر ألف جذع "أدارك في البصرة أم البصرة في دارك؟"⁽⁶⁵⁾، نجد أن الموقع له محاصر لا يستطيع الإجابة وليس أمامه إلا السكوت الذي يعني الإذعان بأن طلبه غير منطقي ومن ثمَّ فإنه غير مقبول، وهنا نرى أن الخليفة يعيد المتلقي أيضا إلى نفسه ليفكر فيما طلب وليعلم أنه لم يكن لديه حق فيما طلب. كما نلمح فوائد أخرى للاستفهام كالتعجب من حال المتلقي (الموقع له) والإنكار والتوبيخ.

الخاتمة:

تناولت هذه الدراسة فن التوقيعات عند الخلفاء الأمويين وحاولت إلقاء الضوء على الفنون البلاغية في التوقيعات التي تجعل منها خطابا بليغا؛ تأثيريا من ناحية وحجاجيا إقناعيا من ناحية أخرى. فقد كانت هذه التوقيعات مظهرا من مظاهر قوة الخلفاء السياسية والأدبية.

ونظرت الدراسة إلى الأدوات الإقناعية في هذه التوقيعات لأن من أبرز سمات التوقيعات الإقناع القائم على الحجة والبرهان لما يحمله التوقيع من مضمون وتنوع الأدلة الإقناعية من أدوات منطقية قائمة على التعليل وبيان الأسباب أو الأدلة شرعية أو الاستناد إلى معايير أخلاقية.

كما لاحظت الدراسة السمة الإيجازية للتوقيعات التي تعود إلى كونها مرتبطة بقصة سابقة كما ارتبط ذلك بطبيعة الموقع فهو مسئول صَيِّقُ الوقت.

كما نظرت الدراسة إلى الأدوات البلاغية الفاعلة في التوقيعات وكان منها:

الاقْتِباس والتضمين: واللذان كان من فوائدهما: تعرية الموقع له من أي غطاء ديني أو أخلاقي وكسب الخليفة التأييد الشرعي لقراراته واستدعاء المواقف المشابهة التي ورد فيها النص المقتبس.

ومن الأدوات البلاغية الفاعلة كذلك في التوقيعات الصور البيانية التي كان أكثرها الاستعارات والكنيات وكان من فوائد الاستعارة: استدعاء المعاني بالصور وتجميل المعاني وتقويتها.

وكان من فوائد الكناية في التوقيعات: تقديم المعنى عن طريق دليله والتنزه عن ذكر اسم العدو صراحة.

ومن تلك الأدوات البلاغية الفاعلة في التوقيعات الطباق والمقابلة ومن فوائدهما: بناء المفارقة وتداعي المعاني والمقارنة وإثبات قيمة الضد بضده والمساهمة في البناء الموسيقي للتوقيع.

ومنها أيضا الاستفهام الذي استخدم لحصار الموقع له إذ لا يستطيع غالبا الجواب عليه فلا يستطيع إلا أن يذعن لأمر الخليفة.

إن فن التوقيعات بذلك يحمل سمات أسلوبية متجانسة تتكرر في معظم عيناته.

وأوصي في النهاية بتوجيه الدراسات لدراسة النثر العربي والبحث عن الأدوات الأسلوبية المؤثرة فيه والتي تمنحه طاقة تعبيرية.

⁶³ خاص الخاص، 128.

⁶⁴ خاص الخاص، 128.

⁶⁵ العقد الفريد، 4/ 288.

المصادر والمراجع:

- أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة نهضة مصر، القاهرة الطبعة السادسة، 1961م.
- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، أشرفت على تحقيقه وتصحيحه: لجنة من الجامعيين، مؤسسة المعارف، بيروت.
- أحمد بن علي الفلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق يوسف علي طويل، دار الفكر – دمشق، الطبعة الأولى، 1987م.
- أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1983م.
- أحمد ذكي صفوت، جمهرة رسائل العرب الجزء الثاني العصر الأموي، المكتبة العلمية، بيروت.
- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى 2008م.
- جرير بن عطية الخطفي، ديوانه، دار بيروت للطباعة والنشر، 1986م.
- الحسن اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي، محمد الأخضر، دار الثقافة، المغرب، الطبعة الأولى 1981م.
- شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1986م.
- شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية.
- أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيار، كتاب الوزراء والكتاب، ت / مصطفى السقا، إبراهيم الإيباري، عبد الحفيظ شلبي، الطبعة الأولى 1938م.
- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م.
- عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، الدار العربية للكتاب، الطبعة: الثانية، 1981 م.
- عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، خاص الخاص، شرح وتعليق: مأمون الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.
- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب – بيروت، الطبعة الأولى، 1968م.
- أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، مجمع الأمثال، دار المعرفة – بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأفريقي المصري؛ لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
- محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، إفريقيا الشرق، لبنان، الطبعة الثانية، 2002م.
- محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، الطبعة الثانية.



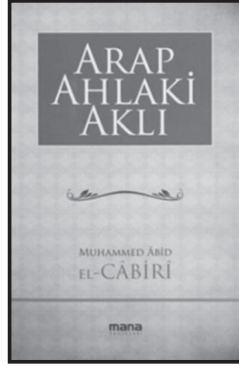
[*Din Eğitimi*]

ARAP AHLAKİ AKLI

THE ARAB MORAL MIND / AL-AQEL AL-AKHLAKİ AL-ARABİ



Süleyman GÜMÜŞ*



Muhammed Âbid el-Câbiri. (2016). (çeviren: Muhammed Çelik)

İstanbul: Mana Yayınları. 824 sayfa

Câbiri'nin *Arap Ahlaki Akli* isimli eseri, Arap teorik akli ve Arap siyasi aklına dair daha önce kaleme aldığı üç kitaplık serinin son parçasını oluşturmaktadır. Kitap, İslam geleneği içerisinde kendine öyle veya böyle yer bulabilmiş belli başlı akımların açıklanması ve değerlendirilmesini içermektedir. Câbiri'yi bu eseri yazmaya iten en önemli sebep, Arap ahlak düşüncesinin, "tarihsiz, tasnifsiz ve tahkiksiz" kalmasıdır (s. 430). Fakat Arap aklının eleştirisini yapmayı amaçlayan dört serilik çalışmanın ilk üçünde olduğu gibi bu eserin de sadece içeriği değil aynı zamanda metodolojisi de dikkat çekmektedir. Zira o, geleneksel tarzda bir yorumlamanın veya retrospektifin ötesine geçmiş olduğunu iddia etmektedir. Amaç açısından da oldukça sıra dışıdır: tarihsel bir aklın

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı,
[e-posta: suleymangumus@yahoo.com]

mimarisini ortaya çıkarmak (s. 26). Bu durumda metnin içeriğinden önce yöntemine ilişkin değerlendirmenin yapılmasını gerektirmektedir.

Serinin diğer eserlerinde olduğu gibi psikolojizm, diyalektik gibi farklı ve hatta birbiriyle çatışan bakış açıları ve yöntemleri aynı anda kullanmayı denemiş olsa da (özellikle bkz. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*), bize göre Fransız düşünür Michel Foucault'ya nispet edilen soybilim, en öne çıkan yöntemdir. Çünkü diğer yöntemler, yeterli bir yapı analizine izin vermediği gibi olayların nedenlerini genellikle toplumsal ya da kişisel bilinçdışında aramamaktadır. Sık sık geleneksel metin hermenötiğine başvurması bunu göstermektedir. Diğer taraftan hemen belirtmek gerekmektedir ki soybilimi yapısalcı bir tarzda anlamıştır. Bunu düşünmemizin başlıca nedenleri, hem serinin diğer eserlerinde hem de bu eserde yapılan açık veya örtülü göndermelerdir. Tümel bir akli ortaya çıkarmayı amaçlaması, siyaset kavramını da salt politik anlamıyla değil tam da Foucault'nun siyaset nosyonuna uygun olarak kullanması da diğer önemli benzerliklerdir. Buna göre yönetmek, iki kişinin tesadüfi olmayan bir arada bulunmasından devlet yönetimine kadar, mikro ve makro yönetimin yatay ve dikey birleşiminden teşekkül etmektedir. Ayrıca olay ve olguları tek bir kişiye dayandırmaktan kaçınması ve bunların ardında tümel nedenler araması (s. 171), soybilimsel araştırmanın diğer gereklerinden birisidir. Bununla birlikte metnin bütünü göz önünde bulundurulduğunda yöntemsel bir karmaşa göze çarpmaktadır. İlk olarak soybilim ile yine Foucault'ya nispet edilen arkeolojiyi birbiriyle sık sık karıştırmakta, pragmatist bir tavırla birinden diğerine geçişler yapmaktadır. Câbirî, “Bilgi üretimi başka bir şeydir, siyasetin uygulanması veya uygulanma biçiminin açıklanması başka bir şeydir” (*Arap-İslâm Siyasal Aklı*, s. 12) diyerek bir taraftan arkeoloji ile soybilim arasındaki farkı gözettiğini vurgularken diğer taraftan da, bu iki yöntemi birbirinin yerine kullanmaktan uzak durmamıştır. Örneğin tedvin dönemindeki faaliyetlerin ardında -Arap-İslâm Aklının Oluşumu isimli eser asıl olarak arkeoloji merkezli bir metindir- devletin olduğunu ileri sürerek soybilime yaklaşmaktadır (*Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 76). Epistemolojik temelli bakış açısına ek olarak siyaset/toplumsallık, bütün eleştirilerinde en belirgin kategorilerden birisini oluşturmuştur. Diğer taraftan, ‘Arap

Ahlaki Düşünce Tarihi' vurgusu da (s. 8), Foucault'nun Collège de France'ta başında bulunduğu kürsü olan Düşünce Sistemleri Tarihi'ni andırmaktadır.

Câbiri'nin yönlemsel ihlalleri bunlarla sınırlı değildir. Zira soybilimin terminolojisinde yer almayan bilinçaltı, ideoloji ve objektif yargı gibi kavramları oldukça fazla zikretmektedir (s. 22-3). Bundan da öte, hem *Arap-İslam Siyasal Aklı*'nda hem de ahlaka dair bu eserinde “beyan, irfan, burhan üçlü tasnifinde, ‘Arap siyasal aklından’ bahsetmemizi beklerse, büyük bir hayal kırıklığına uğrayabilir.” (s. 22) ifadesinde olduğu gibi, gerçek bir hayal kırıklığı yaşatmaktadır. Hâlbuki “Gerçek şu ki, ahlaki aklı oluşturan ve yönlendiren şey, epistemolojik düzen değil, değerler düzenidir.” ifadesinde soybilim açısından doğru bir ilkedenden hareket etmiştir. Yöntemle ilgili değerlendirmelere ‘Arap aklı’ teriminin tercih edilmiş olmasını da eklemek gerekmektedir. Bu tamlamanın saf Arap düşüncesinden ziyade Arap dili ve düşünce dünyası içerisinde ikamet etmiş/etmekte olan kişi ve düşünceleri kastetmiş olduğunu vurgulamakla birlikte, son tahlilde ümmetin onun eserlerinde merkezi bir kategori olmaktan uzak olduğunu, yani bir anlamda Arap milliyetçiliği yaptığını söylemek zaruri görünmektedir. Arap aklı epistemolojik, aksiyolojik ve siyasi açılardan muayyen bir tarihi sürecin analizi için oldukça kullanışlı görünürken, -ileride ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır- sanki onu benimseyip kullananlar Arap emirler değilmiş gibi, Farisi mirasla Arap mirası arasında, bize göre milliyetçilik nedeniyle, kategorik bir ayırım yapmaktadır. Bu da Arap aklının edimselleşmesi sürecine Farisi miras tarafından bir komplo kurulduğunu ima etmektedir ki en baştan benimsemiş olduğu bu pozisyon da, tercih ettiği yöneme çok uygun düşmemektedir. Metin, temelde iki ayrı yapıya ayrılıyor görünmektedir: ne makro iktidar haline gelebilmiş ne de gelenek oluşturacak sürekliliğe sahip olabilmemiş ortodoks İslami ahlak ve makro ve mikro iktidarların odaklarında oluşmuş ya da kendileri birer iktidar haline gelmiş ideolojik ahlaklar.

Bütün bunlar, yazarın çalışmalarının ardında ideolojik motivasyonların olduğunu düşündürmektedir. Yine bunlara ek olarak İslam teorik düşüncesinin önemli bir atılım döneminden sonra giderek ivmesini kaybettiği ve bir süre sonra

donuklaştığı şeklindeki yaygın ama bir o kadar da tartışmalı kabulü de benimsemiştir (s. 70). Fakat bu kabulle ilgili yargıya ulaşabilmek için teorik akılla ilgili ilk iki çalışmasının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zira bu kabul, Arapçanın yapay bir olgu haline getirilmesinin zorunlu bir sonucu olduğu gibi oldukça önemli analizlerle organik bir bağıntıları içermektedir. Câbiri, yöntem sorunlarının farkında görünmektedir; bu nedenle her bir oluşumun ardında gördüğü nedenin önemini abartarak yöntemsel zayıflığını gizler gibidir. Bu tavır o kadar belirgindir ki, soybilimsel bir inceleme yaptığını reddedip diyalektik bir bakış açısını benimsediğini söylememek oldukça zordur. Başka bir deyişle, tekil akılların genellikle politik yönlendiricilerle kendilerini tarihte belli bir iç mantık dâhilinde açtıklarını açıkça söylemektedir; Câbiri, Foucault'dan daha fazla Hegel'in izinden yürümüştür. Çünkü kendi ideolojik angajmanlarını örtük olarak savunurken Foucault'nun yöntemleri problem çıkarmış; buna mukabil Hegelyen diyalektik oldukça işlevsel olmuştur. Câbiri'nin eserleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, eleştirel bir akıl inşasının, epistemolojik bir kaymayı beraberinde getirdiğine dair bir imayı da içermektedir. Bu ima, yöntemsel boşluğunu telafi etmek adına Foucault'nun yöntemlerinden ödünç alınmıştır; eleştirel aklın inşası, süregelen tarihsel dönem içerisinde mümkün değildir. Dolayısıyla kendisi için küçük, tarih içinse oldukça büyük bir kırılma, kendi eserlerinde açığa çıkmıştır. Diğer taraftan, bir akıl eleştirisi ortaya koymaya çalışmasına rağmen, teorik akılla ilgili analizleriyle birleştirmedikten Foucault'nun arkeolojisini göz ardı etmiştir. Ona göre, tekil akıllar, iki yolla tezahür etmişlerdir: ilk olarak makro iktidarın toplum sathında yayılmış ağı boyunca aktarılan, yukarıdan aşağı doğru ve genellikle tek yönlü akıllar ve mikro iktidarlarda oluşup makro iktidara doğru ve genellikle çift yönlü akıllar. Makro iktidarların odağında ortaya çıkan akıl, örneğin *raison d'état*'da gibi siyasi kavramsallaştırmadan yoksun olduğu gibi, tekel akılların arkeolojik bir analizinden de kaçınılmış, geleneksel hermenötüğün ötesine geçilmemiştir. Üstelik bu tavır, yapı ve oluşumu, belirleyiciler ve görünümleri birbirinden ayırmayacağına dair ifadelerine rağmen (s. 26, 29) sürdürmüştür. Sonuç olarak serinin ilk üçünde olduğu gibi, bu eserde de yöntemsel bir karmaşa kendini göstermektedir. Daha

doğrusu, konumlanmış olduğu ideolojik mevzi, soybilimin ya da yapısalcılığın imkânlarının kısıtlı bir kısmının gün yüzüne çıkmasına neden olmuştur.

Yazar esere, kendisinden önce yapılan çalışmaların bir panoramasını sunarak başlamaktadır. Buna göre geçmişte Arap ahlak müktesebatına dair önemli çalışmalar yapılmıştır fakat bir eleştiri olarak teorik bir Arap ahlakî aklının inşası mümkün olmamıştır (s. 19). Yazarın sınıflandırmasına göre İslam toplumları, dört ahlakî mirasla tanışmıştır; metin bu dört mirasa ek olarak ahlakın İslamileştirilmesi bağlamında ortaya çıkan fakat bir gelenek halini de almamış bununla birlikte bir sınıflandırma teşebbüsü içerisinde görünürlük kazanmış kişi ve eserlerden de bahsetmektedir ki bunu da miras olarak yorumlamıştır.

İslam tarihine aşina olan hemen herkesin tahmin edebileceği gibi, değer ve ilkeleri incelemeye amaçlayan her teşebbüs onların izini, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren neredeyse bir düzen haline gelen krizlerin çatlaklarında sürmektedir. Câbiri de, aynı yaklaşımı benimsemiştir (s. 25). Zaten sınıflandırma da tam olarak bu yaklaşımın kristalleşmesine karşılık gelmektedir. Birinci kısım, ahlak kavramı başta olmak üzere normatif bazı kavramların etimolojisine ayrılan açıklamalar, ahlakın sorunsallaştırılma biçimine dair analizler ve daha önce zikretmiş olduğu dört miras ve bağımsızların tarihsel koşullarını içermektedir. Dolayısıyla yazar bu kısımda, siyasî ve Kelamî başta olmak üzere yaşanan tartışmaların geniş bir özetini sunmuştur. Buna göre ahlak, Yunan mirasından yapılan tercümelerin, edep de Fârisî mirasın bir yansımasıdır (s. 63). Birinci kısmın ikinci bölümünün başlığını taşıyan “Başlangıçta Değerler Krizi Vardı” ifadesi de dikkat çekmektedir. Nedensiz bir gönderme gibi durmakla birlikte, Yuhanna İncili’nin ilk ayetini hatırlatmaktadır. Kriz, “siyasî tartışma ve çatışmalarla başlamış, büyük günah işleyeninin durumu, iman ve küfür, kâfir ile fâsık arasındaki fark, kazâ ve kader, sorumluluk, ceza ve mükâfât gibi konularda sorulan kasıtlı ve teröristçe sorularla” tek tek bireyleri hedef alana kadar toplumda yayılmıştır (s. 155). Bu bölümde dönemeleme sorununa da değinen yazar, ahlakla ilgili yazıcılık ve tedvin döneminin başlangıcını tespit etmenin oldukça zor olduğunu ifade etmektedir (s. 70) ki, bu düşünce, benimsemiş

olduğu yöntemle de uyumludur. Fakat bu yargıların hemen ardından, Nahiv ilminin ortaya çıkmasının ardında yatan sebebin Kur'an'ın doğru okunmasını sağlama arzusu; Fıkhın teşekkülünün ardında yeni durumlara ayak uydurma çabası, irfanın yani Tasavvufun dışsal koşullarının ise mevcut makro ve mikro iktidarlara karşı yürütülen başkaldırının bozguna uğramasıyla muhalefetin bedenlerin üzerindeki hak iddiasından vazgeçip ruhlara yönelmesi, adeta bir gölge krallık kurma projesi olarak görmesi (s. 71), bir adım sonra Câbiri'nin yöntemin işaret ettiği yoldan saparak hayatın karmaşıklığı içerisinde meydana gelen olay zincirlerini tekil, mücerred olgular olarak görüp, her bir olayı tek bir nedene indirgediğine işaret etmektedir. Buna paralel olarak, bu kısım özellikle halifelik merkezli çatışmalar başta olmak üzere, krizin tarihsel koşullarına dair açıklamalarla devam etmektedir. Buna göre, Emevî dönemine kadar süregelen kriz, Emevî liberalliği ile kısmi bir fasıla yaşamıştır. Fakat bu fasıla da, makro iktidarın etkilerini topluma aktarmada kayda değer bir rol oynayan kurrâ ve kassâs olmak üzere iki önemli topluluğun ortaya çıkmasına şahit olmuştur; bu topluluklar, hem teorik aklı zayıf olan geniş halk kitlelerinin dini anlama ihtiyaçlarını karşılamış hem de böylelikle kolektif bilinçdışını (Câbiri, bu kavramı dikkat çekici bir sıklıkla kullanmaktadır) inşa ederek, bir bakıma toplumsal dindarlığın kodlarını oluşturmuşlardır (s. 83). Böylelikle Hz. Peygamberin vefatını takip eden süreçte tekrar görünürlük kazanmaya başlayan ve toplumsal olarak İslam coğrafyasını pek çok küçük parçaya bölen kabileciliğin etkilerini azaltarak daha homojen bir sosyal yapının oluşmasını da sağlamışlardır. Bu fasıla aynı zamanda, özellikle fıkıhçıların devlet baskısına maruz kalmadan yargılama yapmalarına da imkan tanımıştır (s. 84). Buna karşıt olarak Emevî yöneticilerin kadercilerle açıklamaları, ahlakın en önemli şartı olan özgürlüğün kavranışını değiştirmeye başlamıştır, üstelik de Kelamî ve Fıkhî tartışmaların özgürlükle olan içsel bağıntısına rağmen. Özgürlükle ilgili bu açıklamalar, yazarın makro iktidarı, özgürlüklerin bir kısmının devredilmesiyle tezahür eden otantik bir alanda değil, de facto yönetimi ele alan yöneticilerin sosyal yapıda ahlakî olanı çürütürken açtığı boşlukta kök saldırdığını –ayrıntılı bilgi için *Arap Siyasal Akli*'na bakmak gerekmektedir- kabul ettiğini göstermektedir (s. 98 vd). Birinci kısmın

dördüncü ve son bölümünü, ahlakî inşa eden unsurun akıl mı yoksa nakil mi olduğu sorunsalına ayırmıştır. Fakat bu ona göre modern bir sorunsaldır (s. 125). Özellikle fıkıh ‘ahkâmü’ş-şer’iyye’ ile ‘mekârimü’ş-şer’iyye’ olmak üzere erken bir dönemde birbirlerinden ayrılmış olsa da, Arap ahlakının belirleyicilerinin en başta gelenini oluşturmaktadır. Çünkü bu kökensel birliktelik, fıkıhın uzun bir zaman dilimi boyunca hüküm çıkarma biçimleri, deliller ve uygulama şekilleriyle ilgilendiğinden, ‘entelektüel’ Arap kültür düzleminde ahlakî yargının asıl belirleyicisinin akıl olduğunu kanıtlamaktadır (s. 127-8). Bunun yanında bölüm, saf Arap, Yunan, Fârisî, sûfi gibi başka formasyon ve içeriklere sahip diğer geleneklerin kaynağının değiştiğine dair ifadelerle devam etmektedir. Yazara göre, Arap-İslam toplumu, çeşitli geleneklerle tanışmıştır; Yunan düşüncesi, çeviri faaliyetleri ile birlikte bir epistemojik-aksiyolojik hat oluştururken Fârisî gelenek, bilindiği gibi, bir dizi savaştan sonra ama aniden İslam toplumuna katılmıştır. Fakat havzanın siyasi kaderiyle kültürel kaderi aynı yönde ilerlememiştir. Sahip oldukları kültürel miras, bir süre sonra İslam kültürü içerisinde aktif bir unsur haline gelmiştir. Câbiri, bu fenomeni ‘galibin mağlubu taklidi’ olarak nitelendirmektedir (s. 154). Arapları bu yola ‘iten’ nedenler, niteliğine rağmen Kelâmî tartışmaların ‘üzerinde düşünülen konular dışında kalmalarıdır (s. 155). Ayrıca, siyasi menşeli krize bir çözüm umudu olarak Vâsıl b. Atâ’nın tutumu, teorik olarak makul olsa da, pratikte bekleneni sağlayamamıştır (s. 155). Bunlar, Câbiri tarafından Kelâm’ın teorik başarısı ama pratik başarısızlığı olarak görülmektedir.

İkinci kısım, Fârisî, Yunan, sûfi, saf Arap mirası ve İslâmî mirasını ele alan beş konu ve toplamda yirmi üç bölümden oluşmaktadır. Yazara göre Fârisî ahlâk düşüncesinde itaat, merkezi değeri teşkil etmektedir. Öyle ki, konunun başlığı, ‘Farisi Miras ya da İtaat Ahlakî’ başlığını taşımaktadır (s. 159). Câbiri, şöyle sormaktadır: “ ‘Saf’ Arap çağı yaşanmakta iken, dahası şiir ve hitabet kültürüyle Arap’ın ve onun kültürünün taassup derecesinde hüküm sürdüğü bir yüzyıl yaşanmakta iken, bu Emevi asrında, nasıl oldu da Farisi mirasın içinden alınan şeylerle ‘değerler ve ahlak’ konulu eserler yazılmaya ‘başlandı?’” (s. 160). Bu soru, biçimi açısından soybilimsel analizin sorduğu bir sorudur. Yazara göre Emevi asrı, bir hitabet asrıydı; camiler, çarşılar, meclisler ve toplulukla ilgili

diğer bütün mekânlar, hitabetle insanları birbirine bağlamaktaydı. Rivayetlerle olduğu kadar, yeni bir araç olarak mektup yazıcılığı (teressül) da, hitabetin kendini göstermesinde büyük bir öneme sahip olmuştur. Yazarın Fârisî miras için ayırdığı bölümde tekrar Arap mirasına dönmesinin sebebi de, söz konusu bu yeni olgu olan mektup yazıcılığıdır. Yazarın açıklamalarına göre teressül, tekellüf yani sorumluluk anlamıyla ilgili bir kalıptadır (s. 161). Başka bir deyişle yöneticiler, siyasetin işlevselliğini artırmak amacıyla yüksek hitabet değeri taşıyan mektuplar kaleme al/dır/mışlar ve bu şekilde şahsiyetleri ile halkın arasındaki fiziksel mesafeyi artırarak bu artışa koşut olarak insanların ruhlarında daha fazla etkili olmayı amaçlamışlardır. Retorik sayesinde, teorik düşünmenin rolü azaldığı gibi, özgürlük-sorumluluk ilkesi yavaş yavaş devreden çıkmış ve toplum kitleselleştirilmiştir. Allah'a itaatle yöneticiye itaat sürekli aynı ifade içinde tekrarlandığında, yöneticiye itaat, Allah'a itaatle aynı eşdeğer haline gelmiştir (s. 164). Yöneticilerin, bu konuda en önemli yardımcıları kâtipler olmuştur. Yazara göre bu yeni ahlak anlayışı, saf Arap/bedevi ahlak anlayışı ile mutlak bir zıtlık ilişkisi içerisindedir (s. 172); fakat bize göre bu yargı, o kadar da doğru değildir. Her ne kadar epistemolojik analizlerden kaçındığını ve çalışmasını aksiyolojik olanla sınırlandırdığını söylemiş olsa da, bedevi düşüncesinin retorik seviyede olduğunu daha önceki ilk iki kitabında zikretmişti. Diğer taraftan Fârisî ahlak geleneği de, ilerde oldukça detaylı açıklandığı gibi, siyasi olanın kalbinde ortaya çıkmış ve bütünüyle retoriktir. Dolayısıyla saf Arap geleneği ile Fârisî gelenek arasındaki bu etkileşim, neredeyse doğal bir etkileşimdir.

Câbiri, yeni ahlaki dizgenin imkânının, Muâviye'nin tarz-ı siyasetine bağlamaktadır. *Arap Siyasal Akh* isimli serinin üçüncü kitabında teferruatıyla ele aldığı ve yukarıda kısmen değinilen siyaset biçiminde Muâviye, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetinden ayrı bir yol izleyeceğini açıkça söylemiştir. Câbiri burada, Medine'de Hz. Peygamber'in minberinde Sahabeye şöyle seslenmiş: "Allah'a yemin olsun ki, ben sizden öğrendiğim sevgi ve güler yüzlülükle bu makama geçmedim, fakat ben şu gördüğünüz kılıcımla ve var gücümle vuruşarak yönetici oldum." ve eklemiştir, "Birlik ve beraberlik içinde güzelce yiğün için!" (s. 173). Konuşması, iktidarı ile halk arasında kategorik bir ayrımı

ilan etmiş ve onları, iktidarının faydalarını kabul etmek ya da savaş arasında tercih yapmaya zorlamıştır. Muâviye, Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetini görmezden gelmek bir yana, "Bunu yapmak bana çirkin göründü" diyerek bilinçli bir strateji değişikliğine gittiğini açık bir şekilde göstermiştir. Ve bütün Emevî Dönemi boyunca yapılanlar ve Câbiri'nin geçmişle taban tabana zıt gördüğü tutum ve davranışlar, bu stratejinin uygulamalarının neden ve sonuçlarıdır. Velid b. Abdülmelik'in (ö. 715) şu ifadeleri konuya daha fazla açıklık getirmektedir: "Size gereken şey itaattir, cemaate karışmaktır. Çünkü muhakkak ki şeytan tek başına hareket edenle birliktedir, o da cemaatten uzak olan kişidir. Kim içinde sakladığı şeyi ortaya çıkarırsa gözlerini taşıyan şeyi vururuz, kim sessizliğini korusa eceliyle ölür" (s. 173). İşte bu siyasi ve toplumsal durumda kâtipler, yöneticilerin teknisyenleri gibiydiler. Fârisî miras da onlar için, kullanıma hazır bir müktesebâtı barındırmaktadır. Bunun için ilk olarak İbn Mukaffâ'nın yapmış olduğu çevirilerden faydalanılmıştır (s. 178). Câbirî, Fârisî mirasla ilgili asıl açıklamalarını Abbâsî Döneminde de bazı farklılıklarla birlikte aynı yönde bir siyasetin uygulandığını belirttikten sonra bırakmıştır. Bu oldukça anlamlı görünmektedir çünkü Emevî ve Abbâsî yönetimleri arasında vurguladığı fark, ilkinin dünyevi bir yönetim görünümündeyken ikincisinin dinle yönetimi meczetmiş olmasıdır (s. 186). Abbâsî dönemine hasrettiği birkaç sayfadan sonra yazar, gölgesinin kitabın geri kalanı boyunca uzanacağı bir figürle ilgili açıklamalara geçmektedir: Ardeşir. Ona göre Ardeşir'in vasiyeti, bir anlamda Abbâsî yönetimi için bir siyasi kılavuz sunmuştur. Vasiyetname, sakınılması ve uyulması gereken bazı ilke ve durumlardan bahsettikten sonra şöyle devam etmektedir: "Biliniz ki devlet ve din ikiz kardeşlerdir. Biri olmadan diğeri ayakta kalmaz. Çünkü din, devletin hem temeli hem direğidir. Sonra devlet dinin bekçisi haline gelmiştir. Elbette devlete bir temel, dine de bir koruyucu gerekir. Çünkü koruyucusu olmayan şey yok olup gider ve temeli olmayan şey yıkılır" (s. 189). Câbirî'nin verdiği bilgilere göre Ardeşir, din adamlarıyla ittifak kurup siyasi işlerini yoluna koyduktan sonra onların muhalefetinden çekindiği için dini de yönetimi üzerine eklemiştir. Bunun sebebini şöyle açıklamıştır "Sizin için endişelendiğim şeylerin başında, ayaktakımının sizi din eğitime,

dini metinleri okumaya, dini konularda derin düşünmeye özendirmek istemesidir, böyle olunca siz sultanlığın gücüne güvenerek dinle ilgili meseleleri ihmal edebilirsiniz. Oysa sizin gerdiğiniz, zorluk çektiğiniz, mahrum bıraktığınız, korkutup küçümsediğiniz halktan ayaktakımı ve önemsiz kişiler hakkında konuşan, onları önemseyip onlardan bahseden gizli başkanlıklar vardır. Bilmelisiniz ki, dindeki gizli başkanla devletteki açık başkan aynı devlette asla birleşemez. Ancak din adamlarının lideri, devlet başkanının yapması gereken şeylerden elini çekerse bu mümkün olabilir. Çünkü din temeldir, devlet ise direk... Temelin sahibi bütün binalarıyla birlikte direklerin sahibinden daha yücedir” (s. 190). Dini lider daha güçlüdür çünkü onlar kalplere hükmederken sultanların egemenliği bedenleri itaat ettirebilir. Vasiyetname, halkla da ilgilenmektedir. Onlar, “Genel işler hakkında ve usul ve esaslar hakkında düşünmekten” uzak tutacak işlerle oyalamak gerekmektedir (s. 190). Ardeşir’in vasiyetnamesi, bunlardan başka sınıflar arasındaki dikey hareketliliğin zararları ve cezalandırma gibi konuları da ihtiva etmektedir. Câbiri, Fârisî mirasın dini ve ahlakı nasıl tekelleştirdiğini kanıtlamak için vasiyetnamede geçen bir ifadeyi tersine çevirmektedir. İfade şöyledir: “Sultan, adamlar olmadıkça; adamlar, mal olmadıkça; mal, bayındırlık olmadıkça; bayındırlık, adalet ve iyilik olmadıkça var olamaz” çevirme ise şöyledir: “Adalet ve iyilik, bayındırlık için; bayındırlık, mal için; asker, sultan için vardır” (s. 203); ifadenin bu şekli, değerler zincirindeki asıl değerın kral olduğunu kanıtlamaktadır. Ve bu vasiyet, İslam ahlak geleneği içerisinde oldukça etkili olmuştur. Örneğin Câhız, *Kitâbu't-tâc fi ah-lâki'l-mülûk* adlı eserinde, Ardeşir’in açıklamalarıyla uyumlu bir konumda yer almıştır (204-210). Fakat asıl görünürlüğünü daha önce ismi zikredilmiş olan İbn Mukaffâ'nın(ö. 759; o Emevîlerin yıkılış, Abbâsîlerin kuruluş döneminde yaşamıştır) *Kelile ile Dimne, el-Edebül-kebir, el-Edebüs-sağîr, Risâletüs-Sahabe* isimli eserleriyle elde etmiştir (s. 212). Yazar, İbn Mukaffâ'dan uzun alıntılar yaptıktan sonra, İslam toplumunun çok-kültürlü yapısına uygun olmak üzere, ‘edep çarşısı’ denilen, ahlakla ilgili ansiklopedik eserlerin kaleme alındığını söylemekte ve bu kapsama giren eserlerle ilgili örnekler vermektedir. Bu eserler, bir teorinin serimlenmesini yansıtmamakta, fakat çok çeşitli rivayetlerin derlenme-

siyle ortaya çıkmaktadır. “Bu tür eserlerin ilk müelliflerinden birisi, İbnKuteybe’dir (ö. 889). İbn Kuteybe, Mu’tezile’ye karşı Ehl-i Sünnet devriminin gerçekleştiği, devletteki Fars etkisinin azalıp Türklerin ön plana çıkmaya başladığı, ve devletin siyasi bütünlüğünün parçalanıp müstakil devletlerin ortaya çıktığı bir dönemde yaşamıştır ki bu dönem, ikinci nesil tercümanların, ikinci ve üçüncü nesil kelimcilerin, ilk nesil filozofların, aynı zamanda Buhârî, Müslim gibi büyük muhaddislerin, Taberî gibi önemli tarihçilerin ve Bâyezîd-i Bistâmî ve Hâris el-Muhâsibî (Câbiri, el-Muhâsibî’yi mutasavvıf değil İslam Ahlakı olarak kendisinin oluşturduğu ayrı bir sınıfa dahil etmektedir) başta olmak üzere mutasavvıfların yaşadığı tedvin faaliyetlerinin iki merhalesini teşkil etmektedir (s. 248). İbn Kuteybe, telif ettiği *Uyûnu’l-ahbâr* isimli eserinde, ahlaki ilke ve değerleri, dilin edebi ile kalbin edebi olmak üzere iki başlıkta toplamıştır. Yazar eserini, kâtipler için yazdığını, sultanın bu değerler sisteminden uzaklaştığını gözlemlediğini ifade etmiştir. Fakat o, “meşhur ehl-isünnet taraftarlarından ve Ahmed b. Hanbel’in müntesiplerinden” bir fakih olarak bilinmesine rağmen (s. 254) eserini Fârisî geleneğe bağlı olarak yazmıştır. Eserde değerler hiyerarşisinin en başında sultana itaat bulunmaktadır. Kitap yukarıdan aşağı şu şekilde bir sınıflandırmayı içermektedir: önce sultan; sonra sırasıyla kâtipler, vezirlerden oluşan seçkinler seçkini zümre, din adamları ve zâhidlerden oluşan seçkinler, erkeklerden oluşan genel halk ve ‘en hoş iki şey’ olarak önce yemekler ve en son da kadınlar (s. 258). Yazar kadınların bu durumunu, onların bir mal ya da nesne olarak görüldükleri şeklinde yorumlamaktadır. Yazar ileriki sayfalarda Kısıracı değerler dizgesinin temsil edilmesine açıklamalarını İbn Abdirrabbih, Mâverdî gibi kişileri örnek vererek genişletmekte ve sultan ile halk arasındaki ilişkileri tek boyutlu ele aldığı için onları eleştirmektedir. Câbiri, bu bölümde Fârisî ve Yunan mirasları arasındaki mücadeleye de değinmektedir.

İkinci kısmın ikinci konusunda, Yunan geleneğinde ahlakın kavranışını ve İslam düşüncesinde bu kavranışa dayanan eserler incelenmektedir. Fakat Yunan geleneğinin kişiyi –Câbiri’ye göre bireyi, birey ifadesi bize göre bu dönem için anakronik bir nitelemedir- merkeze alması, siyasi örgütlenmesinin tek bir kişiyi veya hanedanı merkeze almayıp şehir/medine üzerinde temellenmiş olması

nedeniyle İslam medeniyeti bu gelenekle, ahlaki nontik kavranışı konusunda bütünlüklü bir temas kurmamıştır. Öyle ki, örneğin ilk Müslüman filozof kabul edilen Kindî, Aristo'nun izini takip ederken ahlak konusunda Platon'u izlemiştir. Fakat yine de Yunan düşüncesi, iki şekilde önemli bir etki göstermiştir: Platon ve Aristo üzerinden felsefi ile Galen ve Hipokrat üzerinden tıbbî (323-4). Buna göre öfkelenme, arzulama ve düşünmenin nefsin üç gücü olduğu kabulü aynen benimsenmiş, gerçek anlamda ahirette ulaşılabilecek olsa da mutluluk (es-sa'âdetü'l-kusvâ), insanın nihai gayesi olarak görülmüş ve phusike ile ahlak arasında bir koşutluk kurulmuştur (s. 354 vd). Bu kısmı üç bölüme ayrılmıştır: Galen'in görüşleri bilimsel, Platon ve Aristo'nun görüşleri felsefi ahlak olarak nitelenmiş ve buna derlemeciler isminde bir bölüm daha eklenmiştir. Câbiri'ye göre, ahlak alanında Yunan mirasından ilk alınanlar, felsefi değil fizyolojik-tıbbî bir kavrayış olmuştur. Doğa/phusike ile ahlak arasında ilişkinin var olduğunu, yani ahlakın karakterin bir sonucu olduğunu kabul edenlerin en meşhuru ise, Ebu Bekir Râzî'dir (ö. 925). Fakat Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli eseri hakkında bilgi verirken felsefi bir kavrayışı da kayda değer şekilde yansıttığı görülmektedir (s. 371). Bununla birlikte yazarın Râzî hakkında çelişkili bir tutum takındığı görülmektedir. Ona göre Râzî, Sâ mânî hükümdarının isteğiyle eserini telif etmişken, ahlaki siyasetten özenle ayırmıştır (s. 384). Yazara göre bu bilinçli tercih, yine de, eserin Kısıracı olarak görülmesini engellemektedir; gerçekten Câbiri, okuyucuyu zorlayacak derecede kararsızlık sergilememektedir. Hâlbuki o, dört eserin tamamında aklın bütün boyutlarının Kısıracı/İsmâilî kişilerce siyasileştirmeye çalıştığını ısrarla dile getirmiştir. Yazar, Sabitb. Sinan (ö. 975) gibi aynı ekole dâhil olan başka müellifleri ve onların görüşlerini açıklayarak konuya devam etmektedir. Fizyolojik ahlak konusundaki en dikkat çeken ifadelerden birisi şüphesiz *Tehzîbu'l-ahlak* isimli bir eserle ilgili açıklamalarıdır. Söz konusu bu eser, farklı zamanlarda Ebu Zekeriyya Yahya b. 'Adî (ö. 975), Câhız (ö. 869) ve İbn Arabî'ye (ö. 1240) nispet edilmiştir fakat yazara göre İbnü'l-Heysem'e (ö. 1040 ?) aittir (s. 400). Yazara göre tıbbî-fizyolojik yaklaşımın en belirgin özelliklerinden birisi, nefsin olumsuz özelliklerine odaklanıp, bunların tedavi edilmesinin yollarını aramasıdır (s. 430).

İkinci yönelim, ahlakın felsefî temellendirilmesini sunmaktadır. Bölümün alt başlığı ise hayli ilginçtir: “Kısracı Değerler Galip Geliyor... Erdemli Şehir” (s. 438). Yazar bölüme, Fârâbî (ö. 950) ile başlamaktadır. Felsefî bakış açısına göre ahlakın gayesi, mutluluktur; ne var ki bu mutluluk, insanların hakkında gelişigüzel konuştukları mutluluk değil, aksine filozoflara özgüdür fakat yine de bilindiği gibi erdemli şehir içerisinde ulaşılabilecektir. Bu nedenle de filozof ahlakı, siyasi bir kavrayışı içinde barındırmaktadır. Yazar, girişteki bu vurgunun ardından şu cümleyi eklemektedir: “Bu şehrin yapısına gelince, acaba bu şehir Platon’un şehriyle mi yoksa Ardeşir’in şehriyle mi aynı türden yapıya sahip olacak, bunu açıklayacağız”. Fakat bir sonraki cümle şöyledir: “Öyleyse birazdan büyük filozofumuzun üzerinden tanışacağımız değerler düzeni, ne salt Platoncu ne de salt Aristocu değerler düzenidir, aksine bu düzen hem bu ikisini bir araya getiren hem de bu ikisiyle birlikte ileride açıklayacağımız başka unsurları da bir araya getiren bir düzendir” (s. 439). Açık bir şekilde görüldüğü gibi Câbiri, okuyucuyu heyecanlandırma konusunda bariz bir şekilde başarısızdır. Bölümün başlığı ve araştırmanın konusunun hemen ardından duyurulan yarım sonuç, konunun çok kısa bir özetini sunmaktadır. Bu ahlak anlayışının ilkesi, ahlakın tıbbî-fizyolojik kavranışında olduğu gibi, -en azından birincil derecede- doğa ile bir koşutluk kurmamaktadır; ahlaki özellikler, ilimle ve ilgili oldukları fiillerin uzun süreli tekrarıyla kazanılmaktadır (440-1). Yazara göre Fârâbî, ahlakla ilgili onca ifadesine rağmen yine de ahlaktan siyasete bir gidişi temsil etmez; onda gözlemlenen, metafizikten siyasi çıkarımlara varmaktadır. Buna göre, şehrin erdemli olması şu iki şartın yerine getirilmesiyle mümkün olabilir: şehrin göksel düzeni taklit etmesi ve şehir halkının bu düzenin doğruluğuna inanmaları (s. 449). Tanrısal şehre göre tanzim edilmiş dünyevi şehir, yazara göre, hem Fârâbî’nin özgün bir tarafını hem de Kısracı değerlerin içerisine yerleşecekleri uzamı teşkil etmektedir. Çünkü ikisi arasındaki simetri, şehrin yöneticisini Tanrıyla eşleştirdiği gibi, yönetici ve halk arasındaki ilişkiyi de tek yönlü kılmaktadır. Fârâbî, yöneticisinin meşruiyeti aleyhine tanıklık etmemesi için Platon’un despotizm eleştirisine karşıda nötral sansür uygulamıştır. Bütün bunlar ve yazarın İbn Bâcce (ö. 1139) ve İbn Rüşd’den (ö. 1126)

yaptığı alıntılar, erdemli şehrin, Farsların ilk devleti ya da İmâmiyye şehri olduğuna işaret etmektedir (s. 455 vd). Câbiri, felsefi ahlakın diğer örneği olarak İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-mütevahhid* isimli eserini göstermektedir. İbn Bâcce'ye göre, erdemli bir şehrin inşa edilebilmesi için, en küçük parça olarak 'bireyler'in kendilerini en iyi şekilde yönetmeleri gerekmektedir (s. 468). İbn Bâcce'nin görüşlerini ütopyik olmaktan çıkaran –Câbiri, bunu mümkün olan erdemli şehir şeklinde nitelemektedir- halkın kendi üzerine düşeni yapmasa bile, tıpkı mutasavvıfların garipler diye adlandırdığı kişilerde olduğu gibi müfredi/bireyi, kendisini yönetmekten hiçbir şeyin alıkoyamamasıdır. Yani bir anlamda gerçek bir erdemli şehre karşılık her bir zihinde her bir erdemli kişinin kendi erdemli şehri. Özgürlük ve sorumluluk eşit dağıtılmış olduğundan Kısraç yabani değerlerin kök salacağı uzam en azından teorik olarak kısıtlanmış olmaktadır. Câbiri, ilerleyen bölümlerde aynı işlevi göreceğinden dolayı el-Muhâsibî'ye de özel bir önem atfedecektir. Asıl mutluluğa ulaşma imkânını ortadan kaldıracak olsa da kötülöklere ortak olmamak için bir çeşit münzevi hayatı yönetmeyi ahlaki tekamülün bir parçası gören bir diğer düşünür de İbn Rüşd'dür. O, Platon ve Aristo'nun eserlerini İslam tarihinin olgusallığı içerisinde yorumlamış ve despotik siyasi düzenleri eleştirmekten çekinmemiştir. Onun bu tavrı, İbn Bâcce'de olduğu gibi "itaat ahlakından' tamamen kurtulup özgürleşmiş bir siyasi-ahlaki düşünceyle karşı karşıya" olduğumuzu kanıtlamaktadır (s. 499).

Câbiri, Yunan-mutluluk ahlakının etkilediği üçüncü yaklaşımın derlemeciler olduğunu kabul etmektedir. Derlemeciler, sistematik bir yol takip etmek yerine, nefis-akıl, mutluluk-erdem gibi müstakil konularda fikirlerini düzensizce, aklî olmaktan çok edebî bir tarzda dile getirmişlerdir. Bu tarzda ahlak üzerine eser telif edenler, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'den sonra ortaya çıkmışlardır ve Ebu'l-Hasan el-Âmirî ve Ebu Ali Miskeveyh, en fazla göze çarpan iki müelliftir. Örneğin el-Âmirî (ö. 992), bir taraftan Galen'den diğer taraftan da Ardeşir, Şapur b. Ardeşir, Hürmüz b. Şapur gibi kişilerden alıntılar yapmış, aynı zamanda sahabilerden ve meşhur kişilerden gelen rivayetlere -üstelik de konu ve bağlam bütünlüğünü dahi dikkate almadan- yer vermiştir (s. 502 vd). Bu tür eserlerin Câbiri'ye göre diğer özelliği, batıl kıyaslarla Kısraç değerleri toplum-

da derinleştirmeye çalışmış olmalarıdır. O, Âmirî'den şu alıntıyı yapmaktadır: “Yönetimin gerçekleştirilmesine vesile olan en genel zorunlu kavramlar iki tanedir: peygamberlik ve gerçek mülk. İlim ve hikmet alanında peygamberliğin önderliği üzerinde hiçbir önderlik olmadığı gibi iktidar ve ihtişam alanında da mülkün önderliği üzerinde hiçbir önderlik yoktur. Gökten gelen bir yardım olmadıkça bu önderlikler uyumlu bir şekilde bir araya gelmezler”.

İkinci kısmın üçüncü konusu, “Fena Ahlakı ve Ahlakın Fenası!” alt başlığını taşıyan Sûfî ahlak anlayışına ayrılmıştır ve Câbiri, fena ahlakıyla, mütekellim sûfîler diye isimlendirilen, farklı meşreplere mensup olup eser telif eden kimse-lerin dizgeli hale getirdiği ahlak anlayışını kastettiğini ifade etmektedir (s. 541). Bu değerler düzeni, yazara göre Kur'an ve Sünnetten uzak olduğu gibi, İslam öncesi Arapların benimsediklerinden de farklıdır (s. 543). Sûfî ahlakının taşıdığı bu özellikler, onun dış etkenlerden kaynaklanmış olduğunu da kanıtlamaktadır. Câbiri, konunun epistemolojik ve siyasi boyutlarını daha önceki kitaplarda ayrıntılı olarak açıklamış olduğundan olsa gerek, sûfî ahlakının analizine dahi başlamadan son sözünü söylemektedir: “...fethlerinin meyvelerini toplayan ve dünya medeniyeti olma yolunda ilerleyen bir medeniyette, hayata karşı olumsuz tavırlar taşıyan bu türlü akımların ortaya çıkması nasıl ‘doğal’ olabilir?” (s. 545). Yazar, konuyu açıklamadan önce, dünyaya karşı ilgisiz ve ibadete düşkün olanların varlığının hem de çeşitli dinlere mensup olmak üzere yeni bir olgu olmadığını vurgulamakta, bu konuda Hasan Basrî'ye özel bir vurgu yapmakta ve ardından nassı zâhir-bâtın olarak ayıranlara ilişkin geçmişte yapılan değerlendirmelere yer vermektedir. O, tasavvufun Kerbelâ hadisesinin akabinde İslam coğrafyasında yayılmaya başladığını düşünmektedir. Bu hareketlere ilk liderlik edenlerden birisi, ‘kutup-gavs’ sıfatlarıyla nitelenen Habîb el-Acemî el-Fârisî'dir (s. 548). Sûfîler, Allah'ta yok olma gayesiyle böyle bir yola yönelmiş olmalarına rağmen, bu sadece teorik/retorik olarak kalmış; onlar, retorik'in açtığı alanda manevi bir hükümranlılığı kurmanın peşinde olmuşlardır (s. 552). Bu ahlak anlayışının ortaya çıkıp yaygınlaşmasında Hz. Osman'ın şehit edilmesini takip eden süreçte, etkisini gittikçe artıran toplumsal ve siyasi krizlerin beraberinden getirdiği değerler krizi en büyük rolü oynamıştır. Kûfe ve Basra gibi Fars

etkisine açık ve aynı zamanda çok-kültürlü bir sosyal yapıya sahip ortamda bu 'aykırı' tutumun yaygınlaşması kolaylaşmıştır. Fakat şunu ifade etmek gerekmektedir ki, Sûfî ahlakıyla Fars kültürü arasındaki ilişki, zannedilenden de karmaşık etkileşimi yansıtmaktadır. Tasavvuf, Şia'ya pasif bir direniş stratejisi için önemli bir olanak sağlamış fakat Abbâsîlerin ilk dönemlerinden itibaren tasavvuf da siyasi muhalefeti depolitize etmeye başlamıştır. El-Mütevekkil dönemindeki Sünnî devrimden sonra ise tasavvufun bir bölümü sünnileşmiş ya da sünnî mutasavvıflar ortaya çıkmıştır (s. 557). Yazar bu kapsamda Ebu Bekr el-Kelâbâzî'ye (ö. 1008) ve onun *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* isimli eserine tarihsel bir önem atfetmektedir. Bu bölümün devamında, es-Serrac *et-Tûsî* (ö. 1274), Hücvîrî (1072), el-Kuşeyrî (ö. 1072) gibi meşhur mutasavvıflar ve onların eserlerinden bahsedilmekte ve bu eserlerde sistemleştirilen tasavvuftaki temel kavram, ilke ve değerleri değerlendirilmektedir.

İkinci kısmın dördüncü konusu ve aynı zamanda Arap Ahlakına ait dördüncü miras, saf Arap mirasının mürüvvet ahlakına tahsis edilmiştir. Saf Arap ahlak yazıcılığı gecikmeli olarak, tedvin döneminin çok sonrasında, neredeyse hicri beşinci asrın ilk yarısında başlamıştır (s. 619). Bu miras esasen cahiliye kültürüne ait olmakla birlikte Emevî dönemiyle birlikte tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Tıpkı cahiliye döneminde olduğu gibi sözle aktarılmaktadır. İtaat kavramı nadiren rastlanılan bir kavramdır ve daha çok belağatlı konuşma becerisine sahip kişilerce ya da övülen ya da yerilen özelliklere sahip kişilerin hayat hikâyeleri ile çevreye yayılmıştır. Bu bir anlamda bir zorunluluğun sonucu olmuştur zira ne Kur'an-ı Kerim'de ne de Sünnet-i Seniyye'de kullanılan bir kavramdır (s. 639). Öyle görünüyor ki mürüvvet, kişinin kendisini ve kabilesinin şeref ve onurunu koruması adına, içselleştirilip içselleştirilmemiş olmasının fazla bir önem taşımadığı bir kavrayışa karşılık gelmektedir.

İkinci kısmın beşinci ve son konusu aynı zamanda Arap ahlaki geleneğin beşinci mirası, özgün İslam ahlakına dair ahlak yazıcılığıdır. Bu mirası diğerlerinden ayıran yanı Kur'an-ı Kerim'de geçen ilke ve değerler ile Peygamberimize, sahabe ve tabiine ait rivayetlerden oluşmasıdır (s. 677). En önemli temsilerinde birisi

Hâris el-Muhâsibî'dir. Kendi döneminde insanlar, fıkıh ve fetva ehli ile zühd ve verâ ehli olmak üzere iki sınıfa ayrılmışlarken o, hem fıkıhın formelliğine riayet etmiş hem de dünyevi hayatla arasına mesafe koymuştur; aynı zamanda gözlemlediği yanlışları dile getirerek bütün sınıfları tenkit etmekten de geri durmamıştır (686 vd). Yazara göre mutasavvıflar arasında zikredilmesine rağmen o, Kur'an-ı Kerim'i keşfle değil akılla anlamaya çalışmıştır (s. 701). Ahlakın İslamlaştırılması projesinin diğer önemli simaları, Râgıp el-İsfahânî (1108), Gazâlî (ö. 1111) ve İzzettin b. Abdüsselâm'dır (ö. 1262). Özellikle İzzettin b. Abdüsselâm, maslahat merkezli geliştirdiği sistemle İslami bir ahlak anlayışına çok önemli bir katkı yapmıştır.

Kitap, genel bir değerlendirmeye son bulmaktadır. Onun değerine gelince şüphesiz Câbiri, önemli bir boşluğu dolduran bir seri kitabı telif etmiştir ve *Arap Ahlakı Akli* da bunun önemli bir parçasıdır. Eser, İslam ahlak yazıcılığı ve bunların kökenlerini detaylı bir şekilde ele almıştır ve yaptığı uzun alıntılarla iddialarını en doğru şekilde temellendirmeye çalıştığını göstermektedir. Konunun ilgilileri için önemli bir kaynak olduğu ortadadır. Aynı zamanda yeni yöntem/ler/le konusu ele almış olduğundan özgün bir yönü de vardır. Ne var ki, iddialarının pek çoğunu öyle veya böyle yerine getirmiş olsa da asıl iddiasını, ahlaki akıl/lar/ın kökenlerini, boyutlarını ve yapısını ortaya koymayı eksik bırakmıştır. Bize göre bunun en önemli sebebi, bütünlüklü bir kuramdan hareket etmemesi veya sonuç itibarıyla bütünlüklü bir kurama ulaşmamış olmasıdır. Bu nedenle o, teorik problemlerini ortadan kaldırmak için aralarındaki uyumsuzlukları görmezden gelerek birbirinden çok farklı bakış açılarını bir arada kullanmış, bir anlamda kuram derlemeciliği yapmıştır. Dolayısıyla daha çok metin hermenötiğinin başarılı bir örneğini teşkil etmektedir. Metnin genel durumu hakkında varılan sonuç, aklın çeşitli boyutlarının tarihselleşme biçimlerinin analizinin, en azından teorik çalışmaların önemli bir boşluğunu hatırlatmış olmasıdır.



Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD) Yayın ve Kaynak Gösterim Kuralları

- ◆ Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD), yılda 2 kez (Haziran ve Aralık aylarında) yayınlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir.
- ◆ Dergi, BAÜİFD tarafından yayına hazırlanmaktadır.
- ◆ Dergi, teoloji alanının tüm branşlarında ve Sosyal Bilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde akademik ve bilimsel niteliklere sahip makaleleri yayımlayarak İlahiyat, Sosyal Bilimler alanlarının bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
- ◆ Dergi, tüm araştırmacılara açık olup, bilimsel ölçütlerle ve yayın ilkelerine uygun her çalışma dergide yayımlanabilir.
- ◆ Dergide, teoloji alanıyla ilişkili olan din, ahlak ve felsefe üzerine sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış özgün araştırma ve inceleme makalesi, çeviri ve derleme makale, araştırma notu, metin neşri ve çevirileri; sempozyum, kongre, seminer, tebliğ ve konferans metinleri, proje, kitap, tez ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri; literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş bilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar, deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar, olgu sunumu vb. yazılar yayımlanır.
- ◆ Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dille kaleme alınmış yazılar da yayımlanabilir.
- ◆ Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Bir yazarın aynı sayıda en fazla 3 makalesi (telif veya çeviri) yayımlanabilir. Hakem sürecine giren çalışmaların dışındakiler (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 incelemesi aşamasına geçilmeden gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara geri gönderilir. 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 değerinin olumsuz rapor vermesi durumunda söz konusu çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmasına Yayın Kurulunca karar verilir. Yayımlanma 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 yazara geri gönderilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarı

larının 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 gizlilik ilkesine göre arşivlenir.
- ◆ BAÜİFD’de yayımlanan tüm yazıların bilimsel, hukuki ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden dolayı editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, yazarlarının kişisel görüşleri olup, zorunlu olarak Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin resmi görüşleri niteliğini yansıtmazlar.
- ◆ Yayımlanmış makalelerin her türlü hakkı Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne aittir. BAÜİFD’nin yazılı izni alınmaksızın, dergide yayımlanan makaleler tamamen veya kısmen, elektronik ya da mekanik kayıtla veya benzeri bir araçla herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz, fotokopi veya tescim edilemez, özetlenemez ve yayımlanamaz. Ancak, makalelerden kaynak göstermek şartıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.
- ◆ BAÜİFD’de 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 veya word formatında e-posta yoluyla balikesirilahiyatdergisi@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. Araçça 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) (12 punto, kalın) yazılmalıdır.

II. Özet ve Anahtar Kavramlar

Makalenin “Özet” başlığı 12 Punto, Kalın, Aralık: Önce: Onk, Sonra: 6nk, Satır Aralığı: En az, 18nk şeklinde yazılmalıdır. Makalelerde 70–250 kelime arası Türkçe ve İngilizce özeti (11 Punto, normal; Aralık: Önce: Onk, Sonra: 6nk, Satır Aralığı: Tek) ile konuyla ilgili 5-7 kelime (11 Punto, normal) arasında anahtar kelime (11 Punto, kalın) yazılmalıdır. İngilizce yazılan makalelerin Türkçe özeti; Araçça bir makalenin de Türkçe ve İngilizce özeti 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: Onk, Sonra 6nk, Satır Aralığı: En az 12k şeklinde yazılmalıdır.

◆ Kaynak gösterimlerinde dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme kurallarına uyulmalıdır:

- Kitap:** Yazar-yazarların adı soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edenin (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.
- Yazma eser:** Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.
- 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).
- Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösterilişi düzeniyle aynı olmalıdır.**
- 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.**
- Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı süre adı süre no/âyet no (Bakara 2/20) sırasına göre verilmelidir.**
- Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.**
- İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.**

i. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

j. Genel Kısaltmalar

b.: Bin, İbn	nşr.: Neşreden
bkz.: Bakınız	ö.: Ölümü
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.: Hicrî	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*, Dergah 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 ve ark., *İslam İnanç Esasları*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 103.

Not: İlk dipnottan sonraki devam eden atıflarda yazarın soyadı, 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*, Dergah 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 ve ark., *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 Fiğlalı), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 255-256.

Kaynakça:

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. E. Ruhi Fiğlalı), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998.

Neşir:**Dipnot:**

Derviş Ahmet Aşıkı, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (nşr. H. Nihal Atsız), Ötügen Neşriyat, İstanbul 2011, s. 15.

Kaynakça:

Aşıkı, Derviş Ahmet, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (nşr. H. Nihal Atsız), Ötügen 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: Sonraki 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:

Cağfer Karadaş, “Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma”, *Kelam El Kitabı*, ed. Ş. Ali Düzgün, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, 273.

Kaynakça:

Karadaş, Cağfer, “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, I, 168.

Kaynakça:

Oliveira, Renato José, “Platon'un Eğitim Felsefesi” (çev. İrfan Görkaş), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Karabük 2012, I, ss. 168-173.

Bildiri:**Dipnot:**

Mustafa Öztürk, “Selefilik ve Tefsir”, *Tarih ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı Milletlerarası Tartışmalı İmî Toplantı 08-10 Kasım 2013*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 195.

Not: Müteakip atıflarda: Öztürk, “Selefilik ve Tefsir”, *Tarih ve Günümüzde Selefilik*, s. 196.

Kaynakça:

Öztürk, Mustafa, “Selefilik ve Tefsir”, *Tarih ve Günümüzde Selefilik 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: Sonraki 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-ihanel-etmek>.

Kaynakça:

Özdemir, Ekrem, “İsmet Özel'e İhanet Etmek”, *Mağara Dergisi*, SET: 27.03.2012, <http://www.magaradergisi.com/edebiyat/225-ismet-ozele-ihanel-etmek>.

♦ BAÜİFD yayın aralıkları ve tarihleri, Haziran 30, Aralık 31

♦ Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

