



Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Cilt: 3 | Sayı: 2 | Aralık 2017

[BAÜİFD]

**Journal of Balıkesir University
Faculty of Theology**

Volume: 3 | Issue: 2 | December 2017

ISSN: 2149-9969

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

[BAÜİFD]

Cilt | Volume: 3 Sayı | Issue: 2

Yıl | Year: 2017 Aralık | December 2017

ISSN: 2149-9969

Derginin Sahibi / Owner

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

Yrd. Doç. Dr. 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)

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

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

Yrd. Doç. Dr. Esmâ SAYIN (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Asem H. A. ABDELGHANY (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. 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. Altteyhlül/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 2017

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)	Habil ŞENTÜRK, Prof. Dr. Uşak Üniversitesi, Türkiye)	Muhammed TASA, Prof. Dr. (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)
Abdülhamid BİRİŞİK, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Hamit ER, Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Abdülkerim BAHADIR, Prof. Dr. (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)	Hasan KAPLAN, Prof. Dr. (İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye)	Muqtedar KHAN, Prof. Dr. (University of Delaware, İran)
Âdem KORUKÇU, Doç. Dr. (Hitit Üniversitesi, Türkiye)	Himmet KORUR, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	Murat ÖZKUL, Yrd. Doç. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet Nedim SERİNSU, Prof. Dr. (Ankara Üniversitesi, Türkiye)	Hossein GODAZGAR, Prof. Dr. (Al Maktoum Higher Education College, İskoçya)	Musa MUSAI, Prof. Dr. (Tedova State University, Makedonya)
Ahmet ALBAYRAK, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Hüseyin ESEN, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa KARA, Yrd. Doç. Dr. (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet ALİBASİC, Prof. Dr. Sarajevo University, Bosna Hersek)	İbrahim GÜRSES, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa ÖZEL, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet Saim KILAVUZ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	İlhami GÜLER, Prof. Dr. (Ankara Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Ali AYTEN, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	İsmail SAĞLAM, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa YILDIRIM, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Ali KAYA, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	James L. COX, Prof. Dr. (University of Edinburgh, İskoçya)	Orhan YILMAZ, Yrd. Doç. Dr. (Bozok Üniversitesi, Türkiye)
Anja ZALTA, Prof. Dr. (University of Slovenia, Slovakya)	Mehmet AKBAŞ, Doç. Dr. (Artuklu Üniversitesi, Türkiye)	Osma MOUSA, Doç. Dr. (Menoufia University, Mısır)
Banu GÜRER, Yrd. Doç. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet Akif KILAVUZ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Ömer DURLU, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Bedreddin ÇETİNER, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet ALTUNTAŞ, Yrd. Doç. Dr. (Bozok Üniversitesi, Türkiye)	Ramazan BİÇER, Prof. Dr. (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet BAYYİĞİT, Prof. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)	Recep CİCİ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Celil KIRAZ, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet DİLEK, Yrd. Doç. Dr. (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)	Saffet KÖSE, Prof. Dr. (Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye)
Fahri ÇAKI, Doç. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet EVKURAN, Prof. Dr. (Hitit Üniversitesi, Türkiye)	Seyid SHTERİN, Prof. Dr. (King's College London, University of London, İngiltere)
Farid ALATAS, Prof. Dr. (National University of Singapore, Singapur)	Mehmet ŞEKER, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	Süleyman AKKUŞ, Prof. Dr. (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
Fatih TOKTAŞ, Doç. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet YALAR, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Tevfik YÜCEDOĞRU, Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Fatih YAVUZ, Yrd. Doç. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	

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

İçindekiler

191-193 Editörden

Makaleler

- 197-259 [*İslam Hukuku*]
Halis DEMİR
Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler
- 261-293 [*Tefsir*]
Abdullah BAYRAM
Taberi'nin Düşünce Sisteminde İlk Yorum Teorileri: Gâî Yorum Metodu Üzerine Analizler
- 295-348 [*Din Psikolojisi*]
Mustafa KOÇ
Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi – IV:
Müslüman-Türk Göçmenlerin Kimlik-Anomi-Sosyal
Dışlanma Biçimlenmeleri Üzerine Nitel Bir Çalışma
- 349-366 [*Din Psikolojisi*]
Emre YILMAZ
Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezlerinde Çalışanların
Benlik Saygısı ve Depresyon ile Tükenmişlik Düzeyleri
Üzerine Tanımlayıcı Bir Alan Araştırması: Bilecik Örneği
- 367-392 [*Arap Dili ve Belagatı*]
Anas Muhammad Rıda AL-KAHWAJI
Sahabede İhtilaf Kültürü ve İslam'daki Etkisi

Tercümeleler

- 395-445 [*Din Psikolojisi*]
Mustafa KOÇ
Çocukluk Döneminde Dinsel ve Manevî Gelişim

BAÜİFD

- 446-448 Yayın Kuralları
Dipnot ve Kaynakça Gösterimi

Contents

191-193 Editor's note

Articles

- 197-259 [*Islamic Law*]
Halis DEMİR
The Reviews on Birgivi's Book Titled 'Risale-i Birgivi'
- 261-293 [*Tafsir*]
Abdullah BAYRAM
Theories of First Interpretation in al-Tabari's Thought System: Analyzes on Method of Teleological Interpretation
- 295-348 [*Psychology of Religion*]
Mustafa KOÇ
Psycho-Anatomy of the Diasporic Life-IV:
A Qualitative Study on Turkish-Muslim Immigrants' Identity-Anomy-Social Exclusion Formations
- 349-366 [*Psychology of Religion*]
Emre YILMAZ
A Descriptive Field Study on the Self-Esteem, Depression and Burnout Levels of Employees in the Elderly Care and Rehabilitation Centers: The Sample of Bilecik
- 367-392 [*Arabic Language and Literature*]
Anas Muhammad Rida AL-KAHWAJI
Difference Culture in the Sahabah and Its Influence in Islam

Translates

- 395-445 [*Psychology of Religion*]
Mustafa KOÇ
Religious and Spiritual Development in Childhood

BAÜİFD

- 446-448 Publication Principles
Representation of Footnotes and Reference

Editörden / Editor's Note

Değerli Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BAÜİFD] okuyucuları, Allah'ımıza hamd olsun ki Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak akademik dergicilikte her geçen gün olgunlaşıyor ve Türk Teoloji araştırmalarına mütevazı biçimde bilimsel katkı sağlamanın sevincini yaşıyoruz. Dergimizin altıncı sayısıyla tekrar sizlerin huzurunuzdayız.

2015 yılında 'uluslararası hakemli dergi' statüsüyle akademik yayın hayatına başlayan fakülte dergimiz, başta siz kıymetli okuyucularımız olmak üzere, yayın kurulu üyelerimiz, hakemlerimiz ve dergimize akademik çalışmalarıyla önemli katkılarda bulunan akademisyen yazarlarımız sayesinde akademik yayıncılık hayatını düzenli biçimde devam ettirmektedir.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu altıncı (2017, 3/2) 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 literatüre önemli katkılar sağlayacağını umduğumuz beş telif makale ve bir çeviri olmak üzere toplamda altı (n=6) akademik ürün yer almaktadır.

Yukarıda sözü edilen bu akademik ürünlerden ilk olarak *İslam hukuku* bilim dalında "*Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler*" başlığıyla, Osmanlı dönemi âlimlerinden Birgivi'nin Vasiyyetnâme diye de bilinen Risâle-i Birgivi adlı eserini konu alan İslam hukuku uzmanı Halis Demir'in makalesini bulacaksınız. İçerik olarak itikâd, ibadet, siyer ve ahlâk konularını kapsayan temel İslam bilimlerindeki risaleler geleneğine katkı sağlamasını umduğumuz Demir'in bu çalışmasında, adı geçen eserin kolay ulaşılabilir olması için aslına sadık kalınarak latine edilmiştir.

İkinci olarak *tefsir* bilim dalında tefsir uzmanı Abdullah Bayram'ın "*Taberi'nin Düşünce Sisteminde İlk Yorum Teorileri: Gâî Yorum Metodu Üzerine Analizler*" başlıklı makalesi yer almaktadır. Kutsal metinlerin amaçsal nitelik taşıması ile

onları yorumlayabilecek yorum mekanizmaları arasında doğrusal bir ilişki olduğu gerçeğinden hareket eden bu makalenin amacı da, teleolojik yorum metodu açısından Taberi'nin düşünce sistemini ve ilk yorum teorileri olarak nitelendirebilecek tefsir ve te'vil mekanizmalarına yaklaşımını analiz etmektir.

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 – IV: Müslüman-Türk Göçmenlerin Kimlik-Anomi-Sosyal Dışlanma Biçimlenmeleri Üzerine Nitel Bir Çalışma*” başlıklı üçüncü makalede de, öncelikle Müslüman-Türk göçmenlerin “diasporik kimlik” biçimlenmeleri üzerine elde edilen nitel bulgulara yer verilmiştir. Daha sonra ise adı geçen göçmen çalışma grubunun “anomi ve sosyal dışlanma” biçimlenmeleri üzerine saptanan diğer nitel verilerin analizleri yapılmıştır. Araştırma konusuna ilişkin yapılan nitel analizler sonucunda; “(a) diasporik kimlikle ilgili olarak göçmen katılımcıların çoğunluğunun, diasporik yaşama dayalı karma kimlik ve/veya çoklu kimlik betimlemeleri yaptığı; inançlarının göçmen kimliklerini belirlemede önemli fakat güçlü olmadığı; (b) anomiyile ilgili olarak da bazı göçmenlerin kendine yabancılaşma duygusuna sahip olduğu; fakat kendi öz-değerlerindeki değişimi pozitif olarak algıladıkları; dinsel inançlarının diasporik yaşamın ürettiği anomik durumla başa çıkmada pozitif etki yaptığı; (c) sosyal dışlanmayla ilgili olarak ise göçmen katılımcıların önemli bir çoğunluğunun yaşadıkları ülkede sosyal dışlanma duygusu ve düşüncesine sahip oldukları” gibi bulgular elde edilmiştir.

Öte yandan yine *din psikolojisi* bilim dalında “*Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezlerinde Çalışanların Benlik Saygısı ve Depresyon ile Tükenmişlik Düzeyleri Üzerine Tanımlayıcı Bir Alan Araştırması: “Bilecik Örneği”*” başlıklı bu dördüncü makale ise alanda genç bir din psikoloğu olan Emre Yılmaz tarafından kaleme alınmıştır. Yaşlı bakım ve rehabilitasyon merkezleri çalışanlarında tükenmişlik, depresyon ve benlik saygısı düzeylerini tespit etmek ve bu değişkenlerin birbirleriyle ilişkisini nicel olarak incelemek amacıyla tanımlayıcı nitelikte yapılmış bir alan araştırmasını içeren bu makale sonucunda; kurum çalışanlarının duygusal tükenme düzeyleri arttıkça duyarsızlaşma düzeylerinin de arttığı; benlik saygısı düzeyleri

azaldıkça kişisel başarılarının azaldığı; ve son olarak depresyon düzeyleri arttıkça benlik saygılarının da azaldığı tespit edilmiştir.

Son olarak *Arap dili ve edebiyatı* bilim dalında “*Sahabede İhtilaf Kültürü ve İslam’daki Etkisi*” başlıklı beşinci makale de, Arap dili uzmanı Anas M. R. Al-Kahwaji tarafından kaleme alınmıştır. Sahabede ihtilaf kültürünün temel alındığı makalede, ihtilafın önemi ve içtihat konusunda ihtilafın rolü ile İslam birikiminin ve özellikle de fikhî birikimin zenginleşmesinde ihtilafın fonksiyonu açıklanmaktadır.

Ayrıca dergimizin tercüme bölümünde ise *din psikolojisi* bilim dalında teorik ve ampirik çalışmalarının yanı sıra alana ilişkin çeviri çalışmaları da yapan din psikoloğu Mustafa Koç’un “*Çocukluk Döneminde Dinsel ve Manevî Gelişim*” başlıklı çevirisine yer verilmiştir.

Sonuç olarak, dergimizin bu sayısına genel olarak bakıldığında, Türk teoloji araştırmalarında önemli bir yere sahip olan *İslam hukuku, tefsir, din psikolojisi, Arap dili ve belagatı* bilim dallarında yazılan (n=6) akademik ürünlerin 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 altıncı sayısının (2017, 3/2), başta Türk teoloji araştırmaları olmak üzere uluslararası alan literatürüne bereketler getirmesini temenni eder, alan uzmanlığı birikimlerinizi yansıtan değerli çalışmalarınızı ve manevî desteklerinizi beklediğimizi belirtmek isterim.

Yedinci sayımızda buluşmak ümidiyle efendim...

Doç. Dr. Mustafa KOÇ

Editör



MAKALELER

[ARTICLES]



[*İslam Hukuku*]

BİRGİVÎ'NİN 'RİSALE-İ BİRGİVÎ' ADLI ESERİ ÜZERİNE İNCELEMELER



Halis DEMİR*

ÖZET

Muhammed b. Pir Ali el-Birgîvî (929/1523)'de Balıkesir'de doğmuştur. Babasından Arapça ile mantık ilimlerini okumuş ve hıfzını tamamlamıştır. Sonra İstanbul'da çeşitli medreselerde okumuş, müderrislik ünvanı kazanmıştır, (981/1573)'de vefat etmiştir. Kabri Birgîvî'dedir. Türkçe olarak kaleme aldığı Vasiyyetnâme diye meşhur olan Risâle-i Birgîvî bir ilmihal niteliğindedir. Eserde itikâd, ibadet, siyer ve ahlâk konuları vecîz bir dille anlatılmıştır. Eserin yazma, matbu nüshaları ve latinize halinde tercümelemi vardır. Risalede vasiyet kelimesi çokça geçtiği ve iki alt başlık vasiyet ismini taşıdığı için eser vasiyetname ismiyle şöhret bulmuştur. Tanımlar kısa, ezbere müsait şekilde sade, teknik bilgilerden uzak, kısa örnekler verilerek kaydedilmiştir. Ahlak bahislerinde de nasihat şeklindeki cümleler geçmektedir. Fıkıh kitaplarının kerahiye bölümündeki bazı konular vasiyet şeklinde üçüncü şahıslara hitab edilerek yazılmıştır. Ayrıca, doğrudan tarikat ehl-i muhatap alınarak nafîle ibadetler ve diğer tarikat erkân ve adabı anlatılmaktadır. Burada bir taraftan kabrin sadeliği vb. muhtemelen dönemin bid'at ve

* Doç. Dr.; Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi; [e-posta: halisdemir@cumhuriyet.edu.tr].

+ *Teşekkür:* İtina ve titizlik gerektiren bu çalışmada birçok dostumun ve arkadaşımın yardımını dua ve minnetle anıyorum. Doç. Dr. Mehmet Özkan, beni bu risaleden haberdar ederek, bir metin haline gelmesi konusunda tavsiyeleriyle rehberlik etti. İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni Necdet Aydoğdu tertip ve arapça imlanın son halini vermeme yardımcı oldu. İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni Kemal Çatılı arapça metinleri yazdı. Doç. Dr. Yusuf Yıldırım ve Araştırma görevlisi Alper Ay Osmanlıca sözlük ve dil incelikleri konusunda noksanlarımı tamamladı. Öğrencim Talat Alp Bayraktutan metnin düzenlenmesinde teknik yardım etti. Ve nihayet ismini bilmediğim hakemler özenli bir şekilde metni okuyarak yapıcı uyarı ve ikazlarıyla metnin olgunlaşmasına imkân sağladılar.

hurafelerine karşı uyarılmaktadır. Vasiyyetname, Osmanlı döneminde nazım ve nesir tarzında yazılan ilmihallerden birisidir. Bu çalışmada kıymetli bir eser olan Risale-i Birgivî ilim âlemine kazandırılmak ve kolay ulaşılabilir olması için aslına sadık kalınarak latinize edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Risale, el-Birgivî, İlmihal, İtikat, Ahlak, İbadet

ABSTRACT

The Reviews on Birgivi's Book Titled 'Risale-i Birgivi'

Muhammad b. Pir Ali Birgivi was born in Balıkesir in AH. 929/CE.1523. He studied Arabic and logic sciences from his father and achieved to be a hafız. After that, he studied in Istanbul from different scholars and became a scholar. He died in AH. 981/CE. 1573. His grave is in Birgi. Risâle-i Birgivi (Pamphlet of Birgivi). Which is famous as Vasiyyetnâme (Testament) and written in Turkish, is a catechism. In this work, it is explained issues which are related with belief, prayer, siyar, and morality in a concise manner. There are manuscripts, printed and transliteration into Latin alphabet versions of the work. The Pamphlet had a reputation as a testamentary work because the testamentary word was passed a lot and the two subheadings carried the testamentary name. Definitions are short, simple for the memorisation, away from technical information, short examples are recorded. In the moral issues, there are sentences in the form of advice. Some of the topics in the chapter of kerahiye in the books of Fiqh are written in the form of a will to third parties. In addition, by taking into the consideration of a person from an order (tarikath), it explains the extra worships and manners of orders. In this section, he warns against the bid'ah/innovations and superstitions such as unvarnished graves which were probably done in that period. Vasiyyetname is one of the catechism which is written in the form of poetry and prose in the time of Ottoman period. In this article, it was tried to bring into consideration of scholars for the Risale-i Birgivi and make it to be easily accessible for people through transliteration of it into Latin alphabet.

Keywords: Pamphlet, Birgivi, catechism, belief, Morality, Worship.

Giriş

Muhammed b. Pir Ali Birgivi'nin baba adı Pîr Ali, anne adı Meryem'dir. 10 Cemaziyelevvel 929'da/27 Mart 1523 Balıkesir'de doğmuştur. Babası, Balıkesir'de müderrislik yapmış faziletli bir kişidir¹. Babasından Arapça ve mantık ilimlerini okumuş ve hıfzını ondatamamlamıştır. Sonra İstanbul'a giderek çeşitli medreselerde okumuş, müderrislik payesi kazanmıştır.² Edirne'de bir müddet kassâmlık vazifesi yapmış, sonra İstanbul'a gelerek Bayramiyye tarikatı şeyhlerinden Abdullah Karamânî (Akşehrî)'ye intisab edip, zühd ve takva yoluna süluk etmiştir.³ Şeyhinin telkini ile tedris hayatına dönmüş, halka vaaz ve nasihate devam etmiştir.⁴ Müridlik devresinin ne kadar sürdüğünü bilinmemektedir. Eserlerinde kendi şeyhinden veya intisabından bahsetmemiştir. Bid'atler konusunda hassas olması dolayısıyla, müesseseleşmiş şekli, teferruatlı hale gelmiş adab ve erkânıyla tarikatlara sıcak bakmadığı düşünülebilir. En meşhur kitaplarından birinin adı et-Tarikatu'l-Muhammediyye" olması bunun delilidir. Tasavvuf düşmanı da kabul edilemez. Eserlerinde tasavvuf ahlakına geniş bir şekilde yer vermiştir. Sufi müelliflerin terminolojisini kullanmış, ahlaki tezkiye konusunda aynı usulleri anlatmıştır.⁵ Tasavvufun pratiğini kabul edip, nazari ve felsefi yönüne iltifat etmemiştir. İbn Arabî tipi Vahdet-i Vücut'çu tasavvuf anlayışına karşı olmuştur. Bu haliyle, İbn Teymiyye(Ö. 729/ 1328) anlayışının bir takipçisi sayılabilir.⁶ "Dönemin katı şeriatçısı, koyu bir tasavvuf ve tarikat düşmanı"⁷ değerlendirmesinin yanında "Aslında Birgivi Ehl-i Sünnet anlayışın-

¹ Emrullah Yüksel, "*Birgivi*", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992, VI, 191-192; Mehmet Özkan, "Osmanlıca Metinlerde İslâm Hukuku Motifleri: "Fetâvâ-yı Birgivi" Örneği", *BUIFD*, Balıkesir 2015, cilt:1, sayı:1, s. 81.

² Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Yay., İstanbul 1992, s. 30.

³ Ramazan Ayvalı, "İmam Birgivi'nin İlmî", *İmam Birgivi Sempozyumu* (haz., Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 24; Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011 Ankara, 2011, s. 44.

⁴ Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivi'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgivi Sempozyumu* (haz., Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994 Ankara, s. 18.

⁵ Mehmet Demirci, "Birgivi ve Tasavvuf", *İmam Birgivi Sempozyumu* (haz., Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 62.

⁶ Demirci, s. 65.

⁷ Demirci, s. 60.

daki tasavvuf karşı değildir. O sufi görünüp de, bu işin ehli olmayanlara hücum eder,”⁸ ifadesi de kullanılmaktadır.

Yaşadığı devrin aktüel meseleleri hakkında yazmıştır. Devlet adamı, muhtesib, camii görevlisi, kısaca cemiyetteki her zümrenin davranışlarında gördüğü noksanlıklara karşı çıkmış, onları va’z ve kitaplarında tenkit etmiştir.⁹ Birgi’de tedriz, tedvin ve irşad faaliyetlerine devam etmiştir. İstanbul’a yaptığı bir seyahati esnasında hastalanarak 24 Cemaziyelevvel 981 Pazartesi/21 Eylül 1573) günü yolda vefat etmiştir. Kabri Birgi’dedir.¹⁰ Döneminde yaygın olmasına rağmen hiçbir eserini devlet büyüklerine ithaf etmemiştir. El-Birgîvî ehil olmayanlara ilmî ve idâri rütbelere verilmesi ve bid’at ve hurafelere karşı çıkmasıyla da meşhur olmuştur.¹¹ Eserlerini kaleme alırken pratik değer taşıma amacını ön planda tutmuş, bazı eserlerini Türkçe yazmıştır. Daha çok *Vasiyyetnâme* diye bilinen *Risâle-i Birgîvî* Türkçe kaleme aldığı eserlerindedir.¹²

İmam Birgîvî, Arap dili, ahlâk-tasavvuf, fıkıh, akaid, tefsir, hadis ve diğer sahalarda Arapça ve Türkçe olmak üzere altmışa yakın eseri yazmıştır. Bu eserlerden bazılarının Birgîvî’ye ait olmadığı halde ona nisbet edildiği ifade edilmektedir.¹³ Eserlerinden bazıları alanlarına göre şöyle sıralanabilir.¹⁴

Arap Dili alanındaki çalışmaları: Şerhu Lügati Feriştioğlu, el-‘Avâmil, İzhârü’l-Esrâr, İm’â-nü’l-Enzâr, Kifâyetü’l-Mübtedî, İmtihânü’l-Ezkiyâ, Şerhu’l-Emsile,

⁸ Demirci, s. 60.

⁹ Arslan, *İmam Birgîvî Hayatı*, Sempozyum, s. 20.

¹⁰ Yüksel, Birgîvî, *DİA*, VI, s. 191-192.

¹¹ Süleyman Toprak, “İmam Birgîvî ve Bidatlere Karşı Tutumu”, *İmam Birgîvî Sempozyumu* (haz., Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994 Ankara, s. 67-69.

¹² Yüksel, Birgîvî, *DİA*, VI, 193.

¹³ Arslan, *İmam Birgîvî Hayatı*, Sempozyum, s. 22.

¹⁴ Eserleriyle ilgili bkz. İsmayıl Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşabiri*, (haz., Mehmet Sarı- Ahmet Kahraman), Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, Balıkesir 1999, s.6-7; Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, M.E. Basımevi, İstanbul 1966; Yüksel, Birgîvî, *DİA*, VI, 193-194; Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2014, s. 119-120; Emrullah Yüksel, *Mehmet Birgîvî’nin Dinî ve SİYASİ Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s.42-59; Arslan, *İmam Birgîvî Hayatı- Eserleri*, s. 77-130; Huriye Martı, *Birgîvî Mehmet Efendi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 68-120; Şükrü Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 3, sayı: 5, İstanbul 2005, s. 305-306; Özkan, *Osmanlıca Metinlerde İslâm Hukuku Motifleri*, s. 83.

Risale fı's-Sarf; el-Emsiletü'l-Fazliyye, Şerhu'l-Emsileti'l-Fazliyye, Ta'likât ale'l-İmtihân, Ta'likât ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye.

Ahlâk ve Tasavvuf alanındaki çalışmaları: *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Abmediyye, Cilâ'ül-Kulüb, el-Kavlü'l-Vasît beynel-İfrât ve't-Tefrât, Risâle fı'z-Zikri'l-Cebrî, Risâle fı Medhi's-Sultâni'l-Âdil ve Zemmi's-Sultâni'z-Zâlim, Tafdîlü'l-Ganiyyi'ş-Şakir alâ Fakîri's-Sâbir, Mihakku'l-Mutasavvifîn ve'l-Müntesibîn.*

Hadis alanındaki çalışmaları: *Risâle fı Usûli'l-Hadıs, Şerhu'l-Ebâdîsi'l-Erbain, Kitâbü'l-İmân ve Kitâbü'l-İstihşân.*

Kur'an ilimleri alanındaki çalışmaları: *Tefsîru Sûreti'l-Bakara, ed-Dürri'l-Yetîm fı't-Tevvîd, Risâle fı Beyâni Rusûmi'l-Mesâbihil-Osmâniyyeti's-Sitte.*

Akâid alanındaki çalışmaları: *Vasiyetnâme (Risâle-i Birgivi), er-Risâletü'l-İtikâdiyye, Şerhü Amentü, Risâletü't-Tevhîd, Ahvâlü Etfâli'l-Müslimîn.*

İslâm Hukuku alanındaki çalışmaları: *İnkâzü'l-Hâlikîn, Hâşiyetü İnkazî'l-Hâlikîn, İnkazü'l-Hâlikîn Tercümesi (Risâle fı Âdem-i Cevâzi'l-Ücre ale'l-Karâe), İkazü'n-Nâimîn ve İfbâmü'l-Kasrîn, Hâşiyetü İkazî'n-Nâimîn, Zubrül-müte'ebhîlîn ve'n-nisâ' fı ta'rîfi'l-athâr ve'd-dimâ', es-Seyfû's-sârim fı 'ademi cevâzi vakfi'l-menkûl ve'd-derâhim, Risâle fı'l-Musâfaba, Mu'addilü's-salât, Risâle fı sücûdi's-sebu, Risâle fı Arâzi'l-uşriyye ve'l-barâciyye, Ferâiz Risâlesi ve Şerhi, Hâşiyetü'l-İzâh ve'l-İslâh, Ta'likât ale'l-İnâye, Fetvâlar.*

Vasiyetnâme diye meşhur olan *Risâle-i Birgivi*¹⁵ bir ilmihal olarak da ifade edilmektedir. Kısaca Fıkıh edebiyatının bir türü olarak ilmihallerde bahsetmek bu

¹⁵ Vasiyet hukuki bir kavramdır. Devlet adamları ve tarikat erbabı arasında vasiyet etme geleneği vardır. Vasiyet hakkında bkz. Hüseyin Kayapınar, "Vasiyet", <https://sorularlailslamiyet.com/kaynak/vasiyet>, erişim 18.12.2017; Bazı vasiyetler için bkz. Hüseyin Algül, "Osman Gazi'nin Oğlu Orhan Gazi'ye Vasiyet ve Nasihatlarına Kuruluş Devri Osmanlı Devlet Felsefesi Açısından Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1999, cilt: XII, sayı: 3-4, s. 263-268; Nilüfer Ateş-Asım Yediyıldız, "Erzurumlu Kadızâde Efendi'nin Vasiyetnamesine Tahlilî Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2007, cilt: XVI, sayı: 2, s. 309-326; Seyit Bahçıvan, "Şeyhülislam İbn Kemalpaşa'nın Vasiyetnâmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birlik]*, Konya 2001, cilt: I, sayı: 2, s. 209-214; Powers, David S. "İslâm'ın İlk Döneminde Vasiyetler", (ter., Halit Özkan), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 1, s. 105-125; Nevin Gümüş, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Vasiyet-nâme'si", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 1, s. 23-76; Mustafa Uzunpostalcı, "Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyeti", *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi*, Konya 1989, sayı: 4, s. 37-44.

eserin bu alandaki yeri ve önemini anlamak bakımından yerinde olacaktır. Bir fıkıh edebiyatı olarak ilmihaller her Müslümanın günlük İslami hayatını sürdürmesi için bilmesi gereken fıkıh, itikat, ahlak ve siyer-i nebî konularının sade bir şekilde yazıldığı eserlerdir. Arapça veya Türkçe yazılan¹⁶ bazı ilmihal müellifleri ve eserleri şunlardır: Sedüddin el-Kâşgarî (ö. 705/1305): *Münyetü'l-musallî*,¹⁷ Şeyh Şerif Hâce (ö.713/1313): *Muinü'l-mürîd*,¹⁸ Lutfullah en-Nesefî (ö.750/1343): *Fıkhu'l-Keydânî*, Tâhir b. İslâm b. Kâsım el-Harezmî (ö. 771/1369): *Cevâbiru'l-fıkıh fi'l-ibâdât*, Mustafa Karamânî (ö. 809/1406): *et-Tavdîh şerhü'l-mukaddimeti Ebi'l-Leys*,¹⁹ Kutbeddin Muhammed İznîkî (ö. 821/1418): *Mukaddime*,²⁰ Molla Fenârî (ö. 834/1431): *Risâletü's-salâtiyye*, İbn Melekzâde (ö. 854/1450): *Şerhu Tuhfetü'l-mülûke*, Abdurrahman b. Yusuf Aksarâyî (ö. 854/1450): *İmâdü'l-islâm fî tercemet-i Umdeti'l-islam fî erkânî'l-hams'*, Hasan b. Ali el-Hanefî: *er-Risâle fi'l-fıkıh alâ mezhebi Ebî Hanîfe*, İbnü'l-Hümmam es-Sivâsî (ö. 861/1475): *Zâdü'l-fakîr fi'l-furû*, Mevlâ Şükrullah el-Amâsî (ö. 864/1460): *Menbecü'r-reşâd*,²¹ Kutbeddinzâde (ö. 885/1480): *el-İkdu's-semîn ve'l-akdü'l-yemîn*,²² İbrahim Halebî (ö. 956/1549): *Gunyetü'l-mütemellî fî şerhi münyeti'l-musallî*, Lütü Paşa (ö. 971/1563): *Zübdetü'l-mesâil fi'l-i'tikâd ve'l-ibâdât*, Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî (ö. 981/1573): *Vasiyyetname*, Kadızâde Mehmed Efendi: *Risâle-i Kadızâde*,²³ Şürünbülâlî (ö. 1069/1659): *Nûru'l-îzâh ve Necâtü'l-ervâh*, el-Kefevî (ö. 1095/1684): *Tuhfetü's-şabân*, Vecdi Ahmed Efendi (ö. 1070/1660): *Zübdetü'l-kelâm fî mâ yabtâcu ileyhi'l-hâssı ve'l-*

¹⁶ Ayrıntılı için bkz., Hatice Kelpetin, “İlmihal”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2000; XXII, 139-141; Adnan Memduhoğlu, “İlmihal Edebiyatının Tarihi Serencamı”, *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2016, yıl: 20, sayı: 66 ss.21-49.

¹⁷ Mehmet Özkan, “Osmanlı’da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve “Risâle-i Kadızâde” Adlı Çalışması”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016 Konya, sayı: 27, s. 555.

¹⁸ Şeyh Şerif Hâce, *Muinü'l-mürîd* (Transkripsiyonlu metin-dizin-ıtkıbasım), (nşr., Ali Fehmi Karamanlioğlu), İstanbul 2006; ss. 11-40.

¹⁹ Mediha Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Kitapları Çerçevesinde İlmihallerin Fıkıhî Yönden Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul 2009, s. 56.

²⁰ Mustafa Baktır, *Anadolu’da Yazılan İlk Türkçe İlmihal Kitaplarından İznîkî’nin Mukaddimesi*, Uluslararası İznîk Sempozyumu-2005, s. 434 vd.

²¹ Aynacı, s. 56.

²² Aynacı, s. 65.

²³ Özkan, *Osmanlı’da İlmihal Geleneği*, s. 555.

âm, Ahmed b. Muhammed el-Akhisârî (ö. 1041/1632): İlmihal, Muhammed Rûhi Efendi (ö. 1100/1688): *Hediyetü'l-mü'minîne'l-kiram fî beyâni şerâiti'l-İslâm*²⁴, *Mülâhhas İlmihal* ve *Mufasssal İlmihal*, *Cevâbiru'l-İslam* ve *Mızraklı İlmihal* gibi anonim eserler, Muhammed Arif b. Muhammed Kadızâde (ö. 1173/1759): *İlmihal*²⁵, İbrahim İbn Muhammed Babadâği: *Halebî Tercümesi*, Karadavudzade Mehmed Efendi (ö. 1170/1756): *Şerb-i Delâilü'l-bayrât*²⁶. İlmihal ismi ilk kez “*Mızraklı İlmihal*”de kullanılmıştır.²⁷ İlk Türkçe ilmihal, Şerâit-i İslam'dır. Ahî Evrân'ın (ö. 659/1262) *Menâhic-i Seyfî*si ilk ilmihallerdendir.²⁸ Osmanlı döneminde nazım²⁹ ve nesir tarzında yazılan ilmihal çalışmaları cumhuriyet döneminde de devam etmiştir.³⁰ Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971)³¹ ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın ilmihalleri günümüz ilmihallerine örnek verilebilir.³²

Risale-i Birgivi'nin matbu ve yazma nüshaları kütüphane tasnifinde ahlak, fıkıh, kelam gibi çeşitli başlıkları altında yer almaktadır. Çünkü eserde itikâd, ibadet, siyer ve ahlâk konuları vecîz bir dille anlatılmıştır. Eserden halk, ilmî, idarî ve askerî çevrelerarası yararlanmışlardır.³³

²⁴Bkz. Hatice Kelpetin Arpaguş, “Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2002/1, sayı: 22, s. 32.

²⁵Bünyamin Çalık, *Kadızâde Muhammed Arif Efendi'nin “Burbânu'l-Fetâvâ” Adlı Eserinin Fetvâ Açısından Değerlendirilmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış doktora tezi) Erzurum 2012, s. 111.

²⁶İlmihaller için bkz. Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Kitapları*, 52; Kelpetin, *Bir Telif Türü Olarak İlmihal*, 32 vd.

²⁷Bkz. Kelpetin, “İlmihal” DİA, İstanbul 2000, XXII, 140.; Bkz. Sadettin Merdin, *Mızraklı İlmihal'in İtikadî Açısından Tablîli*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Bursa 1999, ss. 1-11.

²⁸Ahmet Aydın, “Manzum Fıkıh Metinleri II”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 2017, sayı: 27, s. 77; Bkz. Recep Cici, “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, cilt: 3, sayı: 5, s. 241.

²⁹Bkz. Harun Kırkıl, “Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları İle Son Döneme Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rifat Bey ve Manzum İlmihali”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2006, sayı: 7, s. 14.

³⁰Bkz. Kelpetin, *Bir Telif Türü Olarak İlmihal*, 36-40; Özkan, *Osmanlı'da İlmihal Geleneği*, s. 553-574.

³¹Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul ts.

³²Hayreddin Karaman ve dğr., *İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1999.

³³Bkz. Emrullah Yüksel, “Müslüman Türk Âlimi Olarak İmam Birgivi'nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiye'sinde Yeri”, *İmam Birgivi Sempozyumu* (haz., Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994 Ankara, s. 32.

Vasiyyetnâme 1562-1563'te yazılmıştır.³⁴ İlk baskısı 1802'de *Pirgüli Kitabı* adıyla Kazan Üniversitesi Matbaası'nda, İstanbul'da ilk baskısı ise 1218 (1803) yılında yapılmıştır.³⁵ Osmanlı dönemine ait tesbit edilen son baskı tarihi 1314'tür (1896-97). Eserin Cumhuriyet döneminde de baskısı yapılmıştır. *Vasiyyetnâme* ve Şerhleri üzerine yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Halil İbrahim Haksever, *Vasiyyetnâme (Dil Özellikleri-Metin-Sözlük)* (yüksek lisans tezi, 1989, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); *Birgivi Vasiyyetnâmesi* (haz. M. Şevket Eygi- A. Ersin Yücel, İstanbul 1992); Metin Kocakaya, *Risâle-i İmam Birgivi'de Sentaks Çalışması* (yüksek lisans tezi, 1997, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Musa Duman, *Vasiyyetnâme (Dil İncelemesi, Metin, Sözlük, Ekler İndeksi ve Tıpkıbasım)* (İstanbul 2000); Sezer Özyaşamış Şakar, *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyetnâmesi (Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük)* (doktora tezi, 2005, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdurrahman Kaya, *Şeyh Aliyyü's-Sadrî el-Konevî, Birgivi'nin Vasiyet-Nâmesinin Şerhi (1^b-49^b): Giriş-Tenkitli Metin-Dizin* (yüksek lisans tezi, 2005, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü); Songül Tanboğa, *Birgivi'nin 'Vasiyyetnâme' Adlı Eseri Üzerine Bir Gramer, Metin ve İndeks Çalışması* (yüksek lisans tezi, 2006, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Mustafa Karaca, *Yahya Efendi'nin Vasiyetname-i Birgili Manzumesi (metin-inceleme-indeks)* (yüksek lisans tezi, 2008, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).³⁶

Vasiyyetname üzerinde farklı değerlendirme yapılmaktadır. Mesela Sofuoğlu'na göre "İmam Birgivi'nin "vasiyyetname" adını taşıyan eseri Müslüman-Türk toplumlarının dini, kültür ve sosyal hayatında önemli bir yer işgal eder."³⁷ Yine O'na göre "gerek inançla ilgili ve gerekse fıkhi birer hüküm olarak ortaya koyduğu birçok konuda tartışılması gereken birçok ifade vardır."³⁸

³⁴ Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 295, vr. 119b-135a.

³⁵ Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 534.

³⁶ Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı, Eserleri*, s. 85; M. Cemal Sofuoğlu, "Birgivi'nin 'Vasiyyetnâmesi' Üzerine Bazı Düşünceler", *İmam Birgivi Sempozyumu*, (haz., Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994 Ankara, s. 73-77.

³⁷ M. Cemal Sofuoğlu, "Birgivi'nin Vasiyyetnamesi Üzerine Bazı düşünceler", *İmam Birgivi Sempozyumu* (haz., Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994 Ankara, s.73.

³⁸ Sofuoğlu, s. 73.

“İmam Birgivi'nin vasiyetnamesinin Müslüman-Türk toplumu üzerinde hem müsbet hem de menfi tesirleri olmuştur. Eserin Türkçe yazılmış olması dil birliğinin sağlanmasında büyük rol oynamıştır.(...) Onu İslam İlimlerinin her birinde otorite olarak kabul etmekten ziyade bir dilci olarak görmek daha isabetli olsa gerektir.”³⁹

Benzeri bir değerlendirme müellifin eserlerinden olan Tarikat-ı Muhammediyye için Osman Karadeniz tarafından yapılmıştır. Karadeniz'e göre, Birgivi'nin böyle net olmayan ve herkesin tefrikinde zorluk çekeceği konularda katı bir yol izlemesi Tarikat-ı Muhammediyye ile telifi güç bir husustur. Bu şüphesiz onun inanç ve bid'atlerle ilgili konularda çok hassas olduğunu gösterir. Ancak ibadetler konusunda bu kadar katı ve aşırı bir yol takip etmemesi yanında dikkat çekicidir.⁴⁰

Vasiyetname'ye müellif dua ile başlamaktadır. Duanın arkasından müellif ismini kaydederek⁴¹ faydası umumi olsun diye Türkçe (Türkiye) bir eser yazdığını kaydetmektedir.⁴² Kelamî bahisler ve sahabenin adaletini anlattıktan sonra Mezhebin gerekliliğini beyanla fıkha, mükellefin fiillerinin beyanına geçmektedir. Tanımlar kısa, sade, teknik bilgilerden uzak ve örnekler verilerek kaydedilmiştir. Vasiyet ifadeleriyle başlayan bahislerde daha sıcak, samimi, kucaklayıcı ve nasihat şeklinde cümleler geçmektedir. Bazı konular “vasiyyet”i ifadeleriyle desteklenerek üçüncü şahıslara hitaben yazılmıştır.⁴³ Müellif elfâz-ı küfür bahsine geniş yer vermiştir. Sonra namaz, nafîle ibadetler, diğer tarikat erkân ve adabıyla alakalı müridlerine tavsiyelerde bulunmaktadır. Arkasından müritlerine vefatı halinde teşhiz ve tekfinine yönelik yapmalarını istediği hizmetleri anlatmaktadır. Burada kabrin sadeliği gibi muhtemelen dönemde yaygın olan bazı bid'at ve hurafelerin benzerinikendisine de yapmamaları

³⁹ Sofuoğlu, s. 77.

⁴⁰ Örnekler için bkz. Osman Karadeniz, “Tarikat-ı Muhammediyye”, *İmam Birgivi Sempozyumu* (haz., Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994 Ankara, s. 120-123.

⁴¹ Risalede müellifin ismi birkaç defa geçmektedir. Bkz.,1, 69, 70.

⁴² Eserde yazdığı dili ifade için “Türkiye” kelimesinin geçmiş olması dikkate değerdir. Bkz. Risale-i Birgivi, s. 2.

⁴³ Birgivi “vasiyyetim” (iki -y- ile) kaydını risalede bazı yerlerde kullanmıştır. Bkz.,Risale-i Birgivi 2, 26, 31, 33, 38, 52, 58, 67, 68.

için müridler ikaz edilmektedir. Bid'at konusunda hassasiyeti olan Birgivîuskât-ı savm, ıskat-ı salat konusunda vasiyette bulunması dikkat çeken bir durumdur.⁴⁴ Bidât konusundaki yaklaşımları bazı müellifler tarafından değerlendirilmiştir: Her hususta Şeriattan inhirafı ve bid'atlere müsamaha göstermeyen Birgivî zamanındaki bazı tasavvuf erbabını da tenkid etmiştir.⁴⁵

Müellife göre bid'at; “Şeriat sahibinin ne kavlen ne filen ne sarahaten ve ne işareten izni yok iken dinde yeni bir şey icad etmektir.”⁴⁶ “İlim, ihlas ve takva sahibi olduğunda kendisinden bahseden herkesin ittifak ettiği Birgivî, toplum hayatında gördüğü bozuklukları “dinde sapma ve bid'atlere dalma” neticesinde ortaya çıktığına inanmaktadır. Bid'atlere karşı takındığı tavrı muhtelif eserlerinde başlıklar altında, müstakil risalelerinde ele almıştır.⁴⁷ Birgivî, bid'atleri tenkid ederken bunların sebepleri üzerinde de durur. Çünkü onun gayesi sadece tenkid etmek değil, fert ve toplumu doğruya sevk etmektir.⁴⁸ “Birgivî, imanla küfür arasındaki çizginin tesbitinde çok hassastır (...) Anladığı İslami İtikada uymayan görüşleri hemen küfürle nitelendirir ve sahiplerini tekfir eder. Halkın kendisi gibi manasını derinden düşünmediği ve küfre düşmek gibi bir endişe taşımadan söylediği bir takım sözleri ve davranışları küfür olarak niteler.”⁴⁹ Bu onun mizacının sertliği sebebiyledir ve belki de insanların aşırı duyarsızlıkları karşısında onları bir nevi cezalandırmadır. Çünkü Ehl-i Sünnetin tekfir konusundaki genel prensibi, küfrü açık olanı tekfir etmek, küfrü açık olmayana ise küfre nisbet etmemektir.”⁵⁰

Süleyman Toprak ve Birgivî hakkında diğer yazılanlar birlikte değerlendirildiğinde acele, keyfi ve kısmi yorumlardan öte eserlerinin tamamını ihtiva eden

⁴⁴ Konuyla ilgili tartışmaların merkezinde yer alan bir hadisin tahlili için bkz. Üzeyir Durmuş, “Hanefî Fıkıhında Maklûb Hadis Kullanımına Dair Bir Örnek: İskât Hadisi”, *KTÜİFD*, Güz 2016, cilt: 3, sayı: 2, ss. 75-88.

⁴⁵ Arslan, *İmam Birgivi Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Sempozyum, 21.

⁴⁶ Birgivi, *Tekmil-i Tercüme-i Tarikat-ı Muhammediyye*, Ali Rıza Efendi Matbaası, 1287, s.7.

⁴⁷ Süleyman Toprak, “İmam Birgivi ve Bid'atlere Karşı Tutumu”, *İmam Birgivi Sempozyumu* (haz., Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994 Ankara, s. 68.

⁴⁸ Toprak, s. 69.

⁴⁹ Toprak, s. 71.

⁵⁰ Toprak, s. 71-72.

bir inceleme sonucunda değerlendirme yapmanın daha sağlıklı olacağı anlaşılmaktadır.

Risale ile ilgili bazı değerlendirmeler yapalım: Müellif mezheplerin gerekliliği ve önemine dair bilgiler vermektedir. Burada mezheplerin farklı içtihatlarının sebeplerinden birisi olarak müçtehitlerin fitratlarının farklılığını ifade etmesi dikkatimizi çeken noktadır.⁵¹ Hanefî mezhebi bahsinde Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam-ı Muhammed ve Züfer'in üstadları Ebû Hanife'ye kimi konularda muhalefetlerine rağmen içtihatlarının mezheb içerisinde değerlendirildiğine özellikle işaret eder. Bu şekilde mezhep içerisinde ihtilaf, tercih, çok seslilik ve akademi yapısı diye ifade edebileceğimiz hususlara değinmiş olmaktadır.⁵² Temas ettiği diğer mezhepler Malikî, Şafî, Hanbelî, Süfyan-ı Sevrî, Davud ez-Zahirî'nin mezhepleridir. Müellif burada "gayrileri" kaydıyla başka mezheplerin varlığını ve sahihliğini de kabul eder.⁵³ Müellif Hanefî mezhebine mensup olduğunu özellikle ifade etmektedir.⁵⁴ "Yazdığı eserlerin çok okunmasının ve üzerinde çok çalışmasının onun ilmi durumu için bir ölçü teşkil edeceğini söyleyebiliriz."⁵⁵ Mezhepler "konusunda geniş bilgi sahibi olmadığını söylemek hatalı olmasa gerek"⁵⁶

İtikadi konuların yer aldığı bu metinde müellif Ehl-i sünnet ve'l-cemaat kavramınavurgu yapmaktadır.⁵⁷ Ehl-i Sünnet ve cemaat kavramından kastettiği manayı şöyle izah etmektedir: "Resûlullah'ın ashâbı ve cemaatine itikâd ne üzerine oldular ise ben dahî ol itikâd üzerineyin." diye. ânların itikâdı buraya gelince zikrettiğimizdir ve hüküm eyleye ki ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi hakdır. Gayrî mezhepler bâtıldır."⁵⁸

Müellif ahlak bahislerini işlerken fıkıhın bir konusu olan mürtedle alakalı konuya zira ibadet, muamelat ve ukubat bahsiyle doğrudan alakalıdır, temas

⁵¹ Bkz. Birgivi, s. 31.

⁵² Bkz. Birgivi, s. 31.

⁵³ Bkz. Birgivi, s. 32.

⁵⁴ Birgivi, s. 27, s. 33.

⁵⁵ Ayvalı, s. 26.

⁵⁶ Avni İlhan, "İmam Birgivi ve Tuhfetü'l-Müşterşidin", *İmam Birgivi Sempozyumu* (haz., Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994 Ankara, s. 57.

⁵⁷ Birgivi, 14, 26, 27.

⁵⁸ Birgivi, s. 27.

etmek suretiyle çok yönlü bir âlim olmasının bir örneğini bize göstermiş olmaktadır.⁵⁹

Dikkatimizi çeken bir husus da Tanrı kelimesinin metinde çokça kullanılmasıdır.⁶⁰

Müellif bazı yerlerde kanaatini tevazuda bulunarak belirtmektedir. “Bu fakîrin anladığı oldur ki⁶¹ Bu kavli esahhı anlarız.⁶² Esahh budur ki⁶³ bu fakîrin anladığında⁶⁴ şeklindeki ifadelerden bu yaklaşım anlaşılmalıdır.

Birgivi itikat, ibadet ve muamelat konusunda nakledilen fetvalarda kaynak göstermemiştir.⁶⁵ Konuları izah ederken nadiren ayet veya hadisle istidlal cihtine yönelmektedir. Bunların bir örneği Yahya Aleyhisselam ile alakalıdır.⁶⁶ Müellif bir de Musa kıssasına atıfta bulunmaktadır.⁶⁷ Burada müellifin kıssadan kasd ettiği tam anlaşılammıştır. Eser zaten muhtasar olarak tedvin edildiği için delillere yer vermemesi anlaşılabilir bir durumdur.

Risale’de Ihvan,⁶⁸ şakird,⁶⁹ gardaş⁷⁰ gibi yerine göre birlik, aidiyet ve yakınlık ifade eden kelimelerin kullanılmış olması dikkate değerdir.

Bu vasiyyetname’nin bize gösterdiği ilginç bir durum da şudur: Eserde bazı itikadî hususlar, bid’atler ve hurafeler üzerinde durulmaktadır. Israrla kaçınılması gerektiği bildirilen bu bid’atlar ve hurafeler bu günde bazı çevrelerde yaygın ve makbuldür. Bu haliyle olay trajik bir özellik taşımaktadır.⁷¹

⁵⁹ Bkz. Birgivi, s. 42.

⁶⁰ Risalenin bazı sayfalarında tanrı kelimesi geçmektedir. Bkz. Birgivi, 17, 18, 44,47, 48, 51

⁶¹ Bkz. Birgivi, s. 44, s. 54.

⁶² Birgivi, s. 48.

⁶³ Bkz. Birgivi, s. 48.

⁶⁴ Bkz. Birgivi, s. 48.

⁶⁵ Bkz. Birgivi, s. 50.

⁶⁶ Birgivi, s. 52.

⁶⁷ Bkz. Birgivi, s. 48.

⁶⁸ Risale’de ihvan kelimesi 58, 63, 64, 65 sayfalarda geçmektedir.

⁶⁹ Risale’de şakird kelimesi 31,58 sayfalarda geçmektedir.

⁷⁰ Risale’de gardaş kelimesi 1, 56 sayfalarda geçmektedir.

⁷¹ Bkz. Birgivi, s. 67.

İlk metnin sonunda bir ayet zikredilerek düşünme teklif edilmektedir.⁷²

Risale Matbaa-i Âmire'de h. 1280/1803'de müellif nüshası esas alınarak basılmıştır.⁷³ Vasiyetnameye fıkıh ağırlıklı bir bölüm zeyl başlığı altında ilave edilmiştir. Neden böyle bir ilaveye gerek görüldüğü müellif tarafından izah edilmemiştir. Zira ilk metnin ve ilave metnin yaklaşık olarak aynı cümleyle bitirildiği kayıttan doğrudan anlaşılmaktadır. İlave metinde taharet, abdest, gusül, namaz, hayız, nifas ve diğer özel haller, bazı zikirler namazda yaygın okunan bazı dualar ve sureler yazılmıştır. Vasiyetname "Tasnifi Allah Teâlâ'nın yardımıyla yaklaşık olarak bitmiştir." kaydıyla 68. sayfada bitmektedir. Arkasından "Zeyl-i vesayâ" başlığı ile abdest, gusül, namaz, kadınların özel halleriyle ilgili hükümler yer almaktadır. Bu bölüm de "tasnifi Allah Teâlâ'nın yardımıyla yaklaşık 970 yılında bitmiştir."⁷⁴ şeklinde bitmektedir. Hicri 970 kaydı yer almıştır.⁷⁵

Latinizesini yaptığımız bu nüsha kütüphane kaydında "el-Birgivi, Muhyiddin Muhammed b. Pir Ali, Vasiyetname/İstanbul: (y.y.) 1218. s.86. Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no. 002051." şeklinde geçmektedir. Osmanlıcadır, matbudur. 86 sayfadır. Her sayfa 15 satırdan oluşmaktadır. Bu metnin latinize edilmesinde transkripsiyon kuralları esas alınmamıştır. Müellifin başlıkları genel olarak korumak şartıyla bazı başlıklar istifade kolaylığı sağlaması için tarafımızdan eklenmiştir. Vasiyetnameyi latinize etmemizin en önemli sebebi Türkçe yazılmış olan bu metni aslına yakın bir şekilde okuyucunun ilgisine sunmaktır. Bugün kullanılmayan bazı Arapça, Türkçe, Farsça kelimelerin Türkçe karşılıkları ve metinde geçen duaların tercümeleleri dipnotta verilmiştir. Örnek kabilinden karşılaştırıldığımız Vasiyetname'nin Kadızade şerhi Bedir Yayınevi tarafından okuyucuya sunulmuştur.⁷⁶ Baskıda itina gösterildiği anlaşılan bu çalışmayı Birgivi'nin kullandığı Türkçe'nin fark edilmesi için metnin birebir takip ettik, bazı farklılıkları dipnotta belirttik. Karşılaştırdığımız metinde müter-

⁷² Bkz. Birgivi, s. 68.

⁷³ Risale-i Birgivi, s. 86.

⁷⁴ Tasnifi Allah Teâlâ'nın yardımıyla yaklaşık 970 yılında bitmiştir.

⁷⁵ Birgivi, s. 86.

⁷⁶ Eserin tercüme edilen bir başka şerhi şudur: *Vasiyetname-i İmamı Birgivi, Şerhi Niyazi ala Şerhü'l-Birgivi li'l-Kunevi*, haz. El-Hac Muzaffer Ozak, Engin Kitabevi, İstanbul ts.

cimin izahları metni daha anlaşılır hale getirmiştir. Asıl metnin parantez içinde verildiği bu çalışmada metin, şerh ve müretcimnin iktibasları bir birine karıştığı olmuştur. Maalesef izahlara özel bir kayıt konulmadığı için bunlar müellifin vasiyetine rağmen birer açıklama olarak okuyucunun karşısına çıkmaktadır.⁷⁷ Risale'nin ifade ve üslup özelliklerini korumaya ve yansıtmaya çalıştık. Noktalama işaretleri tarafımızdan ilave edilmiştir.⁷⁸

Risâle-i Birgivi⁷⁹

الحمد لله الذي هدىنا للإسلام وجعلنا من أمة محمد عليه الصلاة والسلام. و الصلاة والسلام على جميع الأنبياء والمرسلين. خصوصا منهم على أفضل المخلوقين محمد آله وصحبه أجمعين. أما بعد فهذه الفقير الحكير المعترف بالعجز والتقصير محمد ابن بير علي عفى عنهما العفو العلي لنفسه و لجميع المكلفين كتبها بالتركية ليأتم نفعها.⁷⁹

1. İman Esasları

1.1. Beyânü's-Sıfâtı's-Selbiyye

Evvel vasiyetim oldur ki îdeler; şehâdet îderim, ibâdete layık ve müstahıkk yokdur, illallâhü teâlâ vardır. Şerîkî ve nazîrî yokdur. Giymeden ve kuşanmadan ve yimeden ve içmeden veuyumaktan ve doğmadan ve doğurmadan ve avratdan⁸⁰ ve oğlandan ve kızdan münezzehdir. Bû nesneler ândâ olmaz ve olmak mümkün dahî değildir. Gökde ve yerde değildir. Mekândan münezzehdir. Sağda ve solda önde ve artıda üstte ve altta değildir. Cihetten münezzehdir. Sûretten ve şekilden ve renkden ve azâdan, baş ve kulak ve göz ve dil ve ağız ve el ve ayak⁸¹ gibi münezzehdir. Varlığının evvelî ve âhirî yokdur. Varlığı ken-

⁷⁷ Mesela şu ifade bunun bir örneğidir: “Bu mektup, Seyyid Abdülhakim Arvasi (r.a.) tarafından yazılmış olup, evliya ruhlarının, her yerde yardıma geldiklerini bildirmektedir.” İlgili yerde mektubun metni verilmektedir. Bkz. *Kadıẓâde Şerhi*, 244 vd.

⁷⁸ Birgivi, s. 45.

⁷⁹ Anlamı şöyledir: “Bizi İslam’a hidayet eden ve Muhammed aleyhisselam’ın ümmeti kılan Allah’a hamd olsun. Bütün nebi ve rasullere salat ve selam olsun. Özellikle yaratılmışların en üstünü olan Muhammed’e, aline ve ashabına selam olsun. Bundan sonra bu fakir, hakir, aczini ve kusurlarının farkında olan Muhammed b. Pir Ali, Allah kendisinin ve bütün mükellefleri afv etsin. Bu eseri faydası genel olsun diye Türkçe yazdı.”

⁸⁰ “avretten”. *Kadıẓâde Şerhi*, s. 27.

⁸¹ “baş ve kulak ve göz ve dil ve ağız ve el ve ayak” şerhte yer almış. *Kadıẓâde Şerhi*, 29.

düdüdür,⁸² gayrîden değildir. Zât-ı şerîfesi bir hâl üzere sâbittir. Hasta olmadan ve gussalanmadan⁸³ ve korkmadan ve tegayyürâtdan cümle berîdir. Eksiklik sıfatlarından cümle berîdir. Bû cümle âlem yoğiken ol vâridi hiç kimseye muhtaç değildir. Aczden berîdir. Dilese bû cümle âlemi bir anda yok eder ve dilese gîru bir ânâ vârider ve ânâ hiçbir nesne⁸⁴ güç gelmez. Bir sinekcik⁸⁵ yaratmakla yedi gökleri ve yedi yerleri yaratmak beraberdir. Kimse ânâ hükmetmez ol cümleye hükmedirler. Hiç nesne⁸⁶ ânâ vâcib değildir. Bir kimseden nef' veya zarar görmeden berîdir.⁸⁷ Cümle⁸⁸ kâfirler mü'min olsa ve cümle fâsıklar⁸⁹ mutî' olsalar ibâdete duruşalar, ânâ bir fâide hâsıl olmaz.⁹⁰ Ve eğer cümle halk kâfir olsalar ânâ hiç zarar gelmez.

1.2. Beyânü's-Sıfâtı's-Subûtiyye

Hayat ve ilim: Haydır, alîmdir, her nesneyi bilir, göklerde olanları ve yerlerde olanları, gizlûleri ve âşikâreleri bilir. Ağaçların yaprakları salgısını⁹¹ ve cemî buğday ve arpa ve sâir dânelere⁹² ve kumların sayısını bilir. Asla bilmediği nesne yoktur, cüz'iyâtı ve külliyyâtı⁹³ bilir. Geçmişleri ve gelecekleri bilir. Âdemin⁹⁴ gönlüne geleni ve dili ile söylediğini ve içini ve taâşını⁹⁵ cümle bilir. Hâzırları ve gâibleri⁹⁶ bilir. Gâibleri ancak ol⁹⁷ bilir, hiç bir kimse gaybı bilmez, meğer Allâhu Teâlâ bildire. Unutmaktan ve gafletten ve sehivden berîdir. Ve bilmesi ezeldir, kadîmdir, sonradan olma değildir.

⁸² "kendindedir". *Kadıẓâde Şerhi*, s. 30.

⁸³ Gussalanmak: Muradına kavuşamayıp gam çekmek.

⁸⁴ "şey", *Kadıẓâde Şerhi*, s. 33.

⁸⁵ "sinek", *Kadıẓâde Şerhi*, s. 32.

⁸⁶ "Şey", *Kadıẓâde Şerhi*, s. 33.

⁸⁷ "Hiç kimse ina fayda ve zarar edemez". *Kadıẓâde Şerhi*, s. 35.

⁸⁸ "bütün", *Kadıẓâde Şerhi*, s. 35.

⁸⁹ Cümle fâsıklar "bütün fâsıklar" şeklinde şerh olarak verilmiştir. *Kadıẓâde Şerhi*, s. 35.

⁹⁰ "ibâdete dursalar, ona bir fâide hâsıl olmaz" ifadesi şerh olarak verilmiştir. *Kadıẓâde Şerhi*, s. 35.

⁹¹ Salgı: Salınış.

⁹² "tanelerin", *Kadıẓâde Şerhi*, s. 38.

⁹³ "cüz'ileri ve küllileri", *Kadıẓâde Şerhi*, s. 38.

⁹⁴ "insanın", *Kadıẓâde Şerhi*, s. 38.

⁹⁵ "dışını", *Kadıẓâde Şerhi*, s. 38.

⁹⁶ "bulunanları ve bulunmayanları", *Kadıẓâde Şerhi*, s. 38.

⁹⁷ "O", *Kadıẓâde Şerhi*, s. 38.

Sem’: Semî’dir, her âvâzı işidir. Gizlû âvâz olsun, kâtî âvâz olsun, bir kişinin kulağına fısıldasan, ol işitmese Allâhu Teâlâ işitir.

Basar: Basîrdır, her şeyi görür. Karakugicelerde kara karıncanın kara taş üzerinde yürüdüğünü görür ve ayağı tavşını⁹⁸ işidir. Lâkin işitdiği bizcileyin kulak ile değil ve gördüğü gözle değil, gözden ve kulaktan berîdir.

İrâdet: Müriddir, dilediğin işler. Dilemediği vücûda gelmez. Hiç nesne Ânâ lâzım ve vâcib değildir. Bir kimse Ânâ bir güç ile bir nesne ittirmeye kâdir değildir. Her nesne kim âlemde vardır, Ânun dilemesi ile olmuştur. Eğer hayr ve eğer şer⁹⁹ mü’minlerin imânın ve mutî’lerin tâatin dilemiştir, dilememişse mü’min ve mutî’ olmazdı. Kâfırın küfrünü ve fâsıkın fıskını dilemiştir, eğer dilemese hiçbir kimse fâsık ve kâfir olmazdı. Bir sinekcik kanadın kımıldatamaz Allâhu Teâlâ dilemeyince. Her nesne kim işleriz Ânın irâdetiyle işleriz. Dilemediği nesne vücûda gelmez, zîrâ olmasılâmet-i aczdır. Dilese cümleyi mü’min ve mutî’ ederdi. Ve eğer dilese cümleyi kâfir iderdi. Eğer suâl ederse ya niçün cümlelerin mü’min olmasın dilemedi, bazın kâfir olmasın diledi? Cevâb oldur ki Ânâ dilediği ve işlediği nesneden suâl olmaz. Ol cümleye suâl ider fâil-i muhtârdır. Her dilediği ve işlediği nesnelere fâideler ve hikmetler vardır. Âdem oğlanının aklı ânâ erişemez. Kâfırları yarattığında ve küfürlerin dilediğinde ve yılanları ve akrabaları ve hınzırları ve gayrî şerleri yarattığında nice hikmetler ve fâideler vardır. Bize onları bilmek lâzım değildir. Heman bize lâzım olan böylece i’tikâd îtmektir, irâdeti kadîmdir, ezeldir, sonradan olma değildir.

Kudret: Kâdirdir, her mümkün olanı yaratır, diler ise ölüyü diriltmeye ve taşı ve ağacı söyletmeğe ve yürütmeğe kâdirdir. Gökleri ve yerleri yok itmeye ve gîru vâr itmeye kâdirdir. Nice bin bu gökler gibi gökler ve yerler gibi yerler yaratmaya kâdirdir. Bû cümle yeri altın veya gümüş itmeye kâdirdir. Suyu yukarı akıtmağa ve akarken gümüş itmeye kâdirdir. Bir kulunu bir saatte maşrıktan mağrıbe ve mağrıbden maşrıka iletmeye kâdirdir. Ve bir kuluni bir saatte yeryüzünden yedinci göğe iletübgîrugetirmeye kâdirdir. Kudreti kadîmdir,¹⁰⁰ ezeldir, ebedîdir, sonradan olma değildir ve şimdengerü dükenür dahî değildir.

⁹⁸ Tavşını: işitir.

⁹⁹ “Eğer hayr ve eğer şer”, iyilik ve kötülük şeklinde karşılık verilmiştir. *Kadıẓâde Şerbi*, s.40.

¹⁰⁰ “kadimdir” ifade şerh olarak verilmiştir. *Kadıẓâde Şerbi*, s. 46.

Kelâm: Mütakellimdir, söyler iken bizcileyin dille değil bazı kullarına vasıtasız söyler; Musa aleyhisselâm gibi. Ve bizüm peygamberimiz Muhammed aleyhisselâtu ve'sselâm'a leyle-i mî'râcda ve gayrîde söylediği gibi ve bazıda¹⁰¹ Cibrîl vasıtasıla söyler. Enbiyaya ekseri zamanda böyle olmuştur. Kur'an Allah'ın kelâmıdır, kadîmdir, hâdis ve mahlûk değildir. Pes Hak Teâlâ'nun bû yedi sıfatı; hayat, ilim semî' basar, irâdet, kudret, kelâm kadîmlerdir. Zât-ı şerifi ile kâimlerdir. Zevâlden ve tegayyürden berîlerdir.

Tekvîn: Ve dahî Allâhü Teâlâ hâlıkdır, her şeyi yaradan Oldur.¹⁰² O'ndan gayrî yaratıcı yokdur. Hayvanların ve âdemlerin işlerini ve hareketlerini ve muhti ve işlediği nesneden sumediği nesne vücûn kımıldatamese idi hiç bir ret sükûnetlerini ve ibâdetlerini ve günahlarını ve hayırlarını ve şerlerini ve îmanlarını yaradan oldur. Elin kımıldadığını¹⁰³ ve dilin söylediğini ve gözün açtığını ve yumduğunu yaradan oldur. Ve sineklerin uçtuğunu ve ayağın kımıldadığını ve âvâzın yaradan oldur. Bizi ve bizim amellerimizi ve cümle hayvânâtı ve amellerini ve gökleri ve içinde olanları ve yerleri ve üstünde olanları yaradan oldur. Cümlemin rızkın viren, öldüren ve dirgüren,¹⁰⁴ hasta eden ve sağ eden oldur. Od değdiği vaktin elin ıssı¹⁰⁵ olmasını ve yanmasını yaradan oldur. Ve üşümelerini yaradan oldur. Kar değdiği vaktin soğuk olmasını Kâdirdir ki bir kimseyi oda koysalar, onu oda yakdırmaya. Nitekim İbrâhim peygamber Aleyhisselâm Nemrûd'un odunda oturdu, hiç yakmadı. Ve kâdirdir kar içinde oturanı üşütmeye, belki derleye veyâhud yana. Lâkin âdetullâh böyle cârî olmuş ki oda değdikde yanmak yaradır. Ve kara değdikde üşüme yaradır. Yakmayı yaratan od değildir ve üşümeyi yaradan kar değildir, belki Allâhü Teâlâ'dır. Karın doymağı yaradan Allâhü Teâlâ'dır. Eğer doymak yaratmasa, ev dolusu taamı yesek doymazdık. Acıkmakta böyledir ve gayrîsin dahî buna kıyâs eyle. Ve bi'l-cümle ândângayrî müessir yokdur. Cümle eşya bi'z-zât onun mahlûkudur.

¹⁰¹ "bazısına", *Kadıẓâde Şerhi*, s.50.

¹⁰² "Odur", *Kadıẓâde Şerhi*, s.51.

¹⁰³ "kımıldamasını", *Kadıẓâde Şerhi*, s.51.

¹⁰⁴ Dirgüren: dirilten. Cem Dilçin, *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2009; s. 81.

¹⁰⁵ Issı: ısınmasını.

1.3. Meleklerle İman

Melâike: Ve dahî şehâdet îderim; Allâhü Teâlâ'nın melekleri vardır. Emrîle âmillerdir ki insan gibi onlar Allâhü Teâlâ'ya âsî olmazlar. Yımezler, içmezler, erkeklik-dişilik ânîlarda olmaz. Onların içinde mukarrebler ve peygamberler vardır. Her birini bir hizmete komuştur. Kimi yerde ve kimi gökte, kimi dâim kıyamda kimi rükû'da, kimi sücûdda kimi dâim tesbîheder ve kimi âdem oğlanlarına müekkeldir. Amellerini yazarlar; kirâmen- kâtibine ve hafaza dîrler.

Cibrîl: Ve bazı meleklerine azîm cüsse ve kuvvet virmişdir. Cibrîl aleyhis-selâm gibi bir saatte gökten yere iner ve bir dağı kanadınınun bir tüyülekaldırır ve dağtır.

Azrâil: Ve Azrâil aleyhisselâm'ı can almağa müekkel kılmışdır.¹⁰⁶ Cümle canları alan olur.

İsrâfil: Ve İsrâfil aleyhisselâm'ı sur urmaya müekkel kılmışdır. Sur bir büyük boynuz gibi nesnedir, İsrâfil aleyhis-selâm'ın şimdi elindedir, ağzın deliğine vermişdir. Hak Teâlâ'dan izne güyer.¹⁰⁷ İzin verdiği vakitte üfürse gerekir. Ândân bir berk âvâz çıksa gerekir. İşidenler cümle ölse gerekir. İki kerre sûr ursa gerekdir evvelinde cümle canlular ölse gerekir. Kıyâmet kopup kırk yıl bu âlem ıssız yatsa gerekir. Ândânsıra Hak Teâlâ İsrâfil'i dirildüb bir dahî sur ursa gerekdir. Cümle ölümler dirilse gerekdir.

1.4. Kitaplara İman

Kütübüllâhi Teâlâ: Ve dahî şehâdet îderim, Allâhü Teâlâ'nın kitabları vardır, Cibrîl'le gökten indirmişdir¹⁰⁸ yeryüzündeki peygamberlerine. Peygamberlerden gayrîye kitab inmez¹⁰⁹ ve Cibrîl gelmez. Hazret-i Muhammed aleyhis-selâm'a Kur'ân inmişdir. Az az yirmi üç yılda tamam olmuşdur. Ve Hazret-i Musa'ya aleyhiselam Tevrat¹¹⁰ ve Hazret-i İsa'ya aleyhiselam incil ve Davûd'a

¹⁰⁶ “Ve Azrâil aleyhisselâm'ı can almaya müekkel kılmışdır.” cümlesi şerh olarak çıkmış. *Kadıızâde Şerhi*, s.60.

¹⁰⁷ Güyer: Bekler.

¹⁰⁸ “gökten indirmişdir.” ifadesi şerhte yer almıştır. *Kadıızâde Şerhi*, s.62.

¹⁰⁹ “Peygamberlerden gayrîye kitab inmez” ifadesi şerhte yer almıştır. *Kadıızâde Şerhi*, s.62.

¹¹⁰ “Ve Hazret-i Musa'ya (a.s.) Tevrat” şerh olarak yer almıştır. *Kadıızâde Şerhi*, s.62-63.

(a.s.) Zebûr ve gayrîsin dahî, gayrî peygamberlerine indirmiştir. Cümle kitabı yüzdördür. Cümlesi hakdır.¹¹¹ Lâkin Kur'ân-ı Azîmü's-şân cümleden muahhar inmiştir. Hükmü kıyâmete değin bâkîdir. Nesihden ve tebdîlden berîdir. Evvel inen kitapların bazı hükmün nesh etmiştir. Onlarla şimdi amel câiz değildir.

1.5. Peygamberlere İman

Rusulu'llâhi Teâlâ: Ve dahî şehâdet îderim; Allahü Teâlâ'nın yeryüzünde peygamberleri vardır. Evveli Âdem aleyhiselam; onu Allahü Teâlâ kuru balçıkdan yaratmıştır. Cümlelerin aslı oldur. Meleklerle “Secde edin Âdem'e” dîmiştir. Cümle Ânâ secde îtmıştır, illâ İblîs değil. Ol secde îtmediği için Hak Teâlâ lanet îdüb kovmuştur. Ve kıyâmete değin mühlet vermiştir. Ve çok evlat vermiştir. Cümle evlat ile âdem oğlanlarını iğvâ ederler, nereden gerekse¹¹² âdem¹¹³ içine girerler lâkin kimseyi güç ile kâfir ve âsî îtmeye kâdir değillerdir.¹¹⁴ Gâyeti vesvese ederler, her mü'mine¹¹⁵ lâzımdır. Onu düşman tutuna, vesvesesine uymaya.

Muhammed Aleyhisselâm: Ve cümle peygamberlerin âhiri Muhammed aleyhiselamdır ve bu ikisinin arasında çok peygamberler gelmiştir. Sayısını Allâhü Teâlâ bilir ve Hazret-i Muhammed aleyhiselam cümleden efdaldır. Ve ümmeti cümle ümmetlerden hayırlıdır. Bizim peygamberimiz oldur. Bundan evvel gelen peygamberler her biri bir tâifeye gönderilmiştir. Kimi kitâb ile ve kimi kitapsız.¹¹⁶ Lâkin Muhammed aleyhiselam cümle inse ve cinne gönderilmiştir. Şer'i kıyâmete değin bâkîdir. Mu'cizâtı çoktur. Mübârek parmağından sular akıtmıştır. Ve ayı parmağıyla iki pâre îtmıştır. Ve hayvancıklar ve ağaçlar ve taşlar¹¹⁷ Ânâ söylemiştir, Hak Resûlsin dîmiştir.

Mi'râc: Ve bir gecede Mekke'den Kuds-i Mübârek'e varup ve Ândân göklere çıkıp, cenneti ve cehennemi görüp Hak Teâlâ ile söyleşüb ve görmüştür. Lâkin

¹¹¹ Bu ifade metinde yer almamıştır. *Kadıızâde Şerhi*, s.63.

¹¹² “nereden gerekse her taraftan”, *Kadıızâde Şerhi*, s.71.

¹¹³ “insanın”, *Kadıızâde Şerhi*, s.71.

¹¹⁴ “Lakin bir mü'mini zorla kâfir etmeye gücü yetmez.” *Kadıızâde Şerhi*, s. 71.

¹¹⁵ “farz ve” ilavesi şerhte yer almıştır. *Kadıızâde Şerhi*, s.71.

¹¹⁶ Bu cümle Şerhte yer almıştır. *Kadıızâde Şerhi*, s.72.

¹¹⁷ “ağaçlar ve taşlar” Şerhte yer almıştır. *Kadıızâde Şerhi*, s.72.

O'ndan gayrî hiçbir kimse dünyâda Allâhü Teâlâ'yı görmemiştir ve şimden girü dahî görmez. Lâkin âhirette cennette mü'minler görse gerekdir. Lâkin önlerinde veya üstünde olmak ile değil, niteliksiz görürler. Ve Ândân sonragîru Mekke'ye inmişdirdahî sabah olmadan. Ve dahî mu'cizeleri çoktur. Cümlesinin a'zamı Kur'an'dır. Kâtî kısa suresin nazîrin getirmeden cümle âlem halkı âciz olmuştur. Zîrâ Allâhü Teâlâ kelâmıdır. Mahlûk ânâ nazîr getirmeye kâdir değildir.

118: أزواج محمد وأولاده عليه السلام Ve dahî avratlar nikâh îtmıştır. Hadice ve Âişe ve gayrı radyallâhü anhünne. Ve oğlanları olmuştur. Kâsım ve Abdullah ve İbrahim (radyallahu anh) ve kızları olmuştur. Fâtıma ve Rukiyye ve Zeyneb ve Ümmü gülsüm (radyallahu anh)¹¹⁹ cümle Hatice'den olmuştur İbrahim'den gayrî. Ol Mâriye adlı bir câriyeden olmuştur. Ve cümle evlâd önünce vefât itmiştir Fâtıma radyallahu anh'dan gayrî. Onu Hazreti Ali'ye tezvîc îtmıştır. Hasan ve Hüseyin radyallahu anh Ândân olmuştur.¹²⁰ Cümle kızlarınun efdalidir ve Resûlullâh'ın sevgilisidir.

121: وقت مجيئ الوحي و سنه و مولده و هجرته عليه السلام Ve peygamberimize kırk yaşında vahiy gelmiştir. Altmış üç yaşında vefat itmiştir. Mekke'de doğmuştur. Sonra Medîne'ye hicret itmiştir. Ânâ¹²² vefât itmiştir. Ve ândân sonra asla peygamber gelmek yokdur. Hâtemü'l-enbiyâ'dır.

Kerâmet-i evliyâ: Ve dahi şehâdet îderim kerâmet-i evliyâ hakdır. Ve velîlerün derecesi nebîlerin derecesine yetişmez.

Ebû Bekr radyallahu anh: Ve cümle velîlerün efdali Ebû Bekr'dir. Rasûlullâh'ın kayın atasıdır. Kızı Âişe'yi radyallahu anh virmiştir. Ve Resûlullâh vefât ittikte yerine halîfe olmuştur. Ve hilâfeti hakdır.

Ömer radyallahu anh: Ândân sonra efdali Hazreti Ömer'dir radyallâhu anh. Ebû Bekr ardınca halîfe olmuştur. Hilâfeti hakdır. Kızı Hafsa'yı Resûlullâh tezvîc îtmıştır.

¹¹⁸ “Muhammed aleyhisselamın hanımları ve çocukları”

¹¹⁹ “Fâtıma ve Rukiyye ve Zeyneb ve Ümmü gülsüm (r.a.)” isimleri Şerhte yer almıştır. *Kadıẓâde Şerhi*, s. 96.

¹²⁰ “Hasan ve Hüseyin (r.a.) ondan olmuştur.” ifadesi Şerhte yer almıştır. *Kadıẓâde Şerhi*, s. 96.

¹²¹ Vahyin geliş vakti, yaşı, doğumu, hicreti ve vefatı aleyhisselam.

¹²² “orada”, *Kadıẓâde Şerhi*, s.96.

Osman radyallahu anh: Ve Ândân sonra efdali Hazreti osman radyallâhu anh.¹²³ Ömer ardınca halîfe olmuştur. Resûlullâh Ana iki kızın tezvîc îtmîşdir. Biri vefât ettikten sonra birisini dahî tezvîc itmişdir. Hilâfeti hakdır.

Ali radyallahu anh: Ve Ândân sonra efdali Hazreti Ali'dir radyallâhu anh. Osman ardınca halîfe olmuştur. Hilâfeti hakdır ve cümle Ashâbı Resûlullâh âdillerdir, hak üzredir. Anları sevmeyen mebtedi¹²⁴¹²⁵ ve fâsıkdır. Cümlesin se-veriz ve şefâatlerin umarız.

1.6. Ahirete İman

Azâb-ı kabr: Vedahî şehâdet îderim azâb-ı kabr hakdır. Âdem oğlanı olup kabre vardıkda Münker ve Nekir adlu iki melek gelüp suâl etseler gerekdir, Tan-rı'dan¹²⁶ ve peygamberden ve dinden ve kibleden. Mü'minler ve mutî'ler cevap vireler. Tanrımız¹²⁷ Allah'dır ve peygamberümüz Muhammed aleyhiselâm'dır, dinimiz İslâm'dır, kiblemiz Ka'bedir, diyeler.¹²⁸ Kabirde türlü tene'umlar îdeler. Kâfırlar ve fâsıklar cevaba kâdir olmayüp onlara türlü azaplar îdeler.

Alâmet-i kıyâmet: Vedahî şehâdet îderim Hazreti Muhammed (aleyhis-selâm) her ne kim haber virmişdir kıyâmet alâmetlerinden, hakdır olsa gerek-dir. Deccâl'in hurucu gibi ve Hazreti İsâ'nın aleyhisselâm gökten inüb Deccâl'i öldürüb Muhammed aleyhiselâm'ın şeriatıla amel îtmesi gibi. Ve Mehdî Âl-i Resûl'den hurûc îdüb Hazreti İsâ ile cem' olması gibi. Ve Ye'cûc ve Me'cûc ve Dâbbetü'l-arz çıkması gibi. Ve günün mağribden doğması gibi ve gayrîsi gibi.

Kıyâmet: Ve dahî şehâdet îderim cümle hayvanlar ölüb asla canlı kimse kal-masa gerekdir. Dağlar havada kuş gibi uça gerekdir. Ve gökler eriyüb dökülse gerekdir. Bunun üzerine bir nice zaman geçtikden sonra gîru Hak Teâlâ yeri düzeldüb olanları dirgürse¹²⁹ gerekdir. Cümle çıplak ve yalınayak ve başıkabak

¹²³ "Ve ândân sonra efdali Hazreti osman (radyallâhu anh)." ifadesi Şerhte yer almıştır. *Kadıẓâde Şerhi*, s. 103.

¹²⁴ Mebtedi: Başlangıç.

¹²⁵ Bu cümle şerhte yer almıştır. *Kadıẓâde Şerhi*, s.103.

¹²⁶ "Rabbinden", *Kadıẓâde Şerhi*, s.110.

¹²⁷ "Rabbinden" *Kadıẓâde Şerhi*, s.110.

¹²⁸ "Dinimiz İslâm'dır, kiblemiz Ka'bedir" ifadesi şerhte yer almıştır. *Kadıẓâde Şerhi*, s.110.

¹²⁹ Dirgürse: Diriltse.

kopsa gerektir. Peygamberlere ve evliyaya ve ulemâya ve sulehâya cennetten hulleler ve buraklar gelüb giyüb ve binüb Arş gölgesinde otursalar gerektir. Gîru kalan halayık aç ve susuz ve üryân, ayak üzre sıkışüb derilseler¹³⁰ gerektir. Güneş başlarına bir mil kadar yakın gelip terleseler gerektir. Kimi topuğuna değin, kimi dizine değin, kimi boğazına değin, kimi tepesine değden ter içinde yansa gerektir. Ellibin yıl bû hal üzre olsa gerektir. Dünyâda meleklerin yazdüği kitabları ânâ virseler gerektir. Mutî'lere sağından ve kâfirler solundan veya arkası ardından ve cümle halka Hak Teâlâ vasıtasız suâl etse gerektir. Ve mazlumun hakkını zalimden alıverse gerektir. Hayırameli varsa alub mazluma virse gerektir. Yoğise günahını zâlime yüklense gerektir.

Mîzân: Vedahî terazi kurulup hayırlar ve şerler¹³¹ çekilse gerektir. Hayırları ağır olanlar cennete ve şerleri ağır olanlar cehenneme girse gerektir. İllâ meğer kimü Allâhü Teâlâ mağfîret ide veya şefâat erişe, peygamberlerden ya evliyâdan ve ulemâdan eğer îmânla gittiyse. Ânâ şefâat olmaz ve hiç cehennemden çıkmaz ve eğer îmânla gidip günahı ağır gelüb mağfîret ve şefâat erişmediyse. Cehennemde günahı miktarı yanıp sonra çıkub, cennete girse gerektir. Zerre kadar îmân ile giden elbette cehennemden çıkırsa gerektir.

Sırat: Ve dahî sırat köprüsi kıldan ince ve kılıçdan keskindir. Cehennemin üzerine kurulsa gerektir. Cümle halk ânun üzerinden geçseler gerektir. Kimi yıldırım gibi ve kimi seğirdir at gibi ve kimi yürür at gibi ve kimi meğleyü meğleyü¹³² arkasında günahı yüklenmiş ve kimi düşüp cehenneme girse gerektir.

Havz: Ve dahî her peygamberin bir havzı vardır. Cennete girmeden evvel ümmetiyle Ândân içseler gerektir. Bizim peygamberimizin havzı cem'isinden büyüktür. Bir cânibinden¹³³ bir cânibine bir aylık yoldur. Kenarında bardakları yıldızlardan çokdur. Ândân bir kerre içen artık susamaz. Suyu baldan tatludur ve süttten akdır.

¹³⁰ Derilmek: Diriltmek, Dilçin, s. 77.

¹³¹ "hayırlar ve şerler" iyilikler ve kötülükler şeklinde karşılık verilmiştir. *Kadıızâde Şerhi*, s.128.

¹³² meğleyü meğleyü: emekleye emekleye. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lüğat*, 14. baskı, hazırlayan: Aydın Sami Güneçal, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1997; 638.

¹³³ Canibinden: taraf (arapça isim), Devellioğlu, s. 125.

Cennet ve cehennem: Ve dahî cennet ve cehennem hakdır. Şimdiki halde mevcuttur. Cennet ehli cennete girdikten sonra ebeden ânâ kalurlar. Hiç çıkmazlar. Ânâ ölmek ve kocamak ve karımak olmaz. Kaftanları eskimez. Ayak-yoluna varmak ve uyumak yokdur. Ve ânâ olan hûrîler ve avratlar hayızdan ve nifâsdan ve yaramaz hulkdan berîdirler. Her ne taam ve şarab isterler ise önlerine gelür. Ve pişirmek kotarmak¹³⁴ olmaz. Toprağı misktendir ve binasının bir kerpici altın ve bir kerpici¹³⁵ gümüştür. Cehenneme giren kâfirler ve şeytanlar ândâkalır. Biserek¹³⁶ deve boynu gibi yılanlar ve semerlü katırlar gibi akrepler ile azâb olurlar. Od ve issi su ile azâb iderler. Gövdeleri yanıp kömür oldukta Hak Teâlâ gîru taze deriler bitirub azâb etse gerekdir. Hiç azabları tükenmez ve onlara dahî ölüm yokdur. العیاذ بالله تعالی¹³⁷

1.7. Kaza ve Kadere İman

Kazâ ve kader: Ve dahî şehâdet iderim hayr-ü şer her nesne Allâhu Teâlâ'nın kazâsıla ve kaderiyledir. Her olup ve her olacağı ezelde takdir îtmışdir ve levh-i mahfuza yazmıştır. Hiç Ânâ muhâlif nesne olmaz. Mü'minin îmanı ve mutî'in taati ve hayırlar Hak Teâlâ'nun bilmesiyle ve dilemesiyle ve takdiriyle ve levh-i mahfûza yazmasıyla ve yaratmasıyla ve rızasıyla ve sevmesiyledir.

Kâfirlerin küfrü ve fâsıklarun fıskı ve şerler Allâhü Teâlâ'nın bilmesiyle ve dilemesiyle ve takdiriyle ve levh-i mahfûza yazmasıyla ve yaratmasıladır. Lâkin rızasıyla ve sevmesiyle değildir. İmânî ve tâati ve cemî' hayırları bilir vediler ve yaradır ve severve râzı olur. Küfrü ve fıskı ve şerleri sevmez ve râzı olmaz. Velâkin ânları dahî bilir ve diler ve yaradır. Ve eğer dersin ki niçin yaratır ve niçin diler? Cevap oldur ki Hak Teâlâ'nın şerleri yaratub ve dilemesinde şeytânı yaratub, kıyâmete değin ömür verub halka vesvese îtmeye kudret vermede ve kâfirleri yaratub, fâsıkları yaratmada ve küfürlerini yaratub ve cümleyi murâd îtmekde nicehikmetleri var. Bize anları bilmek lâzım değildir. Ol dilediğin işler, Ânâ kimse suâl itmez. Ol cümleye suâl eder.

¹³⁴ Kotarmak: Dağıtmak, boşaltmak, Cem Dilçin, 157.

¹³⁵ "tuğla", *Kadırgâde Şerhi*, s. 141.

¹³⁶ Biserek: Büyük (farsça, biserâk), Cem Dilçin, 43.

¹³⁷ Anlamı: "Allahu Teâla korusun."

Ve bi'l-cümle inandım Allâhü Teâlâ'ya ve meleklerine ve kitablarına ve peygamberlerine ve hayr-ü şer Allâhü Teâlâ'nun takdiriyle ve dilemesiyle ve yaratmasıla olduğuna.

1.8. İmân ve İslâm

Ve dahîmân ve İslâm birdir. İkişi dahî kalb ile inanmaktır ve dil ile ikrâr itmekdir. Hazret-i Muhammed aleyhiselam Hak Teâlâ'dan getirdiği cümle hakdır. Getirdiği zikrettiğimiz şeylerdir. Din-ü ve millet birdir. Hazreti Muhammed aleyhisselam hak tealadan getirdiği şeylerdir. İtikâda müteallık şeriat amâle müteallık getirdüğüdür, İmân-ı icmâlî kâfidir, tafsîl lâzım değildir. Mukallidin imânı sahihtir. Bir kimse imân vâcib olacak nesnelere bilse ve itikâd etse lâkin kendiden tafsîlen tabîr edemese İslâm'ına hükmolunur.

Büyük günâh itmekle âdem öldürmek ve zinâîtmek gibi mü'min imândan çıkmaz. Eğer helaldir dimezse, büyük günah idüb tevbesiz ölen mü'min Allâhü Teâlâ'nın meşîyyetinde olur. Dilerse yarlıgar ve dilerse günâhı miktâr azâb ider, sonra cennete koyar. Allâhü Teâlâ kullarına tâkat getirmediğini teklif eylemez.

“Mü'min misin?” dâdikleri vakitte “Mü'minin hakkâ” demek gerek. “İnşâallah” dimeye. “İmanla ölmüsün?” dâseler, “Bilmezim¹³⁸ Allâhu Teâlâ bilir” diye zîrâ gaybdır. Allâhü Teâlâ şirki ve küfrü yarlıgamaz. Gîru kalan günâhları dilediğini yarlıgar.

Kimseye “imânla gitmiş veya gider veya cennetlikdir” demek câiz değildir. Zîrâ gayba hükümdür. Peygamberlerden gayrî ve peygamberlerin haber virdiğinden gayrî; Ebû Bekr ve Ömer ve Osman ve Ali¹³⁹ radyallahu anh gibi bunlara cennetlikdir diyu hüküm câizdir.

Ve hiçbir kimseye “Küfürle¹⁴⁰ gitmişdir veya küfürle gider veya cehennemlikdir” demek câiz değildir. Hak Teâlâ ve peygamberlerin haber verdiği kimse-

¹³⁸ Metinde “bilmezim” şeklinde sonunda “n” harfi bulunmaktadır.

¹³⁹ “Talha, Zübeyr, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebi Vakkas, Sa'd b. Zeyd ve Ebu Ubeyde b. Cerrah” metne ilave edilmiştir. *Kadıızâde Şerhi*, s.161.

¹⁴⁰ “kâfir”, *Kadıızâde Şerhi*, s.161

lerden gayrî; Şeytan ve Ebû Leheb ve Ebû Cehil gibi. Bunlara cehennemlikdir diyu hüküm câizdir.¹⁴¹

Ve dahî edik¹⁴² üzere mesh câizdir. Ve her mü'min meyyitin namazın kılmak gerekdir, sâlih olsun fâsık olsun. Lâkin sâlih ardında kılmak sevapludur. Fâsıkın imâmeti mekruhtur.

Pâdişahlara kılıç çekmek câiz değildir, ne kadar zâlimde olursa.

Ve meyyit için dua îtmeye meyyite fâide vardır. Sadaka virib veya Kur'ân okuyub veya gayrî amel edib sevâbını meyyite virseler ol meyyitin ruhuna vâsıl olub fâidelenir.

Evlâdına ve ashâbına ve cemî' mükelleflere vasiyyetim oldur ki bu i'tikâd üzere olalar. Bu i'tikâd üzere olan hakkâ mü'mindir ve ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi üzredir.

2. İbadet Esasları

2.1. بيان المذهب¹⁴³

Her kişiye lâzımdır ki, i'tikâdda ve amelde mezhebin bile. "İ'tikadda mezhebin kimdir?" dîseler "Ehl-i sünnet ve cemaatdır" diye. A'nî "Resûlullâh'ın ashâbı ve cemaatine i'tikâd ne üzerine oldular ise ben dahî ol i'tikâd üzerineyin." diye. ânların i'tikâdı buraya gelince zikrettiğimizdir¹⁴⁴ ve hüküm eyleye ki ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi hakdır. Gayrî mezhepler bâtıldır.

"Amelde mezhebin kimdir?"¹⁴⁵ dîseler, "İmâm Ebû Hanîfe radiyallâhu anh" dir diye. Amma hüküm idüb "Ebû Hanîfe mezhebi hakdır gayrîler bâtıldır" dimiye. Belki eyide; "Ebû Hanîfe mezhebi hakdır, hata ihtimâlide var; gayrî mezhepler hatâdır, hak olmak ihtimâli de var". Bunun tahkîki oldur ki Hak

¹⁴¹ "câiz ve lazımdır", *Kadıza'de Şerhi*, s.162.

¹⁴² Edik: Kısa çizme, mest, Dilçin, s. 91.

¹⁴³ Anlamı: "Mezhebin açıklaması"

¹⁴⁴ "Resûlullâh'ın ashâbı ve cemaatine i'tikâd üzerine oldular ise ben dahî ol i'tikâd üzerineyin." diye. "Onların i'tikâdı buraya gelince zikrettiğimizdir" metne kaydedilmemiş. *Kadıza'de Şerhi*, s. 160.

¹⁴⁵ "kim", *Kadıza'de Şerhi*, s. 166.

Teâlâ Hazreti kullarına emir ve nehy îtmışdir.¹⁴⁶ Ba'zı Kur'ânîle ve ba'zı Resûlî dilinden ba'zı şeyleri farz ve ba'zı vâcib ve ba'zı harâm ve ba'zı mekruh ve ba'zı mübâh îtmışdir. Ve Resûlullâh dahî ba'zı şeyi sünnet ve bazı müstehab dîmişdir.

2.2. Mükellefin Fiilleri

Beyân-ı farz: Farz oldur ki ânı Allâhu Teâlâ buyurmuş ola. Şüphesiz delille bellu olmuş ola, Kur'an gibi. Farzı terk iden cehennem azâbına layık olur. İnanmayan kâfir olur iman gibi ve abdest almak ve cünüblükden guslîtmek ve beş vakit namaz kılmak ve Ramazan orucun dutmak ve ganîlere zekâtvirmek ve haccîtmek gibi.

Beyân-ı vâcib: Vacib oldur ki ânıAllâhu Teâlâ buyurmuş ola şübheli delille belli ola. İşlemeyen azâba lâyük olur. Vâcib idüğünen inanmayan kâfir olmaz, vitr namazı gibi. Ve ganî olanlara hacılar bayramında kurban itmek gibi. Ve oruç¹⁴⁷ bayramında fitra virmek gibi.

Beyân-ı mübâh: Mübah oldur ki işlemede ne sevâb ola ve ne günah ola. Oturmak ve yürümek ve yatmak gibi.

Beyân-ı haram: Haram oldur ki Allâhü Teâlâ ândân¹⁴⁸ nehy îtmış ola. İşleyen cehennem azabına layık ola. Âdem öldürmek ve zinâîtmek ve kelb artığın içmek ve yemek gibi.

Beyân-ı mekruh: Mekruh oldur ki kiânı işleyen azaba layık olmaya lâkin 'itâba¹⁴⁹ve şefâatden mahrum olmaya layık ola. At etin yemek gibi.¹⁵⁰

Beyân-ı sünnet: Sünnet oldur ki Resûlullahânı ekser zamanda işlemiş ola. Terk edene azâb olmaz. Lâkin 'itâb¹⁵¹ ve şefâatden mahrum olmaya müstahakk olur. Misvak ve cemâat ve oğlancıkları sünnet îtmek ve evlendiği vakitte taam îtmek gibi.

¹⁴⁶ Bu cümle şöyle ifade edilmiştir: “Hak Teâla hazretleri bazı şeyleri farz, bazı şeyleri vacib, bazı şeyleri haram, bazı şeyleri de mübah kılmıştır.” *Kadıızâde Şerhi*, s.167.

¹⁴⁷ “Ramazan”, *Kadıızâde Şerhi*, s.168.

¹⁴⁸ “Kat’i” ilave edilmiştir. *Kadıızâde Şerhi*, s.168.

¹⁴⁹ “itâba”, “serzeniş” kelimesiyle karşılanmıştır. *Kadıızâde Şerhi*, s.169.

¹⁵⁰ “At etin yemek gibi” Şerhe kaydedilmiştir. *Kadıızâde Şerhi*, s.168.

¹⁵¹ “itâba”, “serzeniş” kelimesiyle karşılanmıştır. *Kadıızâde Şerhi*, s.169.

Beyân-ı müstehab: Müstehab oldur ki, Resûlullah ân bir kerre ya iki kerre işlemiş ola. Veya işleyene sevâb var dîmiş ola. İşlemeyene azab ve 'itâb¹⁵² ve şefâatten mahrûm olmaz. Lâkin işlemesinde sevâb olur. Nafile namaz kılmak ve nafile sadaka virmek ve nafile oruç dutmak gibi. Allâhü teâlâ kitabında ve Resûlullah hadisinde bu cümle vardır. Lâkin bazı aşikâredir, her kişi anlar ve bazı gizlûdür, âlimler ve âkiller anlar. Hak Teâlâ emrîtmışdirâlimlere ki; çalışalar ve zahmetler çekeler. Kendü kitabından ve Resûlullah'ın sözünden ol gizlû olanları bulalarve anınile amel ideler ve gayrîlere öğrîdeler. Tâ ki bunlara çok sevaplar vire. Eğer ol âlim yanlış anladıysa ma'zûr ola. âna günah olmaya. Bû mertebeye kadir olmayanlara emritti ki bûnlardan birine uya. Ânın sözüyle amel ide. Ol dahî ma'zûr ola. Günah olmaya eğerki ol uyduğıâlim hata da ittise.

Pes Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm dünyâdan gittikten sonra ashâb gazâyı mühim görüb, ânâ çalışdılar. Kitâbullah'dan ve hadisten çokça ahkâm çıkarub yazmağa elleri değmedi. Ve hem ânlarun ihtiyâcı yoğidi. Zîrâekseri müctehid idi. Vakt-i hâcette ictihâd ile amel iderler idi. Halk ortasında havâdis çok değil idi. İstiftâ az vâki' olur idi. ânlar gittikten sonra Ehl-i İslâm çoğaldı ve havâdis ve cehl şâyi' oldu. Pes lâzım oldu ol zamanın âlimleri çalışubgayrî nesneden vazgeçüb ictihâd ideler. Kitabdan ve hadisten ahkâm çıkarub yazalar. Her âlim aklı irdiği kadar çalışdı ve anladığını halka beyân edüb yazdılar. Her birine bir tâife tâbi' oldu. Kimi Ebî Hanîfe'ye, kimi Şâfi'î'ye ve kimi Mâlik'e ve kimi Ahmed'e ve kimi Süfyân-ı Sevrî'ye ve kimi Davûd-i Zâhiri'ye¹⁵³ ve gayrîlere tâbi' oldular ve bunun üzerine amel ettiler. Tâ bû zamana gelince. Ve bû cümle i'tikâdda birdir. Ehl-i sünnet ve cemaatdır.

Gayetî bû ki amelde bazı hususta biribirine muhâlefet ederler. Ve ol muhâlefet Allâhü Teâlâ izniyle olmuştur, zarar vermez her kangisine tâbi' olsa bir kişi câizdir. Kıyâmetde cennete girer. Tâbi' olduğu imam¹⁵⁴ hatâda ettiyse zarar vermez. Ve bû diyarda¹⁵⁵ Ebî Hanîfe (r.a.) mezhebi şâyi' olmuştur. Bû yerin halkı

¹⁵² “‘itâba”, “serzeniş” kelimesiyle karşılanmıştır. *Kadıızâde Şerhi*, s.170.

¹⁵³ Tâi'ye, *Kadıızâde Şerhi*, s.172.

¹⁵⁴ “İctihadında”, *Kadıızâde Şerhi*, s.173.

¹⁵⁵ “Anadolu'da”, *Kadıızâde Şerhi*, s.173.

âni imâm edinmiştir. Zîrâ cümle imâmlardan ol evvel gelmiştir. Resûlullah'ın hicretinden seksen yıl geçtikde doğmuştur. Yüz elli yıl oldukça vefat îtmıştır. Ve Ânın şâkirdleri vardır. Ebû Yusuf ve Muhammed ve Züfer ve gayrârahmetullahi aleyhim. ânlar dahî müctehidlerdir. Bazı hususda üstadlarına muhâlif kavilleri vardır, anladıklarına göre. Lâkin bûnlar başka mezhep sayılmaz. Zîrâ üstadlarına çok yerde tâbi' olurlar. Belki cümle bir mezhep sayılır. Ebû Hanîfe mezhebinde olan bazı hususta bûnların kavli ile amel eylese de olur.

İmam Şâfi'î rahmetullahi aleyh, Ebû Hanîfe (r.a.) vefât itdiği yılda doğmuştur ve gayrî zıkr olunanlar cümle Ândan muahhardır. Zann-ı gâlibimiz oldur ki Ebû Hanîfe rahmetu'llahi aleyhin anlayub çıkardığı mes'elelerin sevâbı çok ola gayrî imâmlardan.¹⁵⁶ “Amelde mezhebim Ebû Hanîfe” demenin manası “Ebû Hanîfeyi ibâdetinde ve muâmelede imâm edindim ve Kitâbu'llâh'dan ve hadisten anlayub çıkardığını kabûl ettim ve Ânın sözüyle ameli ihtiyâr ittim” dimekdir.

3. Ahlak

3.1. الأخلاق الذميمة¹⁵⁷

Ve dahî vasiyyetim oldur ki kalbceğizlerini erideler mü'minlere sû-i zann itmekten. A'ni bir kimseye azıcık alâmet ile ma'siyet üzre ve yaramaz fil üzre anlamayalar, salâhına haml ideler mümkün oldukça.

Ve riyadan ki, ol ibâdetle dünyâ fâidesini dilemektir. Husûsâ ücret ile kelâ-mullâh okumadan ziyâde hazer ideler.

Ve hasedden ki ol gönülmektir¹⁵⁸ bir kimsenin ni'meti zâil olmasını istemekdir. Eğer ol ni'metin kadrini bilübânun ile fâidelenmiş olsa gerekiseol ni'met mal olsun ve gereksemilim olsun ve gereksem riyâset ve mansıb olsun ve gerekse sıhhat-i beden ve kesret-i evlâd olsun. Amma eğer ol ni'metin kadrin bil-mese ânun zevâlin istemek hased değildir, belki gayretidir. Meselâ bir kimsenin

¹⁵⁶ Şu metin yer almıştır: “Zann-ı galibimiz şöyledir ki, Ebû Hanife rahmetullahi aleyh'in edille-i şer'iyeden anlayıp çıkardığı meselelerin diğer imamlarınkilere nisbetle doğrusu, yanlıştan daha çoktur.” Zaten amel için zann-ı galip yeter.” *Kadıızâde Şerhi*, s. 174-175.

¹⁵⁷ “Sakinilmesi gereken bazı ahlaki davranışlar”, Birgivi, s. 67.

¹⁵⁸ Gönülmek: Günülemek, kıskanmak, Dilçin, s. 116.

çok malı olsa, meâsiye harç etse, veya çok ilmi olsa anınla mal ve riyâset tahsîl itse, sen âlarun malının ve ilminin zevâlin istesen, ma'siyete alet ettikleri için bu câizdir ve dahî câizdir ki, bir kimsenün ni'meti gibi bende ni'met olsa dîsen, Ândân zevâlin istemesen, âna gıpta dîrler.

Ve kibirden ki ol kendini gayrîden eyi görmektir. Şeytan sıfatıdır ki “أنا خير” dîmişdir.¹⁵⁹ Kâtî kaçmak gerekdir.

Ve ‘ucbdan ki ol amelîn ve ibâdetin kendîden görüb Allâhü Teâlâ'nün tevfikî-leîle ve ihsanıla olduğundan gaffetdir.

Ve hıkdan¹⁶⁰ ki kin tutmaktır. Dünyâ hususından ötürü ve incinüb kalbîle sevmeyüb düşmanlık itmektir. Amma gayrîlere zulm itdiğinden ötürü sevmesen ya fisk ve ma'siyet itdiği ecilden¹⁶¹ sevmesen ol güzeldir. ânâ gazab-ı fillâh dîrler.

Ve hubb-idünyâdan ki ol dünyâda zevk itmek istemektir, gönül virüb teksîrine sa'y itmektir. Cümle günahların başıdır. Dünyâ dâr-ı belâdır. Bunda zevkitmek istemek alçaklıktır.¹⁶² Zirâ zevk cennette olur. Ana gönül bağlamak gerekdir.

Ve hubb-i riyâsetten ki ol belli bir âdem olmak istemektir. Kazâ ve tadrîs ve va'z gibi. “Koyuna salınmış aç kurdun zararından, bunun zararı kişinin dinine artıktır.” dîmişdir Habîbullâh.¹⁶³

Ve tûl-i emelden ki ol kendüye uzun ömür takdîr edüb çok yaşamayı sevmektir, Dünyâ hazzı için.

Amma ibâdeti articak¹⁶⁴ itmek için uzun ömür istesen ol câizdir ki ve nefis arzusına tâbi' olmadan ki ol ne isterse gönlü yiyecekten ve giyecekten ve bina-

¹⁵⁹ قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْتَجِدُّ إِذْ أَمَرْتُكَ فَقَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ Anlamı: “Allah, “Sana emrettiğim zaman seni saygı ile eğilmekten ne alıkoydu?” dedi. (O da) “Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın” dedi.” 7/Araf,12.

¹⁶⁰ Hikd: Kin (Arapça), Ali Nazîmâ-Faik Reşad, *Mükemmel Osmanlı Lîğati*, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 2009; 139.

¹⁶¹ Ecil: Sonraya bırakmak (Arapçası), Ali Nazîmâ-Faik Reşad, s. 74.

¹⁶² “Ahmaklıktır”, *Kadıızâde Şerhi*, s.84.

¹⁶³ Kâ'b İbni Mâlik radiyallahu anh'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: “Bir koyun sürüsünün içine salverilmiş iki aç kurdun o sürüye verdiği zarar, mala ve mevkiye düşkün bir adamın dinine verdiği zarardan daha büyük değildir.” Tirmizî, Zühd 43.

¹⁶⁴ Kelimenin kullanımı doğrudur.

dan ve avratdan tahsiline sa'y itmektir. Ve fakîrlikten korkudan ve Allah'ın takdir ettiğine incinmekve elin alkışın sevmeden ve istemedence nefis için gazab itmeden ve inattan ki ol hakkı bilüb inkâr itmektir ve kabûlünden âr itmektir.

Ve hırsdan ve tama'dan¹⁶⁵ ve buhliden¹⁶⁶ ve ganîleri¹⁶⁷ gınasından ötürü ululamakve fakîrleri horlamaktan ve elin aybın yoklamadan ve emânete hıyanetten ve kimseyi aldatmadan ve kalbden ahiret havf ve hüznü çıkmadan bû cümleden kalbceğizlerini erideler, hilâf-ı muktezâlarına¹⁶⁸ mümâreset¹⁶⁹ edüb zemm¹⁷⁰ hakkında vârid olan edilleleri dâim teemmül itmekle.

3.2. Kazanılması Gereken Bazı Ahlaki Davranışlar

Ahlâk-ı hamîde: Vedahî kalbceğizlerini bezeyeler sabrîle. Belâlara ve mihnetlere ve marazlara ve musîbetlere katlanalar. Ceze¹⁷¹ itmeyeler, kimseye şikâyet itmeyeler. Ve tefviz ile ki ol cemî'-i umurun Allah'a ısmarlamaktır. Allâhü Teâlâ'dan bir nesne istediği vaktin hayır ise müyesser it ya Rabbi diye. Hükm ile istemeye ve şükür ile ki; ol Allâhü Teâlâ'nın ni'metlerini bilüb mukâbelesinde kulluk ve ibâdet itmektir. Aslı şükür, şükürden acze i'tirâfdır.

Ve Allâhü Teâlâ'dan korkmak ile ve rahmetin ummak ile ve kazâsına razı olmak ileve dünyâdan i'râz itmekle ve az 'ayşe kanâat itmekle ve cömertlikle ve zikr-i minnetle yâ'nî her taat Allah'ın tevfikîle ve lutfîle olduğın önub ucub¹⁷² getürmekle ve ihlâs ile ki ol ibâdeti mücerred, Allah'a takarrüb itmek için itmektir. Garaz-ı nefsânî ve dünyevî karıştırmamaktır.

Ve tevekkül ile ki ol rızık husûsunda Allah'a dayanmaktır. San'atına ve malına ve kuvvetine ve kadıya ve kadı askere ve gayrîye dayanmamaktır.

Ve tevâzuyla ki ol kendün cümleden alçak görmektir ve nasihat ile ki ol gayrînin eyi oldiğın istemektir.

¹⁶⁵ Tama: Aç gözlülük, (Arapça isim), Devellioğlu, s. 1030

¹⁶⁶ Buhl: Cimrilik (Arapça isim), Devellioğlu, s. 113.

¹⁶⁷ Ganî: Zengin (Arapça isim), Devellioğlu, s. 277.

¹⁶⁸ Muktezalarına: Lazımgelmiş (Arapça sıfat), Devellioğlu, s. 681.

¹⁶⁹ Mümâreset: çalışıp alışmak (Arapça), Ali Nazîmâ-Faik Reşad, s. 329.

¹⁷⁰ Zemm: Yermek, kınama (Arapça isim), Devellioğlu, s. 1177.

¹⁷¹ Ceza': Sabırsızlıkla teessür (Arapça), Devellioğlu, s. 1116.

¹⁷² Ucb: Kendini beğenmiş (Arapça isim), Devellioğlu, s. 1116.

Ve hüsn-i zannîle ve kendü hakkında etdikleri eksiklikleri afv itmekle. Ve nefis arzusuna muhâlefet îtmekle ve kendü aybına meşgul olubgayrîlerün aybından i'râz itmekle.

Ve hakkı kabûlîtmekle hatasına i'tirâf idüb âr itmekle ve tevbe itmekle ki ol günahlarına pişmân olub Allah'dan korkub şimdengerü asla günah îtmemeye azm îtmekdir. Hakk-ı abd ise helalleşüb, hakkullâh ise kazâsı veya keffâreti olanın kazâsın ve keffâretin itmekdir.

Takvâ: Ve dahîvasiyyetim oldur ki; takvâyâ berk¹⁷³ yapışalar. Zîrâ Ândân ef-dal nesne yokdur. Ve gayrî ameller onsuz kabûl olmaz. Takvâ günahlardan kâtî sakınmaya dîrlerler. Bûnu murad edenler yedi uzuvlarını sakınalar meâsîden. Tâ kicehennemin yedi kapusu onların hakkında pekişe. Kulak, göz, dil, el, ayak, karın, ferç¹⁷⁴ amma kulakların sakınalar saz dinlemeden. Şeşna ve zurna ve tabal ve tanbüre ve kopuz ve cenk ve kânun ve ney gibi. Ve yalan ve gıybet ve fuhuş dinlemeden. Ve tegannîle zikir ve Kur'ân ve eş'âr dinlemeden.

3.3. Organların Haram Fiillerden Korunması

Âfâtu'l-ayn: Ve gözlerini sakınalar harama bakmadan. Er âdemin göbeği altından tâ dizi altına dek bakmak haramdır. Ve mahreminin kızı ve kızı kızı ve anası ve ebesi ve kız karındaşı ve kız karındaşı kızı ve halası ve dayısı ve kayın anası ve üvey kızı ve radâ'dan anası ve kız karındaşı gibi. Ve azadsız câriyesi dahî böyledir, bakan er olsun avrat olsun. Lâkin er olursa bûnlardan artıklığı¹⁷⁵ mahreminin ve cariyeün karnına ve arkasına dahî bakmak haramdır.

Nâ-mahrem avrada yüzünden ve eli ayasından ve ayağından gayrîye er âdem bakmak haramdır. Gerekse şehvet olsun ve gerekse olmasın. Güzel olsun, çirkin olsun, karı olsun genç olsun, bakan bikit¹⁷⁶ olsun koca olsun. Amma bakan avrat ise göbeğinden dizi altına dek bakmak haramdır. Er âdeme bakmak gibidir, amma şehvet île bakmak kime olursa olsun, eğer avrat eğer oğlan ve

¹⁷³ Berk: Şimşek

¹⁷⁴ “Kulak, göz, dil, el, ayak, karın, ferç” kelimeleri şerhe olarak kaydedilmiş, *Kadıızâde Şerhi*, s.210.

¹⁷⁵ Artık: Başka, fazla, Dilçin, s. 26.

¹⁷⁶ Bikit: Yaşlı.

neresine olursa olsun haramdır. İllâ avratına ve cariyesine değil. Onların her yerine bakmak câizdir. Ve dahî bir kimsenün kapusu yarığından ya bir delikten çeri bakmaktan ve müslümanlara horluk gözîle bakmadan sakınalar.

Âfât-ı yed: Ve ellerin harama yapışmadan ve kimseyi nâ-hak yere vurmaktan ve rızkın almadan ve necisü'l-ayn olana zarûretsiz yapışmadan; murdâr olmuş ve âdem necisi gibi sâkınâlar.

Âfât-ı batn: Ve karınların haramdan ve mekrûhdan ve şüphelülerden sakınalar. Bir nesneyi kîle şartıla ve okka şartıla alsalar. Satun aldıktan sâânâr kîleleyip ve çekmeyince yimek halal değildir. Eğer götürüce bazar itse câizdir.

Âfât-ı ferc: Ve ferclerin zinâdan ve livâtadan ve avratına ve cariyesine hayız ve nifâs zamanında vat' itmeden¹⁷⁷ ve harama değdirmeden sakınalar.

Âfât-ı ricl:¹⁷⁸ Ve ayakların harama yürümeden ve bir kişinin izinsiz milkine yürümeden ve bir kimseyi nâ-hak yere depmeden ve bir kişinin kalîçesin¹⁷⁹ ya hasırın ya çanağın ya bir gayrî nesnesin basmadan sakınalar.

Âfâtü'l-lisân: Ve dillerin yalan söylemeden ve gıybetten ki ol bir kimsenün ardınca aybın söylemekdir, ânâ sövmek tarikîle; eğer ol ayubândâ varise. Ve eğer ânâ olmasa bühtândır. Ol dahî eşedd-i haramdır. Ve bir kimseyi masharalığa olmadan ve kendüyi öğmeden ve fuhuş söylemeden. Ol ayıplu nesnelere adila söylemekdir. Ve bir kimseyi nâ-hak yere incitmeden ve söğmeden ve ahdin bozmadan ve va'dine muhâlefet itmeden.

Âfât-ı küfr: Vedahî küfür söylemeden katî hazer¹⁸⁰ ideler. Bir kimse küfür söylese cemî' ibâdetünü sevâbı gider. Nikâhı varsa gider. Olhalde ittüğü zinâ olur. Ve anı öldürmek halal olur. Ve boğazladığı murdar olur. Ve olhalde kıldığı namaz ve gayrî amel câiz olmaz. Eğerki âdet üzere kelime-i şehâdet getirir ise detâ ki ol sözden rücû' idüb tevbe itmeyince. Lâkin "înkâr dahî tevbedir"-dîmişler. Tevbe ittikten sonra gîru yeni Müslüman olmuş olur. Tekrar nikâh lâzım olur. Eğer evvel hacc itti ise tekrar itmek lâzım olur, kâdir ise. Zîrâ ev-

¹⁷⁷ Vat' etmek: Karı koca birlikte olmak.

¹⁷⁸ Ricl: Ayak (Arapça isim), Devellioğlu, s. 892.

¹⁷⁹ Kalîçesin: Uzun halı (Farsça isim), Devellioğlu, s. 485.

¹⁸⁰ Hazer: Sakınma (Arapça isim), Devellioğlu, s. 485.

vel olan ibâdetler küfür söylemekle bâtil oldu. Sonra tevbe îtmekle gîru gelmez. Pes her mü'mine lâyük oldur ki sabahta ve ahşamda bû duayı okuya:¹⁸¹
اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَشْرِكَ بِكَ وَأَنَا أَعْلَمُ، وَأَسْتَغْفِرُكَ لِمَا لَا أَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ.

Zîrâ Hazret-i Risâletden¹⁸² mervîdir¹⁸³ ki, bûna müdâvemet iden Allâhü Teâlâ lisânın küfürden saklaya. Vebûduayı dahî hergünde üçkerre okuya. Zîrâ bûdahî mervîdir Resûlullâh'dan: اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ نُشْرِكَ بِكَ شَيْئًا نَعْلَمُهُ وَنَسْتَغْفِرُكَ لِمَا لَا نَعْلَمُهُ.¹⁸⁴

Ve her gün îmânın yenîleye. Eyide ki: “Yâ Rabbî eğer benden küfür sâdır olduysa; tevbe ettim, dîn-i İslâm'a girdim, Hazret-i Muhammed aleyhisselâm senin cânıbinden her ne getirdi ise; inandım, hakdır” diye Allâhü Teâlâ'ya. “Ve Allâhü Teâlâ'dan her gelen nesneye Allâhü Teâlâ'nın muradı üzre inandım. Ve peygamberlere ve peygamberlerden gelen her nesneye peygamberlerin muradı üzre inandım.”

Ve küfür sözler çokdur amma bazı il içinde meşhur olanları beyân idelim.

4. İnsanı Küfre Düşüren Sözler

Elfâz-ı küfr: “Ey Tanrı¹⁸⁵ rahmetin benden diriğ¹⁸⁶ dutma” demek küfrdür, dîmişler. Bir kimse “Allah'ın hükmi böylecedir” dîse, bir âher kişi dahî “Ben Allâh'ın hükmün ne bileyin” dîse, Allah'ın emrini istihfâfdır¹⁸⁷ küfrdür, dîmişler.

¹⁸¹ Anlamı: “Allahım! Sana birşeyi bilerek koştuktan sana sığınırım. Bilmediğim günahlarımdan istiğfar ederim. Sen kalpleri en iyi bilirsin.” Bu duanın içerisinde yer aldığı hadisin tercümesi şu şekildedir: Ebu Musa el-Eş'ari şöyle dedi: Rasulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) bir gün bize şu hutbeyi irad etti: “Ey insanlar! Bu şirkten kaçınınız, çünkü muhakkak ki o, bir karıncanın kımıldamasından daha gizlidir! Allah'ın söylemesini dilediği birisi şöyle dedi: O, bir karıncanın kımıldamasından daha gizli iken, biz ondan nasıl sakınacağız? Rasullullah (sallallahu aleyhi ve sellem): Ey Allah'ım, bile bile sana şirk koştuktan sana sığınırım. Bilmediğim şeylerden dolayı Senden mağfiret dilerim! deyin buyurdu.” İbni Ebi Şeybe, Musannef, 29547; Ahmed, Müsned, 4/403; Taberani, Kebir; Taberani, Evsat; Ebu Ya'la, Mecmea'z-Zevaid, 10/223, 224; Terğib ve't-Terhib, 1/76.

¹⁸² Risâlet: Elçilik (Arapça İsim), Devellioğlu, s. 350.

¹⁸³ Mervîd: Rivayet olunan (Arapça sıfat), Devellioğlu, s. 623.

¹⁸⁴ Anlamı: “Allahım! Biz bilerek sana şirk koştuktan sana sığınırız. Bilmediğimiz halde şirk koştuktan dolayı istiğfar ederiz.”

¹⁸⁵ “Ya Rabbî”, *Kadıẓâde Şerhi*, s. 232.

¹⁸⁶ Diriğ: Uzak.

¹⁸⁷ İstihfâf: Küçük görme (Arapça isim), Devellioğlu, s. 456.

Bir kimse “Cemî” peygamberlere inandum, Âdem peygamber midir değil midir, bilmezsin.” dâse, kâfir olur dâmişler.

Bir kimse Muhammed aleyhisselâmın peygamberlerün âhiri idükini bilmese “ol kişi Müslüman değildir” dâmişler.

Bir kimse “Eğer peygamberlerün dâdiği gerçek ise ve adl ise biz kurtulduk” dâse, kâfir olur dâmişler. Bû fakirin anladığı oldur ki bûni şek tarîkîle dirse küfrdür.

Bir kişi âhere eyitse; “Başın tıraş eyle ve tırnakların kes, zîrâ Sünnet-i Resûldür.” Olda “İşlemezsin” dâse, bû söz küfrdür, dâmişler. Sâir sünnetlerde böyledir. Husûsâ şol sünnet ki; ma’rûf ola, sübûtu tevâtür ile ola. Misvâk gibi. İmamlarumuzdan mervîdir; “Eğer bir şehrin halkı misvâkı terk üzre cem’ olsalar kâfir kırar gibi onları kırmak gerekir.” Bû fakîrin anladığı oldur ki; bû sözü, sünnetliğin inkâr tarîkîlesöylese küfrdür. Amma muradı “Senin emrin ile işlemezsin, belki Resûlullâh’ın sünneti olduğu ecilden işlerin” dâse zâhir budur ki küfür değildir. Nitekim bazı muhakkikin böylece tahsîlîtmışdir.

Bir kişiye “Namaz kıl” dâseler olda “Kılmazın” dâse demekde ve bir kimse “Yerlerden alınan harâc pâdişâhın milki” i’tikâd itse küfrdür, dâmişler.

Bir kimseye “Allah bana cenneti virse sensiz istemezsin” dâse yâhud “Ben emr olunsam fûlanla cennete girmeğe, girmezsin” dâse yâhud “Allah bana senden ötürü cenneti verse girmezsin” dâse yâhud “Allah bana cennet virirse dilemezsin, dâdârın¹⁸⁸ görmesin dilerin” dâse, bû cümle küfrdür, dâmişler.

“Bir kimse îmân artar veya eksilir ” dâse küfrdür, dâmişler. Bûhakîrin anladığı oldur ki mü’men bih itibarla artar eksilir dirse küfrdür. Zîrâ müçtehidinden çok kimse îmânın ziyadesine ve noksanına kâildir.

Bir kimse “Kible ikidir, biri Ka’be, biri Kudüs’dür” dese küfrdür, dâmişler. Bû fakîrin anladığı oldur ki “Şimdiki halde kible ikidir” demek küfrdür. Amma “Evvel Beyt-i Mukaddes kible idi, sonra nesh oldu, Ka’be kible oldu” dâse zâhir budur ki, küfür değildir.

¹⁸⁸ Didâr: Yüz, çehre (Farsça isim), Devellioğlu, s. 184.

Bir kimse bir âlime buğz itse veya söğse bir sebebsiz ânın üzerine küfür korkulur.

Bir kimse “Fesâd itmek düşmanlıktan yeğdir” dâse, küfrdürdîmişler.

Kâfirlerin işlerini güzel i'tikâd etmek küfrdür, dîmişler. Hatta bir kişi “Yemek yerken söz söylemek, Mecûsî'lerden eyü nesnedir” dâse yâhud “Hayız zamanında avratla yatmamak, Mecûsîlerden güzel nesnedir ” dâse küfrdür dîmişler.

Bir kimse “Ben mü'minin inşaallah” dâse, te'vîle kâdir olmasa küfrdür, dîmişler. Bir kimse oğlu ölen kimseye “Tanrı'ya senün oğlun gerek oldu” dâse, kâfir olur dîmişler.

Bir avrat beline bir kara ip taksa, “Bu ip nedir?” dâseler; “Zünnardır”¹⁸⁹ dâse kâfir olur dîmişler ve erine haram olur dîmişler.

Bir kişi haram taam yidikte “Bismillâh” dâse kâfir olur” dîmişler. Bûfakîrin anladığı oldur ki, haram liaynihî olduğu vakitte küfrdür. Sübhî¹⁹⁰ gibi, murdar olmuşun eti gibi ve yağı gibi. Eğer haram liaynihi idikini bilürse. Zîrâ İsmul-lâh'ıtahfif olur. Zîrâ imamlarumuzdan mervîdir; “bir kimse bir taamı gasb itse, bismillah dâse” kâfir olmaz. Allâhü Teâlâ a'lem.

Bir kişi bir gayre beddua idüb“Allâhü Teâlâ senin canını küfürle alsın” dâse kâfir olmasında ulemâ ihtilâf ettiler. Aslı budur ki kendinin küfrüne rıza bi'l-ittifâk küfrdür. Amma gayrînin küfrüne rıza bazılar katında oldahî mutlaka küfrdür. Ve bazılar katında küfre istihsânen rızâküfrdür. Amma zulümden ve fıskdan ötürü azab dâim ve şedîd olsun diye rızâ ise küfür değildir. Bû kavli esahh anlarız. Zîrâ Kur'ân-ı Azîm'de Hazret-i Musa aleyhis-selâm kıssasında buna delil vardır.

Bir kimse eyitse¹⁹¹“Allâhu Teâlâ bilir, fulan işi işlemedin.” Hâlbuki o işi işlediğini bilse ulemâ küfründe ihtilâf itdiler. Esahh budur ki kâfir olur. Vechi budur ki bûfakîrin anladığında Hak Teâlâ'ya cehl- i mürekkebi isbât itmiş olur. Teemmül ile zâhir olur.

¹⁸⁹ Zünnar: Papazların kuşandıkları kuşak (Arapça), Ali Nazîmâ-Faik Reşad, s. 573.

¹⁹⁰ Sübhî: Bir tür içecek.

¹⁹¹ Eyitse: Dese.

Bir kimse bir avrat nikâh itse şâhidsiz; ol erle avrat eyitseler “Tanrı¹⁹² ve Peygamber şâhidimizdir” ikisi dahîkâfir olur demişler. Zîrâ peygamber gaybı bilür demek olur. Peygamber diri iken gaybı bilmezdi, öldükten sonra kande bilir.

Bir kimse ben uğrulanları ve yitikleri bilüründise böyle diyen ve buna inanan kâfir olur. Ve eğer eyitse “Bana cin haber verir, ânıla bilürün”, gîru kâfir olur. Zîrâ cinde gaybı bilmez. Hemân Allâhu Teâlâ bilir. Ve ânın bildirdiği bilür.

Bir kimse Allah’a and içmek istese, bir kişi dahî “Ben senin Allah’a and içtiğini dilemezim, talâka ve ‘itâka andını dilerin” dîse, ulemâ küfründe ihtilâf itmişler.

Bir kimse bir kimseye “Senün dîdârın bana can alıcı dîdârı gibidir.” dîse ulamâ bunun küfründe ihtilâf itdiler. Ekseri kâfir olur dîdiler. Zîrâ can alıcı Hak Teâlâ’nın ölüm meleğidir. Meleği tahfif küfrdür.

Bir kimse “Bî-namazlık hoş işdir” dîse, kâfir olur dîdiler.

Bir kimse “Allâhü Teâlâ gökte benim şâhidimdir” dîse kâfir olur. Zîrâ Allâhü Teâlâ’ya mekân isbât îtmîş olur. Allâhü Teâlâ mekândan berîdir.

Bir kimse “Resûlullâh aleyhisselâm her yemek yidiğinde parmağın yalar idi”- dîse, bir âher “bu edepsizlik ancak” dîse, kâfir olur.

Bir kimse “Rızık Allah’tandır, lâkin kuldân hareket gerektir.” dîsebû söz şirkdir, dîmişler. Zîrâ hareket de Allah’dandır.

“Nasrânî olmak hayırludur Yahûdî olmadan” dîse, kâfir olur. “Yahûdî şerdir Nasrânîden” dîmek gerektir, dîmişler. “Kâfir olmak yeğdir, hıyânet îtmekten” dîse Ebu’l-Kâsımrahmetullâhi aleyhkâfir olur dîmiş.

Bir kimse haramdan sadaka etse, sevap umsa alan fakîr haramdan olduğunu bilse, verene dua etse, veren dahî “âmîn” dîse; ikisi dahîkâfir olur demişler.

Bir kimse “İlim meclisinde benim ne işim var?” dîseyâhud “Âlimlerin dîdiğini îtmeye kim kâdir olur” dîseyâhud fetvâyı bıraksa; “Nedir bû!” dîse, kâfir olur dîmişler.

¹⁹² “Allah”, *Kadıçâde Şerhi*, s.238.

Zamanımız pâdişâhına “Âdil”dise, kâfir olur dîmişler. Bir kişiye “Gel şer’a gidelim” dîseler, oldahî “Muhzır¹⁹³ getürmeyince gitmezin”yâhud “Ben şeriatı ne bileyin” dîse, kâfir olur dîmişler. Amma “Kadıya gidelüm”dîseler, “muhzır getürmeyince gitmezin”dîse, kâfir olmaz.

Bir kimse küfür söylese, bir kişi dahî gülse, gülen de kâfir olur; meğer gülmesi zarûrî ola dîmişler.

Tanrıdan hâlî yer yok dîse, kâfir olur dîmişler. “Ervâh-ı meşâyih¹⁹⁴ hazıradır, bilürler”dîse, kâfir olur dîmişler. “Ben şer’i bilmezim”dîse, kâfir olur dîmişler.

“Âdem peygamber aleyhisselâm buğday yimese biz şakî olmazdık”dîse, kâfir olur dîmişler. “Biz bûdünyâda olmazdık”dîse, ihtilâf îtmîşler. “Âdem peygamber bez dokudu” dîse, birisi dahî; “Eyle¹⁹⁵ biz cülâh¹⁹⁶ oğlanları imişiz” dîse, kâfir olur.

Bir kişi bir küçük günah etse, birisi dahîana “Tevbe et” dîse, ol dahî “Ne işledim tevbe edeyim” dîse, kâfir olur dîmişler.

İki kişi çekişseler, biri birine “Gel ilme gidelim” dîse, ol dahî “ben ilmi ne bileyim” dîse kâfir olur. Zîrâ ilmi istihfâfdır, dîmişler.

Haram-ı kat’îyi, “Subhî ve hınzır eti gibi helaldir” dîse, ya halal-i kat’îyi “Haram” dîse, kâfırolur. Cemî’ edyânda haram olup hillî hikmete muhâlif olanın helal olmasın arzu îtmek küfrdür. Zinâ ve doyduktan sonra yemek gibi. Amma subhînin helal olmasın temennî eylese, kâfir olmaz, dîmişler.

Kur’ân-ı Azîm’i muhâverede¹⁹⁷ velâğ¹⁹⁸ arasında isti’mâl¹⁹⁹ küfrdür, dîmişler. Mesela bir Yahyâ adlı kimseye²⁰⁰ **حُذِّ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَأْتِنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا**dise, kâfir olur dîmişler.

¹⁹³ Muhzır: Mübaşir (Arapça isim), Devellioğlu, s. 676.

¹⁹⁴ Ervâh-ı meşâyih: Ervah: Canlar(Arapça isim çoğul); meşâyih (Arapça isim çoğul), şeyh, Devellioğlu, s. 630.

¹⁹⁵ Eyle: Öyleyse.

¹⁹⁶ Cülâh: Kaba dokunmuş kumaş 8Farsça isim), Devellioğlu, s. 145.

¹⁹⁷ Muhâvere: Karşılıklı konuşma (Arapça isim), Devellioğlu, s. 670.

¹⁹⁸ Lâğ: Latife (Frasça isim), Devellioğlu, s. 539.

¹⁹⁹ isti’mâl: amel (Arapça isim) kullanmak, Devellioğlu, s. 460.

²⁰⁰ Anlamı: “Ey Yahya, kitaba sımsıkı sarıl” dedik. Biz, ona dâba çocuk iken hikmet vermiştik.”19/ Meryem, 12.

5. وصايا لسالك طريق الآخرة²⁰¹

Ve dahi vasiyyetim oldur ki; Allâhu Teâlâ'nın emritdiği nesnelere işleyeler, kazâyâ kalmış namazların kıllar ve kalmış zekâtlarını vereler ve oruçlarını tutalar ve hac lâzım ise îdeler. Farz-ı ayn olan ilimleri ki ilm-i hâldir, öğreneler ve ulemâ meclisine hâzır olalar. İlimde ve amelde sika olanun fetvâsıla amel îdeler. Her kimin gerekse fetvâsıla amel îtmeyeler.

Semâ' meclisine hâzır olmayalar. Tegannî ile zikr ve ezan ve Kur'ân ve duayı istimâ' îtmeyip inkâr îdeler. Allâhü Teâlâ'nın ism-i şerifi zikr oldukda ta'zîm îdeler.²⁰² وَيَبَارِكُ تَعَالَى²⁰³ ya²⁰⁴ عَزَّوَجَلَّ²⁰⁵ وَسُبْحَانَ اللَّهِ²⁰⁶ dîmekle. Ve Resûlullâh'ın ve sâir enbiyânın ism-i şerifi zikr oldukda salavâto getireler, kitapta bile yazalar. İşâret ile iktifâ îtmeyeler. Ashâb anıldıkda رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ²⁰⁶ diyeler. Sâir ulemâ ve meşâyih anıldıkda “رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى عَنْهُ”²⁰⁷ diyeler.

Üstadlarına ta'zîm îdeler, önünce yürümeyeler; meğer delâlet için ola. Ândân evvel söze başlamayalar, berk²⁰⁸ söylemeyeler. Hizmetine evişeler.²⁰⁹ Ve bi'l-cümle her yerde rızâsın gözedeler, i'tirâz îtmeyeler. Kendileri dövse veya kakısa,²¹⁰ nasihat bileler, incitmeyeler.²¹¹ Müteallikâtına²¹² da riâyet îdeler. Pâdişâh-ı İslâm'a adl ve insâf ile ve a'dâ üzerine nusret ile dua îdeler. Zâlimdir diye beddua îtmeyeler.

Ve akrabaya sıla îdeler, kat'ı rahm²¹³ itmeyeler. Ve ebeveyne tamâm-ı riâyet îdeler, berk söylemeyeler, gazab ile bakmayalar, emrederse tutalar, eğer ma'siyet değilse. Dövmesine ve kakımasına²¹⁴ sabrîdeler karşılamayalar.

²⁰¹ Ahiret Yoluna Girene Nasihatler

²⁰² Anlamı: “Allah yüce ve mübarektir.”

²⁰³ Anlamı: “Allah aziz ve celildir.”

²⁰⁴ Anlamı: “Allah her şeyden yücedir.”

²⁰⁵ Anlamı: “Allah celle ve celal sahibidir.”

²⁰⁶ Anlamı: “Allah ondan razı olsun.”

²⁰⁷ Anlamı: “Allah ona rahmet eylesin.”

²⁰⁸ Berk: Şimşek.

²⁰⁹ Evişeler: İvişmek, acele etmekte yarışmak, Dilçin, s. 132.

²¹⁰ Kakısa: Kızsa.

²¹¹ “nasihat bileler, incitmeyeler” ifadesi Şerhe karışmış. *Kadıızâde Şerhi*, s.259.

²¹² Müteallikât: Yakın kimseler (Arapça isim çoğul), Devellioğlu, s. 758.

²¹³ Kat'ı rahm: Akrabalığı kesen. Kat'ı kesmek (Arapça sıfat), rahm akraba, Devellioğlu, s. 495.

²¹⁴ Kakıması: Kızmasına.

Ve komşularına riâyet îdeler. Kokuli taam bişirdikde bir mikdar onlara vireler. Ve hâcetciklerini mümkün oldukca kazâ îdeler.

Ve sâir ihvâna²¹⁵ mahabbet îdeler. Eksiklerin afv îdeler. Emr-i ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker îdeler. Müdâhene²¹⁶ itmeyeler. Müdârât²¹⁷ îdeler. Müdârât oldur ki, def-i zarar için ola.

Çok gülmeden ve çok söylemeden sakınalar.

Akçe muâmele itmeyeler ve itmesine muînde²¹⁸ olmayalar. Ve şâhid ve kâtib dahî olmayalar. Ve bey'de ve şîrâda ve cümle muâmelelerinde şer'i şerifi icrâ îdeler.

Ve ücret ile imâmet ve te'zîn²¹⁹ ve ta'lîm-i Kur'ân ve ilm-i dîn itmeyeler. Pâdişah ve kadı asker ve kadı ve bey kapısına zaruret olmayınca varmayalar.

Cemâate müdâvemet îdeler. Sünnet-i müekkîdeleri terk itmeyeler. Bid'atlerden ihtirâz²²⁰ îdeler. Fezâilden kuşluk namazına müdâvemet îdeler. Ekallî²²¹ iki rek'at, ekseri sekiz. Ve ahşamdan sonra altı rek'at kılalar üç selâm ile. Ândan sonra yedi kerre النَّارِ مِنَ اللَّهِمْ أَجْرُنِي²²² diyeler. Sabâhın farzından sonra dahî yedi kerre böyle diyeler. Ve yatsu farzından sonra dört rek'at kılalar vitirden evvel.

²¹⁵ "Din kardeşi", *Kadıze Şerhi*, s.261.

²¹⁶ Müdâhene: Dalkavukluk (Arapça isim), Devellioğlu, s. 706.

²¹⁷ Müdârât: Yüze gülmek 8Arapça isim), Devellioğlu, s. 707.

²¹⁸ Muîn: Yardımcı (Arapça sıfat), Devellioğlu, s. 676.

²¹⁹ Te'zin: Müezzinlik.

²²⁰ İhtirâz: Korunmak.

²²¹ Ekall: En az (Arapça sıfat), Devellioğlu, s. 211.

²²² Anlamı: "Allahım beni cehennemden koru". Bu dua şu hadisin bir bölümüdür: "Peygamber Efendimiz sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurmuştur: Sabah namazını kıldığında hiç kimseyle konuşmadan önce yedi defa "Allahümme ecirna minen-nar =Allah'ım, beni Cehennem ateşinden koru" de. O gün ölürsen Allah senin için Cehennem ateşinden koruyucu bir berat yazar. Akşam namazını kıldığında hiç kimseyle konuşmadan önce yedi defa "Allah'ım, beni Cehennem ateşinden koru" de. O gece ölürsen Allah senin için Cehennem ateşinden koruyucu bir berat yazar." (Müsned, 4/234).

Ve Savm-ı Dâvûd'a²²³ meşgul olalar. Bû olmazsa dûşenbe²²⁴ ve pencşenbe²²⁵ tuta Olmazsa Eyyâm-ı bîz'i²²⁶ tutalar; on üçü ve on dördü ve on beşi.

Ve her gece Tebâreke sûresin okuyalar ve teheccüdü terk îtmeyeler. Ekalli iki rek'at ekseri on iki.

Ve sabah namazından sonra üç kerre **أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ** ²²⁷diyüb Sûre-i Haşr'in âhirini okuyalar. Ve müsebbeât-ı 'aşrı²²⁸ sa- bahda ve ikindüden sonra okuyalar. Ve ardınca on kerre **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ²²⁹diyeler.

²²³ Savm-ı Dâvûd'a Bir gün oruç tutup bir gün tutmamak demek olan "savm-ı Dâvûd", Hazret-i Dâvûd'dan ümmet-i Muhammed'e hâtıra kalan bir ibâdetdir. Allâh Rasûlü sallâllâhu aleyhi ve sellem en faziletli orucun "savm-ı Dâvûd" olduğunu beyân buyurmuşlardır. Abdullâh bin Amr bin el-Âs radiyallâhu anh'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Vallâhi ömrüm boyunca gündüz oruç tutacağım; gece namaz kılacağım." diye yemin ettiğimi Nebî sallâllâhu aleyhi ve sellem'e bildirmişlerdi. O bana: "Böyle söyleyen sen misin?" diye sordu. Ben de: "Anam-babam sana fedâ olsun yâ Rasûlallâh! Evet, ben söyledim." dedim. Bana: "Buna gücün yetmez! Bâzen oruç tut, bâzen ye; bâzen uyu, bâzen (teheccüd) için kalk! Her aydan üç gün oruç tut! Bir iyiliğin karşılığı on mislidir. Bu, bütün seneyi oruçlu geçirmek gibidir." buyurdu. Ben: "Daha fazlasına muktedirim!" dedim. "O hâlde bir gün oruç tut; iki gün iftar et!" buyurdu. "Daha fazlasını yapabilirim!" dedim. "Öyleyse bir gün oruç tut, bir gün tutma! Bu, Dâvûd -aleyhisselâm-ın orucudur ve oruçların en mütedili, en üstünüdür!" buyurdu. Ben: "Fazlasına da güç yetirebilirim!" deyince Rasûlullâh sallâllâhu aleyhi ve sellem: "Bundan daha fazlası olmaz!" buyurdu. (Buhârî, Savm 55-57, Teheccüt 7; Müslim, Sıyam 181-193)

²²⁴ Düşenbe: (Farsça isim) Pazartesi.

²²⁵ Pencşenbe: (Farsça isim): Perşembe, Devellioğlu, s. 857.

²²⁶ Eyyâm-ı bîz'i her ay üç gün oruç tutmak, Resulüllah'ın güzel adetlerindedir. Oruç tutulan bu günlerin kameri ayın 13, 14, 15. günlerinde olması daha faziletlidir. İşte bu günlere 'eyyam-ı biyz' denilir. Bu ismin verilme sebebi, bu zaman dilimlerinde gecelerin ay, gündüzlerinde güneş ile aydınlatılmış olmasıdır. Hz. Hafsa (r.anha)'dan rivayet edildiğine şöyle dmiştir: Dört şey var ki Rasûlullah (s.a.s.) onları hiç terk etmezdi. Aşura orucu; Zilhicce'nin on günü orucu; Her aydan üç gün oruç; Kuşluk vakti iki rekât kuşluk namazı kılmak." (Nesai, Sıyam, 83)

²²⁷ Anlamı: "Kovulan şeytanın şerrinden bilen ve duyan Allah'a sığınırım."

²²⁸ müsebbeât-ı 'aşr: Yedi kere okunması gereken dua(Arapça sıfat), aşr: on, Devellioğlu, s. 738.

²²⁹ Anlamı: "Allah'dan başka ilah yoktur, tekdir. Şeriki yoktur. Mülk onundur, hamd onadır. O her şeye kadirdir."

Ve misvâka müdâvemet²³⁰ îdeler. Husûsâ namaz kıldıkta ve abdest kıtında²³¹ ve uykudan kalktıkdâ ve Kur'ân okumaya başladıkda ve tefsîr ve hadîs nakline başladıkda.

Ve dualarına Allâhü Teâlâ'ya senâ ile ve Resûlüne salavât ile başlayalar. Ve cümle mü'minleri analar. Ve vâlideyni ve üstadlarını ve gardaşlarını isimleriyle başkaca analar. Tazarru²³² ile ve ihfâ²³³ îleîdeler.

Halvetlerinde Allâhu Teâlâ'ya tazarru'lar ve tezellüller²³⁴ idüb, zenblerine i'tirâf idüb, ağlayalar. Hak Teâlâ'dan istikâmet ve afv-ü âfiyet ve rızâ-vü tevfiik isteyeler. İmân zevâlınden havf idüb, dâim hüsn-i hâtîme isteyeler. Ni'met-i İslâm üzre dâim şükrîdeler.

Evlâdlarına ve ezvâclarına ta'lîm-i ilm²³⁵ idüb zaptîdeler. Avratlarını nâ-mahrem evine göndermeyeler. Düğüne ve hamama ve ecnebiyeler 'ıyâdesine ve tehniyesine²³⁶ göndermeyeler. Umûr-i 'ızâm²³⁷ avrat sözüne uymayalar. Tedbir-i menzil²³⁸ ve maaşda gâh-i gâh²³⁹ muvâfakat îdeler. Hüsn-i muâşeret idüb bazı taksîrlerine iğmâz²⁴⁰ îdeler, ma'siyet değılse.

Erkek oğlancıklara ibrişim kaftan ve takye ve kuşak giydirmeyeler. Ve ellerine ve ayaklarına hınnâ²⁴¹ yakmayalar. Yedi yaşında oğullarını ve kızlarını namaza başladalar. On yaşına girince kılmazsa döğeler.

Ve dahî şâkirdlerini²⁴² oğulları gibi terbiye ve zabt îdeler. Ve dâim istiğfâr üzre olalar. Dillerinde²⁴³ *عَلَى التَّوْفِيقِ* ve *أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ كُلِّ تَقْصِيرٍ*²⁴⁴ çok ola.

²³⁰ Müdâvemet: Devam 8Arapça isim), Devellioğlu, s. 707.

²³¹ Kıtında: aldığıında.

²³² Tazarru': Kendini alçatarak yalvarmak (Arapça isim), Devellioğlu, s. 1043.

²³³ İhfâ: Gizlemek (Arapça isim), Devellioğlu, s. 416.

²³⁴ Tezellül: Allah'a boyun eğmek demektir.

²³⁵ "İlmihal", *Kadıẓâde Şerhi*, s.270.

²³⁶ Tehniye: Tebrik etmeye.

²³⁷ Umûr-i 'ızâm: Umur: işler (Arapça isim çoğul), Devellioğlu, s. 1121.

²³⁸ Tedbir-i menzil: Ev idaresi (Arapça isim), Devellioğlu, s. 1053.

²³⁹ Gâh-i gâh: zaman zaman (Frasça zarf), Devellioğlu, s. 274.

²⁴⁰ İğmâz: Ayıplama (Arapça isim), Devellioğlu, s. 414.

²⁴¹ Hınnâ: Kına.

²⁴² "talebelerini", *Kadıẓâde Şerhi*, s.273.

²⁴³ Anlamı: "Başarıya ulaştıran Allah'a ham olsun."

²⁴⁴ Anlamı: "Her kusurdan dolayı istiğfar ederim."

6. وصايا متعلقة بالمحتضر والميت²⁴⁵

Ve dahî ihvâna vasiyyetim oldur ki; marazım müştedd²⁴⁶ olacak. ‘iyâdetime²⁴⁷ gelen ihvân, sûre-i ihlâs okumayı tezkîr îdeler. Ve dahî²⁴⁸ اللّهُمَّ اَعِنِّي عَلَى مُنْكَرَاتِ الْمَوْتِ demeyi telkin îdeler. Ve dahî Hak Teâlâ Hazretinin rahmetin zikrîdeler. Recâya müteallik âyât ve ahbâr veâsâr²⁴⁹ zikrîdeler. Ve dahî kelime-i şehâdet telkîn îdeler. Yanımda²⁵⁰ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ve²⁵¹ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ diyelerdi diyü ibrâm²⁵² îtmeyeler. Kelime-i tevhidi dîdiğimden sonra eğer âher bir söz söylersem, tekrarca telkîn îdeler. Söylemezsem ol dahî kâfidir.

Ve dahî tezkîr îdeler tevbe îtmeyi ve baş kazımayı ve koltuk kılın yolmayı ve kasık yolmayı ve bıyık kırılmayı ve tırnak kesmeyi. Zîrâ bunlar öldükten sonra edilmez. Ve mümkün olursa gusl itdireler. Olmazsa abdest aldırılar, olmazsa teyemmüm etdireler. Yönüm kıbleden yana döndereler. Sağ cânibime yaturalar, Yâsîn okuyalar.

Hâl-i mevtimde yanımda avrat ve oğlan komıyalar. Ceze’ feze²⁵³ îtmeyeler. İhvân-ı sâlihîn hâzır olalar. Kalblerîle teveccüh idübbû fakîr için selâmet ve şerr-i şeytândân necât taleb îdeler. Ruhum kabzoldukta bir üsküriye²⁵⁴ buhur koyub üç kerre ya beş kerre ya yedi kerre etrafıma devr itdireler.

İskât-ı salât:²⁵⁵ Veliyy-i akrebim olan bir halal kesblü kimseden üç yüz akçe istikrâz ide. Eğer yanımda bû kadar akçe bulunmazsa iki fakîr salih kimsecik-

²⁴⁵ Anlamı: “Ölüm Anında Ve Sonrasında Yapılmasını İstediklerim/Vasiyetim”

²⁴⁶ Müştedd: Şiddetlenen (Arapça sıfat), Devellioğlu, s. 756.

²⁴⁷ İyâdet: Ziyaret(Arapça isim), Devellioğlu, s. 400.

²⁴⁸ Anlamı: “Allahım ölümün çirkinliklerine karşı bana yardım eyle.”

²⁴⁹ âyât-ü ahbâr-ü âsâr: Ayetler, haberler, hadisler.

²⁵⁰ Anlamı: “Allah’dan başka ilah yoktur. Muhammed Allah’ın Rasulüdür.”

²⁵¹ Anlamı: “Şehadet ederim ki Allah’dan başka ilah yoktur. Tekdir. Şeriki yoktur. Yine şehadet ederim ki Muhammed O’nun kulu ve Rasulüdür.”

²⁵² İbrâm: Zorlama (Arapça isim), Devellioğlu, s. 403.

²⁵³ Ceza’ feze’: Ağlayıp inlemek.

²⁵⁴ Üsküriye: Kab, eşya.

²⁵⁵ İskât, üzerindeki borcu düşürmek demektir. İskât-ı salât ise, ölmüş bir insanın üzerinden, kazâya kalmış farz namazlarıyla vitir namazları borçlarını düşürmek ve affettirmek ümidiyle yapılan bir tasadduk muamelesidir. İskât-ı savm da, ölünün üzerindeki oruç borçlarını düşürmek mânâsındadır.

ler bulalar ki ehl-i tama' olmayalar. Bû hakîrden müstefid olanlardan olsa evlâdır. Bunları تنها yere ilete. Üçünden gayrî kimse olmaya. Ol üç yüz akçeyi hesab îdeler. Kaç günlük namaza düşerse, "Muhammed bin Pîr Ali'nin ıskâtı salâtı için şuni virdüm" diye. Ol dahî eline alub, "kabûl etdüm" diye. Akçeyi kabul idecek. Şer' ile kendünün milki olduğun bildireler. Ol dahi sonra lütfidübhüsni-i ihtiyârile ol fakîr'i ahara "Muhammed b. Pîr Ali'nin ıskat-ı salât için sana virdüm", diye ol dahî kabul itdüm diye kendünün milki idüğün bildikten sonra lutf idüb eline alub-karîbine üslûb-i sâbık üzre vire. Bû üslûb üzre tamam devr îdeler.

Velâdetim tarihi dokuz yüz yirmidokuz Cemâdiye'l-ülâ'sınun onunci günidir. Mevtim tarihi ne vakitte olursa on iki yılın tarh²⁵⁶ îdüb, bâkî ne kalırsa devr îdeler. Vitri bile hisab îdeler. Bir vakit namaz için beşyüz yirmi dirhem buğday hisab îdeler. İskât-ı salât devri tamam olunca birkaç devir fıdye-i savm için îdeler. Ve birkaç devir kalmış zekât için ve birkaç devir kalmış kurban için ve fitır ve nüzûr için ve birkaç devir hukuk-i 'ibâd için îdeler. Ândân sonra akçe kangî fakîrde kalursa, lütfidüb hüsni-i ihtiyârila veliyy-i akrebime hibe ede. Ol dahî eline alıp "kabûl ettim" diye. Ândân sonra veliyy-i akrebimiz dahî yüz akçesin çıkara. Ol iki fakîre ellişer akçe vire. Sevâbın bû hakire bağışlaya.

Hafr-i kabr: Ândân sonra iki kimse bulalar, kabir kazıcı. Müslümanlar mekâbirinde bir kimsenin kabri kıymetinde kazmağa yirkmişer akçe virelüm diyeler. Bû akçeyi asıl maldan vireler. Derinliği boyumca ola. Entiliği²⁵⁷ yarısınca ola. Tamam, kazıldıktan sonra kiblede yakasın kazalar. Gövde sığacak kadar, bir lağım gibi îdeler. Tekfîn Ândân sonra. Kefene mübâşeret îdeler. Orta bezlerden îdeler. İsrâf îtmeyeler. Kefeni asıl maldan ideler. Kefen tamam dikildikten sonra etrafına buhur gezdireler, üslûb-i sâbık üzre.

Gasl-i meyyit: Ândân sonra yumağa mübâşeret îdeler. Yuyacak tahtayı vaz'îdeler. Etrafına buhur gezdireler üslûb-i sâbık üzre. Ândân sonra bir sâlih kimse yuya ve birisi su koya. Yanlarında ikisinden gayrî kimse olmaya. Sünnet üzre yuyalar. Evvel abdest aldırılar, teslîsi riâyet îdeler. Suyi kâtî çok döküb isrâf îtmeyeler. Saçım ve sakalım hatmî kaynamış suyla yuyalar. Üzerime âhir

²⁵⁶ Tarh: Düşmek, indirim yapmak.

²⁵⁷ Enti: En.

dökülen suya kâfur katarlar. Veliyy-i akrebimiz lütfidüb ol bâkî kalan akçeden yuyana ve su koyana yirkmişer akçe vere. Ândân sonra kefene saralar.

Salât-ı meyyit: Ândân sonra namazım kılmağa mübâşeret îdeler. Dostca-ğazlara haber îdeler. Sa'y îdeler ki namazıma yüz kişi hazır ola. Hiç olmazsa kırk bâri hâzır ola. Ve dahî namazıma duran cemaat üç saftan eksik olmaya. Artık olursa zarar vermez. Hatta yedi kişide olursa üç saf îdeler. Cenâzem götürül-dükte cehr île zikir îtmeyeler ve müezzın yürütmeyeler. Kabre iletdik de ihvân-dan bir sâlih kimse kabrime gire. Bû hakîri içeri indireler. Lahdın içine koyalar.

بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِهِ²⁵⁸ diyeler. Boynum kibleye meyl etti-reler. Ve Ândân sonra kerpiç île lahdin ağzını yapalar ve diyeler,²⁵⁹ Kerpiç bulunmazsa kamış dayayalar. Ağaç ve kiremit ve hasır ve tabut komayalar. Kuruca toprak üzre koyalar. Ândân sonra çukuri dolduralar, örgüç gibi îdeler. Bir karışdan yüksek îtmeyeler. De-finden fâriğ²⁶⁰ olıcak bir desti su üzerime dökeler. Başım canibinden başlayalar, ayak canibime varıncaya dökeler. Ve ihvândan birisi kabrim yanına dura ve eyi-de: ²⁶¹وَلَقَدْ مَنَّكَ رِضْوَانًا اللَّهُمَّ جَا فِ الْأَرْضِ عَن جَانِبِهِ وَ سَاعِدُ رُوحِهِ . اللَّهُمَّ نَزَلْ بِكَ وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزَلِينَ جَا فِ الْأَرْضِ عَن جَانِبِهِ . وَافْتَحْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ لِرُوحِهِ وَأَقْبَلْهُ .²⁶² مَنَّكَ بِقَبُولِ حَسَنٍ وَتَبَّتْ عِنْدَ السُّؤَالِ مَنْطِقُهُ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

Ve dahî bir kişi diye;

اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَوَأَنْتَا عَلَّمْ بِهِ وَلَا تَعْلَمْ بِهِ إِلَّا خَيْرًا وَقَدْ اجْلَسْتَهُ لِنَسْأَلِهِ . اللَّهُمَّ فَنَبِّئْهُ بِأَقْوَالِ الثَّابِتِ فِي الْأَخْرَةِ كَمَا تَبَّتْهُ فِي الْحَيَاتِ الدُّنْيَا . اللَّهُمَّ اَرْحَمُهُ وَ الْحَقُّهُ بِنَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاتُ وَالسَّلَامُ وَ لَا تُضِلَّنَا بَعْدَهُ وَلَا تَحْرِمْنَا أَجْرَهُ.²⁶³

²⁵⁸ Anlamı: “Allah’ın ismiyle, Allah ile Rasullullah’ın milleti üzerine”

²⁵⁹ Anlamı: “Allahım! Onu şeytanın şerrinden ve kabir azabından koru!”

²⁶⁰ Fâriğ: azade, vazgeçmek (Arapça), Ali Nazimâ-Faik Reşad, s. 94.

²⁶¹ Anlamı: “Allahım! Kabrini genişlet, ruhunu ferahlat ve rızana kavuştur.”

²⁶² Anlamı: “Allahım! Kabrin yanlarını ona genişlet! Allah’tan geldik. Yine ona döneceğiz. Allahım sana geldi. Sen kavuşulanların en hayırlısın. Kabrini genişlet. Göklerin kapısını onun rubu için aç. Onu en güzel şekilde karşıla. Son anındaki hafızasını sabitle.”

²⁶³ Anlamı: “Allahım! Bu senin kulundur. Onu en iyi sen bilirsin. O’nun bakkında sadece hayır biliyoruz. Şimdi o besap vermek için geldi. Allahım! Dünyada istikamet üzere olduğu gibi Ahirette de sözlerini sabit kıl. Allahım! Ona merhamet eyle. O’nu Nebi’n Muhammed’e, salat ve selam olsun, kat! Sonra yaptıklarını boşa çıkarma. Yaptıklarını zayıf etme!”

Ve dahî ol arada hâzır olanlara diyeler kim “Kardeşiniz için mağfret taleb idün ve Allâhü Teâlâ’dan tesbît isteyin.”

Kırâat ale’l-kabr: Ve bu cümleden sonra oturalar, Kur’ân-ı Azîm okuyalar. Sûre-i Bakara’nın evvelin ve âhirin ve Tebâreke ve yedi kerresüre-i ihlâs okuyalar ve Fâtiha ve muavvizateyn ve tekrar onbir kerre ihlâs okuyalar. Ve Âyet-ül-kürsî ve Sûre-i Yâsîn ve Sûre-i Bakara’yı bi’t-tamâm okuyalar. Dilleriyle eyideler “Bu okuduğumuz Kur’ân’ın sevâbını bu meyyite bağışladık.”

Keffâret-i savm ve yemin: Kur’ân ve dua tamam olduktan sonra lütfidüb, ol bâkî kalan yüz altmış akçenin altmış altmış fakîre vereler. Bû hakîrin keffâret-i savmın niyyet ideler. Yüzün dahî yüz fakîre vereler. Keffâret-i yemin niyyet ideler.

Telkîn: Bû cümleden sonra dağlalar. Hemân bir âlim, sâlih kimse ihvândan kala. Yüzüm mukâbelesine geçe. Ayak üzre dura. Cem’i hâtır eyleye ve diye ki “Yâ Muhammed ibn-i Meryem”. Üç defa böyle diye. Ândân sonra eyide;

أَذْكُرُ عَهْدَ الَّذِي خَرَجْتُ عَلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا شَهَادَةً أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَالنَّارَ حَقٌّ وَأَنَّ الْبَيْعَةَ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا، وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ. وَأَنَّكَ رَضِيْتَ بِأَنَّ اللَّهَ رَبًّا وَبِأَنَّ الْإِسْلَامَ دِينًا وَبِأَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَبِيًّا وَبِأَنَّ الْقُرْآنَ إِمَامًا وَبِأَنَّ الْكَعْبَةَ قِبْلَةً وَبِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِخْوَانًا رَبِّي اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ²⁶⁴

“ve Ândân sonra üçkerrediyeye ²⁶⁵يَا مُحَمَّدُ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” Ve üç kerre dahî diye Lütfidübbû telkinleri ²⁶⁶يَا مُحَمَّدُ قُلْ رَّبِّي yapça yapça²⁶⁷, teenni²⁶⁸ ile diye ma’nâsını fikrederek. Tez tez okuyup gitmeye. Ve Ândân sonra eyidea ²⁶⁹رَبِّ لَا تَذَرُهُ فَرَدَاوَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ” rüçû’ ide, ölü evlerine gideler.

²⁶⁴ Anlamı: “Dünyadan çıkarken şهادetini hatırla: “Şهادet ederim ki Allah’dan başka ilah yoktur. Tekdir. Şeriki yoktur. Yine şهادet ederim ki Muhammed O’nun kulu ve Rasulüdür.” Cehennem baktır. Dirilme baktır. Kıyamet günü gelecektir. Bu konuda şüpheli yoktur. Allah kabirdekâhilleri diriltecektir. Sen Allah’ın rab, İslam’ın din, Muhammed, selam ona olsun, nebi, Kur’an rehber, Kâbe’nin kable, mü’minleri kardeş olduğuma razı oldum. Rabbim Allah’dır. O’ndan başka ilah yoktur, O’na tevekkül ettim. O arşın sahibidir.”

²⁶⁵ Anlamı: “Ey Muhammed! Allah’dan başka ilah yoktur! de.”

²⁶⁶ Anlamı: “Ey Muhammed! Rabbim Allah, Dinim İslam, Nebim Muhammed, salat ve selam olsun, de!”

²⁶⁷ Yapça yapça: Yavaş, yavaşça, sessizce, Dilçin, s. 246.

²⁶⁸ Teenni: Yavaşlık (Arapça isim), Devellioğlu, s. 1055.

²⁶⁹ Anlamı: “Zekerîya’yı da hatırla. Hani o, Rabbine, “Rabbim! Beni tek başıma bırakma. Sen varislerin en hayırlısın” diye dua etmişti.” 21/Enbiya, 89.

Üzerime yap yapmayalar, Çadır kurmayalar ve beklemeyeler. Başım ucuna bir büyücek taş dikeler. Bellice olub duaya tezkire olsun için. Ve dahî kabrim yıkılacak olursa tamir îdeler. Üzerine toprak dökmekle gîru yeni kabir gibi örgüçlü îdeler. Bir karış mürtefi' îdeler. Açıub içerüden yapmayalar.

Ve dahî ehlime ve evlâdıma vasiyyetim oldur ki üzerüme sağu sağmayalar,²⁷⁰ ifrâd ile medh îtmeyeler. Öldüğüm günde ve yedisinde ve kırkında ve yılında taam bişirüb ziyâfet îtmeyeler. Ruhum için sadaka çok ihsân îdeler. Allâhü Teâlâ kabûlîde. Akçeye kâdir olmazlar ise; ekmekten ve pirinçten ve yağdan ve tuzdan ve soğandan ve neye kâdir olurlar ise azdan ve çoktan fakîrlere Allah için virüb, sevâbın bû hakîre dillerile bağışlayalar ve dualarından analar. Heman unutup gitmeyeler.

Ve dahî ebnâma vasiyyetim oldur ki, danışmend olub medreseye varmayalar. Kadı asker kapusına mülâzemet îtmeyeler. Ve kadı ve bey kapusuna ihtiyarlarla varmayalar. Allâhü Teâlâ'ya tevekkül îdüb ilm-i nâfi' tahsiline ve neşrine ve amel-i sâlih ve takvâya meşgul olub, halalden sevk olunandan kaçmayalar. Kimseden mal ve cihet ve mansıb taleb îtmeyeler.

²⁷¹ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا. وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ

âyetin dâim teemmül ile okuyalar.

تم تصنيفه بعون الله تعالى تقريب²⁷²

7. ek: ذيل الوصايا²⁷³

7.1.İstinca

İstinca; ayakyoluna oturduktan sonra dübürünü taşla ya tezekle silinmek sünnettir. Silindiği taş tek olmak müstehabdır. Suyla yumak edebdir. Meğer kim necâset dübürün kıllarına çok bulaşmış ola. Öyle olsa taşla silinmek yîtmez,

²⁷⁰ Sağu sağmayalar: Ağıt yakmayalar, Dilçin, s. 189.

²⁷¹ Anlamı: "...Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ânâ bir çıkış yolu açar. Anı beklemediği yerden rızıklandırır. Kim Allah'a tevekkül ederse, O kendisine yeter..."65/Talâk, 2-3.

²⁷² Anlamı: "Allahü Teâlâ'nın yardımıyla tasnif takriben bitti."

²⁷³ Vasiyyet'e ek.

suyla yumak lâzım olur. Sağ eliyle silinmek ya yumak mekruhdur, sol ile gerekir. Kemikîle veya davar tersiyle veya âdem ve davar yiyecek nesne ile silinmek mekruhdur. Kibleye karşı oturmak ya ardın virmek, ya güne veya aya karşı oturmak mekruhdur.

7. 2. Abdest

Abdestin farzları: Bir kerre yüzün yumak, bir kerre iki kolların yumak, dirseklerle bile. Birkerre başın dört bölükde bir bölüğüne mesh îtmek. Bir kerre ayaklarını topuklarla yumak.

Abdestin sünnetleri: Evvelinde üç kerre ellerin bileklerine varınca yumak. Evvelinde “العظيم والحمد لله على دين الإسلام بسم الله”²⁷⁴ dîmek, misvâk isti'mâl îtmek ve ağzına üç kerre su virmek, yüzüne üç kerre su virmek. Abdesti alırken arasın kesmeyüb ulaştırmak. Kulağına yaşdan artan suyla mesh îtmek. Ve tertibince almak. Parmakların hilallimek. Ve her yunan yerini üç kerre yumak. Ve başına kablayı mesh virmek. Evvelinde abdeste niyyet îtmek. Sağından başlamak. Meshe elinden başlamak. Ve ellerin ve ayakların yumağa parmaklarından başlamak.

Abdestin mekruhları: Sağ elile sümkürmek, üçden artık yumak, güneşte ısınmış suyla abdest almak, suyu yüzüne berk vurmak.

Abdesti bozanlar: Önden ve artdan çıkan necâset. Ve yel, gövdeden çıkan kan ve irin ve saru su. Gusülde yuması lâzım olan yerden çıkub akarsa. Ve ağız dolusu kusmak, eğer balgam değilse. Yatub veya dayanub uyumak. Eğer dayanak alınsa düşeceklerin ise. Delü olmak, uğunmak,²⁷⁵ sarhoş olmak, namaz içinde kâtî gülmek. Çıblakla avratıla kocuşmak.²⁷⁶

7. 3. Gusül

Guslün farzları: Bir kerre ağzına su virmek, bir kerre burnuna su virmek, bir kerre cümle bedenini yumak.

²⁷⁴ Anlamı: “Azim olan Allah'ın ismiyle. İslam dini üzere Allah'a hamd olsun.”

²⁷⁵ Uğunmak: Bayılmak, Aklı başından gitmek, Dilçin, s. 231.

²⁷⁶ Kocuşmak: Kucaklaşmak, sarmaşmak, Dilçin, s. 154.

Guslün sünnetleri: Evvelinde abdest almak. Niyyetîtmek. Gövdesinde necâset varsa ânı evvel yumak. Evvel sağ omuzuna, sonra soluna dahî. Sonra başına ve sâir âzâsına dökmek.

Guslün mûcibleri: Şehvet ile meni çıkmak. Uyanık iken olsun uyurken olsun zekerün sünnet olduğu yer avratın fercine girmek. İnzâl olmazsa da ikisini de gusül lâzım olur. Uykudan kalkıldıkda döşeginde veya donunda meni veya mezi bulmak. Zekeri ucunda su bulmak; eğer yatdığı vakitte zekeri hareket üzere değilse. Hayzı kesilmek, nifâsı kesilmek.

7.4. Namaz

7.4.1. Namazın Şartları

Namazın dışarısındaki farzlar ki ânâ “Şart”dırler: Namaz kılariken avretin örtmek. Erin avreti göbeği altından dizi altına değındir. Cârîyenin dahî böyledir. Artıklığı²⁷⁷ arkası ve karnı avretidir. Hüre avretin her yeri avretidir. İllâ yüzü değil ve eli ayası ve ayakları değil. Saçı dahî avretidir, örtmek gerek. Karıcıkda²⁷⁸ olursa, tenhada ve karagü²⁷⁹ yerde de kılarısa.

Niyyet îtmek. Namaza şurû²⁸⁰ önünce “şu vaktin farzına” diye, farz ise. “Şu vaktin sünnetine” diye sünnet ise. Nâfile de “niyyet itdüm namaza”dîmek yiter. İmama uyarsa “bundan gayrî uydum şu imama”dîmekde lâzımdır. Niyyet kalb ile kasd îtmekdir. Dilile dîmeklâzım değildir. Dîrlerse dahî zararı yokdur. Niyetle iftitah tekbirin arasın kesmeye.

Kibleye yönelmek.

Vaktinde kılmak.

Gövdesin ve kaftanın ve ayakları ve durduğu yeri ve elini değıdiği yeri necâsetten pâk îtmek, abdest almak. Eğer su bulmasa veya hasuta olsa abdeste kâdir olmasa veya su değıirmeden²⁸¹ marazım²⁸² arta diyu korksa teyemmüm eyleye.

²⁷⁷ Artıklığı: Fazladan.

²⁷⁸ Karıcık: İhtiyar yaşlı kadın, Dilçin, s. 139.

²⁷⁹ Karagü: karanlık, Dilçin, s. 139.

²⁸⁰ şurû’: başlamak (Arapça isim), Devellioğlu, s. 1005.

²⁸¹ Değıirmeden: Değıdirmek.

²⁸² Maraz: Hastalık

Evvelinde “الله أكبر”²⁸³ dîmek.

7.4.2. Namazın Rükunları

Namazın içinde olan farzlar ki; ânâ “Rükun”dırler: Ayak üzre durmak, kâdir ise. Bir âyet Kur’ân okumak. İki rekâtta; her rekâtta birer rükû’. Her rek’atda ikişer sücûd. Namazın âhîrinde tahîyyât okuyacak kadar oturmak.

7.4.3. Namazın Vacipleri

Namazın vâcibleri: İki rekâtta fâtiha okumak. Bir sûre veya üç âyet veya bir uzun âyet üç âyet mikdarı Fatiha’ya koşmak. İki evvelki rekâtları kıraat için ta’yîn îtmek. İki secdeyi birbirinin ardınca îtmek. Rükûda ve sücûdda ve rükû’dan kalkub doğrudukda ve evvelki secdeden kalkub doğrudukda “سبحان الله”²⁸⁴ diyecek kadar eğlenmek.

Dört veya üç rek’at olan namazlardan iki rekâtın kıldıktan sonra tahîyyât okuyacak kadar oturmak. Namaz içinde ve âhîrinde oturdukda tahîyyât okumak, bir kerre selâm virmek namazın âhîrinde. Bayram tekbîrleri.

Öğle namazının ve ikindi namazının farzlarında Kur’ân’ı gizlû okumak. Akşam ve yatsı ve sabah ve cum’a farzlarında imam olursa Kur’ân’ı kâtî²⁸⁵ okumak. Yalnız kılarsa muhayyerdîr. Gice kılınan nafilelerde de muhayyerdîr.

Namazın sünnetleri: İftitah tekbirinde ellerin kaldırmak; er kulağı yumuşağına dek, avrat çiğune²⁸⁶ dek. Sübhâneke okumak, eûzü okumak, besmele okumak. Bu üçünü gizlû okuya. Her namazda besmeleyi her Fâtiha evvelinde okuya, sûre evvelinde okumaya. Sübhâneke ile eûzüyü ancak evvelki rekâtta iftitâh tekbirinin ardınca okuya. Kıyamda sağ eli sol eli üzre koyub göbeği altına komak er ise. Göğsüne komak avrat ise.

Yancacık²⁸⁷, آمين²⁸⁸ dîmek; Fâtiha’yı okuduktan sonra ya imamın dinledikten sonra rükû’a indikde ve secdeye indikde ve secdeden kalkdıkdâ “الله أكبر” dî-

²⁸³ Anlamı: “Allah en büyüktür.”

²⁸⁴ Anlamı: “Allah her şeyden yücedir.”

²⁸⁵ Kâtî sesli. Kesin (Arapça isim), Devellioğlu, s. 495.

²⁸⁶ Çiğune: Nasıl (Farsça edat), Devellioğlu, s. 158.

²⁸⁷ Yancacık: yavaşça

²⁸⁸ “âmin”

mek. Rükû'da üç kerre سبحان ربي العظيم²⁸⁹ dîmek. Rükû'da ellerin dizleri üstüne koyub parmakların açub başın ve arkasın düz eylemek. Rükû'da başın kaldırdıkda “سمع الله لمن حمده”²⁹⁰ dîmek imam ise. “ربنا لك الحمد”²⁹¹ dîmek imama uydûsa. İkisin cem' îtmek yalnız kılsa. Secdede üç kerre “سبحان ربي العالی”²⁹² dîmek”.

Secdede alnın ve burnun ikisin bile yere değirmek. Secdede eli parmakların birbirine değirmek. Ve karnın uyluğundan çeküb kolların yerden kaldırmak eğer er ise. Avrat ise karnı uyluklarına yapışdırub kollarını yere değirmek. Tahiyât okurken ellerin uylukları üzerine komak. Parmakları kendü halinde ola.

Tahiyât okumağa oturdukda sol ayağı üzre oturub sağ ayağını dikmek er ise. Avrat iki ayakların sağ cânibinden çıkarub sol dizi üzerine oturmak. Namazın âhirinde Tahiyâtтан sonra salavât duasın okumak. Evvel sağına selâm virüb sonra soluna selâm virmek.

7.4.4. Namazın Mekruhları

Namazın içinde boynun eğübbakmak. Kaftanından ya gövdesinden bir nesneyi oynamak. Secde yerinden taş gidermek.²⁹³ Zarûretsiz parmağın çatlatmak. Elin böğrüne komak. Bağdaş kurmak. Özürsüz bir kerre ya iki kerre bir yerin kaşımak. Ev kolluğunda geyip²⁹⁴ ânınla ekâbire²⁹⁵ varmadığı kaftan ile kılmak. Âdem yüzüne karşı kılmak. Oda karşı kılmak. Amma muma ve kandile karşı kılmak mekruh değildir.

Önünde ya üstünde ya kaftanında hayvan sûreti olmak. Gîrunmek, esnemek. Kaftanın eđnine²⁹⁶ alub kolların koltuğundan çıkarmak. İki ökçesi üzre oturmak. İnciklerin diküb kelb gibi oturmak. Gözün yummak. Başıkabak kılmak.

²⁸⁹ Anlamı: “Yüce olan rabbim yücedir.”

²⁹⁰ Anlamı: “Allah ham edeni duyar.”

²⁹¹ Anlamı: “Ey Rabbim hamd sanadır.”

²⁹² Anlamı: “Yüce olan Rabbim kusurlardan uzaktır.”

²⁹³ Gidermek ayıklamak

²⁹⁴ Ev kolluğunda giyip

²⁹⁵ Ekâbir: Devlet ricali, görgülü (Arapça sıfat), Devellioğlu, s. 211.

²⁹⁶ Eđni: Omuz.

Tezellül²⁹⁷ için değilse secdede ve tahiyyatta eli ve ayağı parmakların kıbleden eğmek. Saf ardında yalnız durup imama uymak.

Önünde açık yer varken kabre karşı namaz kılmak. Perdesiz necâsete karşı kılmak. Bir avratla beraber durup başka başka namaz kılmak. Ayakyolu tekâzâ-sı²⁹⁸ varken kılmak. Secdeden kaltıkda²⁹⁹ dizin ellerinden öğden kaldırmak. Secdeden bir ayağın kaldırmak, üfürmek.

İmamdan önürdi³⁰⁰ rükû'a gitmek. Ve rükû'dan başın önürdi kaldırmak ve önürdi secde îtmek. Ve secdeden önürdü başın kaldırmak. Secdeye inerken ellerin yere dizinden evvel komak. Özürsüz yere ve divara dayanub kalkmak. Özürsüz namaz içinde alnından toprak silmek.

Bir sûre adlamak. İkinci rekâtda evvelki rekâtda okuduğının üstünden okumak. Bir rekâtda bir sûreyi tekrar okumak. Farzda ikinci rekâta okuduğu, evvelde okuduğundan üç âyet artık olmak. İmam ardında Kur'ân okumak.

Tülbendü döğüşüne³⁰¹ secde îtmek. Özürsüz ayaküstü dururken asâya ya divara dayanmak. Özürsüz rükû'a indikde veya kalkıkda ellerin yukarı kaldırmak. Çiğni³⁰² ve kolları açıkla kılmak. Özürsüz önünden âdem geçmek ihtimâli olan yerde sütreyi terk îtmek. Âyetleri ve tesbîhleri parmağıla saymak.

İmam mihrabda yalnız durmak. Amma ayakları mescidde ve secdesi mihrabda olsa mekruh değildir. İmam mihrabın gayrîde kılmak. Özürsüz, imam yalnız alçakta durup cümle cemâat yüksekte olmak veya cümle cemâat alçakta olub imam yüksekte olmak. Amma bazı imam ile olsa mekruh olmaz.

Besmeleyi ve âmîni cehrîledîmek. Rükû'a inerken Kur'ân'ı tamam îtmek. İntikâlâtta meşrûa olan ezkârı intikâl tamam olduktan sonra dîmek. Rukuun ve sücudun teşbihlerin başın kaldırdıktan sonra dîmek. Gâh sağına ve gâh soluna eğilmek. Bir ayak üzre durmak. Özürsüz bir nesne kokmak.

²⁹⁷ Tezellül. Allah korkusu.

²⁹⁸ Tekâzâ: Sıkışıklık.

²⁹⁹ Kaltıkda: Kalkınca.

³⁰⁰ Önürdü: önce

³⁰¹ Döğüşüne: Üstüne.

³⁰² Çiğine: Omuz, omuz başı Dilçin, s. 68.

7.4.5. Namazın Müfsidleri³⁰³

Kılarken söz söylemek. Gülmek, kendünün işitecek kadar. Amma abdesti sınımaz.³⁰⁴ Ve eğer gayrî işitecekleyin olsa abdest bile sınır.³⁰⁵ Âh îtmek. Savtîle ağlamak, eğer musibetden veya ağrıdan ise. Amma Cennet veya Cehennem anmadan ise zarar îtmez. Boğazın ayıtlamak. Zarûretsiz sakız çegnemek. Ve başın veya sakalın taramak. Üçkerre kılın koparmak. Kehle³⁰⁶ öldürmek.

Üç kerre bir yerin kaşımak, her birinde elin kaldırmakla. Bir rükünde iki ayağı île davar tepmek. Bir ayağıla üç kerre tepmek. Bir rekâtta imam önüne geçmek. Zarûretsiz iki saf kadar yürümek. Bir yerden secdede iki ayağın kaldırmak.

Bir avratla beraber durmak. İmama uydukda ya ardında durmak, eğer imam avrata imâmeti niyyet ittise ve illâ avratın namazı câiz olmaz. Yüzün ve göğsün kiblede ırmak.³⁰⁷ Özürsüz imamının gayrîye feth îtmek, mushaftan okumak.

Yemek yemek, su içmek. Manâ bozulacaklayın Kur'ân'ı yanlış okumak. Selâm almak kasdîla selâm virmek. Amma âhir tahiyât sanub sehvîle selâm virse fâsîd olmaz. Secde-i sehvi lâzım olur.

7.4.6. Namazda Okunacak Sure ve Dualar

Tahiyât ve teşehhüd:

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ. السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ. السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.³⁰⁸

³⁰³ Namazı Bozan Durumlar

³⁰⁴ Sınımaz: bozmaz, Dilçin, s. 198.

³⁰⁵ Sınır, bozulmak, Dilçin, s. 198.

³⁰⁶ Kehle: Bit.

³⁰⁷ Irmak: ayırmak, Dilçin, s. 122.

³⁰⁸ Anlamı: "Dil ile, beden ve mal ile yapılan bütün ibadetler Allah'a dir. Ey Peygamber! Allah'ın selami, rahmet ve bereketleri senin üzerine olsun. Selam bizim üzerimize ve Allah'ın bütün iyi kulları üzerine olsun. Şabitlik îderim ki, Allah'tan başka ilah yoktur. Yine şabitlik îderim ki, Muhammed, O'nun kulu ve elçisidir."

Salevât:

³⁰⁹ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ. كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ. إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.

³¹⁰ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ. كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ. إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.

Senâ ve istiftâh:

³¹¹ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ. وَتَبَارَكَ اسْمُكَ. وَتَعَالَى جَدُّكَ. وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ.

Kunût:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَهْدِيكَ. وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنُتَوِّبُ إِلَيْكَ. وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْكَ وَنُتِنِّي عَلَيْكَ
الْخَيْرَ كُلَّهُ نَشْكُرُكَ وَلَا نَكْفُرُكَ. وَنَحْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يُفْجِرُكَ.³¹²

اللَّهُمَّ إِنَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ. وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَخْفِدُ. نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخْشَى عَذَابَكَ. إِنَّ
عَذَابَكَ بِالْكَفَّارِ مُلْحِقٌ.³¹³

اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ. وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ. وَتَوَلَّئِنِّي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ. وَبَارِكْ لِي فِيمَا أُعْطَيْتَ. وَقِنِي
شَرًّا مَا قَضَيْتَ. فَإِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُفْضَى عَلَيْكَ. وَ إِنَّهُ لَا يَذُلُّ مَنْ وَالَيْتَ. وَلَا يَعْزُ مَنْ عَادَيْتَ تَبَارَكْتَ رَبَّنَا
وَتَعَالَيْتَ. فَلَاكُ الْحَمْدُ عَلَيَّ مَا قَضَيْتَ. أَسْتَغْفِرُكَ اللَّهُمَّ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ. وَصَلَّى اللهُ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَعَلَى آلِهِ وَ
صَحْبِهِ وَسَلَّمَ.³¹⁴

³⁰⁹ Anlamı: "Allah'ım! Muhammed'e ve Muhammed'in ümmetine rahmet eyle; şerefini yücelt. İbrahim'e ve İbrahim'in ümmetine rahmet ettiğin gibi. Şüphesiz övülmeye layık yalnız sensin, şan ve şeref sahibi de sensin."

³¹⁰ Anlamı: "Allah'ım! Muhammed'e ve Muhammed'in ümmetini bereketli kıl; şerefini yücelt. İbrahim'e ve İbrahim'in ümmetini bereketli kaldığın gibi. Şüphesiz övülmeye layık yalnız sensin, şan ve şeref sahibi de sensin."

³¹¹ Anlamı: "Allah'ım! Sen eksiksiz sıfatlardan pak ve uzaksın. Seni daima böyle tenzih eder ve överim. Senin adın mübarekdir. Varlığın her şeyden üstündür. Senden başka ilah yoktur."

³¹² Anlamı: "Allahım! Senden yardım isteriz, günahlarımızı bağışlamamı isteriz, razı olduğun şeylere hidayet itmeni isteriz. Sana inanırız, sana tevbe ederiz, Sana güveniriz. Bizce verdiğin bütün nimetleri bilerek seni hayır ile överiz; Sana şükrederiz. Hiçbir nimetini inkâr itmez ve onları başkasından bilmeyiz. Nimetlerini inkâr eden ve sana karşı geleni bırakırız."

³¹³ Anlamı: "Allahım! Biz yalnız sana kulluk ederiz. Namazı yalnız senin için kalarız, ancak sana secde ederiz. Yalnız sana koşar ve sana yaklaşılacak şeyleri kazanmaya çalışırız. İbadetlerini sevinçle yaparız. Rahmetinin devamını ve çoğalmasını dileriz. Azabından korkarız, şüphesiz senin azabın kâfirlere ve inançsızlara ulaşır."

³¹⁴ Anlamı: "Allah'ım! Hidayete erdirdiklerinle beraber beni de hidayete erdir, afiyet verdiklerinle beraber bana da afiyet ver, himaye ettiklerinle beraber beni de himaye et, verdiklerini benim için bereketlikül, hükmettiğin şeylerin şerrinden beni koru. Çünkü sen hükmedersin, sana hükmedilmez, himayeettiğin kimse zelil olmaz, zelil ettiğin kimse de aziz olmaz, hayır ve bereketin çoktur, sen çok yücesin. Hükmettiğin şeyler üzerine hamd sana mahsustur. Allah'ım, senden mağfiret dülüyor ve sana tövbeediyorum. Allah'ın salât ve selam, Efendimiz Muhammed'in, salat ve selam onun üzerine olsun, âlinin ve ashabının üzerine olsun."

Müsebbe'âti 'Aşer:

Fâtiha:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ يَا كُنُوزِ الْعَالَمِينَ نَسْتَعِينُ يَا هَادِي الْعَالَمِينَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ.³¹⁵

Ayetü'l-kürsî:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ.³¹⁶
قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ³¹⁷

İhlâs:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ³¹⁸

³¹⁵ Anlamı: “Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adıyla. Hamd; Âlemlerin Rabbi Allah’a aittir. (O Allah) Rahmân ve Rahîm’dir. Din (besap) gününün sahibidir. (Ey Allah’ım) Biz yalnızca Sana ibadet eder ve yalnızca Sen’den yardım dileriz. Bizî dosdoğru yola ilet. Kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna. Gazâba uğrayanların ve saptanların yoluna değil.” 1/Fatiha.

³¹⁶ Anlamı: “Allah odur ki ondan başka ilah yoktur. O hay ve kayyumdur (yani o diridir ve yarattıklarını koruyup gözetendir). Kendisini ne uyku yakalar nede uyuklama. Semavat ve arzda bulunanların hepsi onundur. Onun izni olmadan katında hiçi bir kimse şefaât edemez. O kullarının yapmakta olduklarını ve önceden yaptıklarını bilir. Onun ilminden ancak dilediklerini kavrayabilirler. Onun kürsisi, gökleri ve yeri kavrayacak kadar vâsi’dir. Bunları muhafaza ona ağır da gelmez. O çok yüce ve çok büyüktür.” 2/ Bakara, 255.

³¹⁷ Anlamı: “De ki: Ey kâfirler! Ben sizin tapıklarınıza ibadet etmem. Siz de benim ibadet ettiğime ibadet itmezsiniz. Ben sizin tapıklarınıza asla ibadet edecek değilim. Siz de benim ibadet ettiğime ibadet edecek değilsiniz. O hâlde sizin dininiz sizge, benim dinim bana!” 108/Kafirun.

³¹⁸ Anlamı: “De ki: O Allah, tekdir. Allah, Samed’dir (Her şey ânâ muhtaçtır. O hiçbir şeye muhtaç değildir.). O doğurmamış ve doğmamışdır. Hiçbir şey ânâ denk değildir (Ânnin eşi ve benzeri yoktur.).” 111/İhlâs.

Mu'avvizeteyn:

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ.³¹⁹

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ.³²⁰

سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ³²¹

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ وَسَلِّمْ. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيْ وَلِجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ. اللَّهُمَّ افْعَلْ بِنَا وَبِهِمْ عَاجِلًا وَآجَلًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. مَا أَنْتَ لَهُ أَهْلٌ. وَلَا تَفْعَلْ بِنَا وَبِهِمْ يَا مَوْلَانَا مَا نَحْنُ لَهُ أَهْلٌ. إِنَّكَ غَفُورٌ حَلِيمٌ جَوَادٌ كَرِيمٌ رَجِيمٌ.³²²

7. 5. Hanımların Özel Halleri

Ahvâl-i hayz ve nifâs: Hayzın ekalli üç gündür, ekseri ondur. Nifâsın ekalline had yokdur. Ne vaktin kesilirse guslîdüb namaz kılmak gerek ve oruç tutmak gerek. Ekseri kırkıdır. Eğer kan üç günden eksikte kesilse, hayz sanıp namazın kılmadıysa kazâ ede, gusül lâzım değildir. Ve eğer üç kerre günde ve artıkda kesilse gusül lâzımdır. On gün tamam oldukda kesilse ve kesilmese gusül ede, namazın kıla. Nifâsda kırk olacak guslede, namazın kıla, kesilmezse de.

Hayz ve nifâs günlerinde her ne türlü kan gelürse sâfi kan hükmündedir; sarı olsun, bulanık olsun. Hayzın on gün içinde veya nifâsın kırkı içinde bir iki gün kan kesilse kesildim sanub guslîdüb oruç tutsa, sonra gîru müddet içinde kan gelse, ol orucu kazâ îtmek gerek. Kesildikte gîru guslîtmek gerek. Âdetinden evvel kesilse lâkin üç günden sonra olsa, guslîdüb namazın kıla. Lâkin er ile yatmaya âdeti geçmeyince. Nifâs dahî böyledir. Eğer âdetinde kesilmese lâkin on günde ya dahî eksikte kesilse, hep hayızdır. Eğer on gün tamam oldukda kesilmeyüb aksa âdetinden ilerisün hayız olmaz. Ol günlerin namazın kazâ ede.

³¹⁹ Anlamı: "De ki: Sığınırım, karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkartan Rabb'e! Yarattığı şeylerin kötülüğünden. Karanlığı çöktüğü zaman gecenin kötülüğünden. Dügümlere üfleyen biyüücülerin kötülüğünden. Kıskaçtığı zaman kıskaç kişinin kötülüğünden."

³²⁰ Anlamı: "De ki: Sığınırım insanların Rabb'ine. İnsanların hükümdarına. İnsanların ilâhına! Pusu kurup gönüllere sinsice kötü düşünceler veren cin ve insan şeytanlarının kötülüğünden."

³²¹ Anlamı: "Allah her türlü eksiklikten uzaktır. Hamd ânâdır. Allah'tan başka ilah yokdur. Allah en biyüktür. Güç ve kuvvet ancak yüce ve ulu olan Allah'melindedir."

³²² Anlamı: "Allahım! Muhammed ve aline selat ve selam olsun! Allahım beni, ebeveynimi ve bütün mü'minleri bağışla. Allahım bize dünyada ve ahirette ihsanlarda bulun. Sen tek hâkimsin. Sen gafursun, cömertsin, kerimsin, rahimsin!"

Nifâsın kırkı dahî hayızın onu gibidir. Ramazan'da irt³²³ yeri ağardığından sonra hayız ya nifâs kesilse, ol gün yimeye ve içmeye. Lâkin oruç olmaz, kazâsı lâzımdır. Ve eğer irt³²³ yeri ağardıktan sonra kan gelse, ol gün yiye ve iç. Eğer ikindiden sonra da görürse ve bi'l-cümle bir avrat kan görse, namazdan ve oruçtan vazgele. Ve eğer üç gün olmadan kesilse namazın âhir vaktine dek güye. Âhir vaktinde gîru kan gelirse, namaz kılmaya. Ve eğer gelmezse abdest ala, namazın kıla. Eğer girü sonra gelse gerü namazdan vaz geçe. Gerü gelse gerü namazın ahir vaktine dek güya gelmezse abdest ala ve namazın kıla. Üç güne dek böyle eyleye. Gusül lâzım değil yalnız abdest yeter. Üç günden sonra kesilse gîru her namazın âhir vaktine dek güye, gelmezse guslede, namazın kıla. Gelirse namazdan vazgeçe. Bu kıyâs üzre on güne varınca Ândân sonra guslide, namazın kıla, kan akarsa da. Nifâsda böyledir. Lâkin ândâ her kesildikçe gusül lâzımdır, bir günde de kesilirse. Amma oruç; eğer irt³²³ yeri ağarmadan kesilse, niyet ede, tuta. Eğer kuşluğun ya kindüden sonra gîru kan kesilse, ol oruç olmaz. Ol gün yiye, sonra kazâ ide. Eğer düşük düşürse, ya parmağı ya saçı veya ağzı veya buruni bellü ise, bütün oğlan doğurmuş gibi nifâs olur. Eğer hiçbir yeri bellü değilse, nifâs olmaz. Lâkin üç gün ya dahî artık akarsa hayız olur. Eğer hayızdan kesileli on beş veya dahî artık olubda düşürdüse ve eğer üç günden eksikde kesilse veya dahî hayız kesileliden on beş gün olmamış olsa hayız değildir, burun kanı gibidir. Namazın kıla orucun tuta, er ile yata. Gusül lâzım değildir.

تم تصنیفه بعون الله تعالى و لطفه تقرباً ۹۷³²⁴

³²³ İrt³²³. Tan.

³²⁴ Anlamı: "Eserin tasnifi Allah Teâlâ'nın yardımı ile yaklaşık 970 yılında tamamlandı." Tarih hicridir.

Matbu nüshanın sonunda, baskısında hangi risalenin esas alındığı şu şekilde ifade edilmiştir:

“İşbu risâle-i merğûbe Enderûn-i Hümâyûn'da mevcûde Mushaf hattıyla olan nüshadan tahrîr olunub ba'dehû mukâbele ve tashih olunmuş nüshadan tab' ve temsîl olunmuşdur.

على يد أضعف العباد عبد الرحمن المدرس المأمور بعمل الطبع بدار الطباعة الجديدة المأمورة في
مدينة أسكدار في شهر جمادى الآخرة لسنة ثمانية عشر بعد المائتين وألف من هجرة من له العز والشرف. وقفها
صاحب الخيرات³²⁵

³²⁵ Anlamı: “Bu değerli risale Enderun-ı Hümayun'da Mushaf hattıyla yazılmış olan nüshadan yazılmış olup sonra karşılaştırılarak tashih edilmiş, basılmıştır. Üsküdar şehri İdare-i matbaati'l- Cedide'de baskı işiyle görevli müderris, Kulların en zayıfı Abdurrahman tarafından yazılmıştır. Cemadiye'l-Ahire 1218 hicri. Sahibu'l-hayrat vakfetmiştir.”

KAYNAKÇA

- ALGÜL Hüseyin, “Osman Gazi’nin Oğlu Orhan Gazi’ye Vasiyet ve Nasihatlarına Kuruluş Devri Osmanlı Devlet Felsefesi Açısından Bir Bakış”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1999, cilt: XII, sayı: 3-4, ss. 263-268.
- ARPAGUŞ Hatice Kelpetin, “Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmiş ve Fonksiyonu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2002/1, sayı: 22, ss. 25-56.
- ARPAGUŞ Kelpetin Hatice, “İlmihal”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2000; XXII, ss.139-141.
- ARSLAN Ahmet Turan, “İmam Birgivi Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, (16-23) *İmam Birgivi Sempozyumu* (22-23 Kasım 1991) (haz. Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- ARSLAN Ahmet Turan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Yay., İstanbul 1992.
- ATEŞ Nilüfer-Asım Yediyıldız, “Erzurumlu Kadızâde Efendi’nin Vasiyetnamesine Tahlili Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2007, cilt: XVI, sayı: 2, s. 309-326.
- ATSIZ Nihal, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, M.E. Basımevi, İstanbul 1966.
- AYDIN Ahmet, “Manzum Fıkıh Metinleri II”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 2017, sayı: 27, ss. 73-100.
- AYNACI Mediha, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Kitapları Çerçevesinde İlmihallerin Fıkıhî Yönden Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul 2009.
- AYVALI Ramazan, “İmam Birgivi’nin İlmî”, (25-31), *İmam Birgivi Sempozyumu 22-23 Kasım 1991*, (haz. Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- BAHÇIVAN Seyit, “Şeyhülislam İbn Kemalpaşa’nın Vasiyetnâmesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, Konya 2001, cilt: I, sayı: 2, s. 209-214.
- BAKTİR Mustafa, *Anadolu’da Yazılan İlk Türkçe İlmihal Kitaplarından İzniki’nin Mukaddimesi*, Uluslararası İznik Sempozyumu-2005, ss. 431-442.

- BİLMEN Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul ts.
- BİRGİVÎ, *Tekmile-i Tercüme-i Tarikat-ı Muhammediyye*, Ali Rıza Efendi Matbaası, 1287.
- CİCİ Recep, “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, cilt: 3, sayı: 5, ss. 215-248.
- ÇALIK Bünyamin, *Kadıẓâde Muhammed Arif Efendi'nin “Burbânu'l-Fetâvâ” Adlı Eserinin Fetvâ açısından Değerlendirilmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış doktora tezi) Erzurum 2012.
- DEMİRCİ Mehmet, “Birgivi ve Tasavvuf”, (59- 66), *İmam Birgivi Sempozyumu* (22-23 Kasım 1991) (haz. Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- DEVELLİOĞLU Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lüğat*, 14. baskı, (haz., Aydın Sami Güneşal), Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.
- DİLÇİN Cem, *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2009.
- DURMUŞ Üzeyir, “Hanefî Fıkıhında Maklûb Hadis Kullanımına Dair Bir Örnek: Iskât Hadisi”, *KTÜİFD*, Güz 2016, cilt: 3, sayı: 2, , ss. 75-88.
- GÜMÜŞ Nevin, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Vasiyet-nâme'si”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, cilt: IX, sayı: 1, ss. 23-76.
- İLHAN Avni, “İmam Birgivi ve Tuhfetü'l-Müştersidin”(55-58), *İmam Birgivi Sempozyumu 22-23 Kasım 1991*, (haz. Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- KARADENİZ Osman, “Tarikat-ı Muhammediyye”, (115-123), *İmam Birgivi Sempozyumu* (22-23 Kasım 1991), (haz. Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- KARAMAN Hayreddin ve ark., *İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1999.
- KAYAPINAR Hüseyin, “Vasiyet”, <https://sorularlaislamiyet.com/kaynak/vasiyet>, erişim 18.12.2017.
- KIRKIL Harun, “Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları İle Son Döneme Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rifat Bey Ve Manzum İlmihali”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2006, sayı: 7, s. 436-439.

- MARTI Huriye, *Birgivi Mehmed Efendi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 2011.
- MEMDUHOĞLU Adnan, “İlmihal Edebiyatının Tarihi Serencamı”, *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2016, yıl: 20, sayı: 66 ss.21-49.
- MERDİN Sadettin, *Mısraklı İlmihal’in İtikadî Açından Tablîli*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi,) Bursa 1999.
- NAZİMÂ Ali Faik Reşad, *Mükemmel Osmanlı Lüğatı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 2009.
- ÖZEL Ahmet, *Hanefî Fıkah Âlimleri*, Ankara 2014.
- ÖZEN Şükrü, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 3, sayı: 5, İstanbul 2005, ss. 305-306.
- ÖZKAN Mehmet, “Osmanlıca Metinlerde İslâm Hukuku Motifleri: “Fetâvâ-yı Birgivi” Örneği”, *BUIFD*, Balıkesir 2015, cilt:1, sayı:1, ss. 79-107.
- ÖZKAN Mehmet, “Osmanlı’da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve “Risâle-i Kadızâde” Adlı Çalışması”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016 Konya, sayı: 27, ss. 553-574.
- POWER David S., “İslâm’ın İlk Döneminde Vasiyetler”, (terc. Halit Özkan), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 1, ss. 105-125.
- SOFUOĞLU M. Cemal, “Birgivi’nin Vasiyetnamesi Üzerine Bazı düşünceler” (73-77), *İmam Birgivi Sempozyumu* (22-23 Kasım 1991) (haz. Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- ŞEYH Şeref Hâce, *Muinü’l-mürid* (Transkripsiyonlu metin-dizin-tıpkıbasım), (nşr., Ali Fehmi Karamanlıoğlu), İstanbul 2006; ss. 11-40.
- TOPRAK Süleyman, “İmam Birgivi ve Bid’atlere Karşı Tutumu”, (67-72), *İmam Birgivi Sempozyumu* (22-23 Kasım 1991) (haz. Mehmet Şeker), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- UZUNÇARŞILI İsmayıl Hakkı, *Karesi Meşahiri*, (haz. Mehmet Sarı- Ahmet Kahraman), Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, Balıkesir 1999.
- UZUNPOSTALCI Mustafa, “Şeyh Sadreddin Konevi’nin Vasiyeti”, *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi*, Konya1989, sayı: 4, ss. 37-44.
- YÜKSEL Emrullah, “Birgivi”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1992, VI, ss. 191-192.



YÜKSEL Emrullah, "Müslüman Türk Âlimi Olarak İmam Birgivi'nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiye'sinde Yeri" (32-37) (haz. Mehmet Şeker), İmam Birgivi Sempozyumu, TDV Yay., Ankara ss. 32-37.

YÜKSEL Emrullah, *Mehmet Birgivi'nin Dinî ve Siyasi Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.



[*Tefsir*]

TABERİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İLK YORUM TEORİLERİ: GÂÎ YORUM METODU ÜZERİNE ANALİZLER



Abdullah BAYRAM*

ÖZET

Klasik İslâm literatüründe teknik bir terim olarak Kur'ân'ın maksatları tevhid, nübüvvet, âhiret ve adalet gibi üst başlıklar altında değerlendirilmiştir. Modern dünyada öne çıkan değerler paralelinde ise adı geçen bu kavramlardan biri olan “adalet” kavramı, hukuk ve ahlâk ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. İnsan hakları ve eşitlik, din ve vicdan hürriyeti gibi temel hak ve hürriyetleri de ifade eden bu kavram, literatürde daha çok insan fiilleri ve toplum hayatına ilişkin hedefleri kapsayacak biçimde İslâm hukukunun genel maksat ve gâyeleri başlığı altında analiz edilmektedir. Kutsal metinlerin amaçsal nitelik taşıması ile onları yorumlayabilecek yorum mekanizmaları arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bu makalenin amacı da, gâî/teleolojik yorum metodu açısından Taberî'nin düşünce sistemini ve ilk yorum teorileri olarak nitelendirebilecek tefsir ve te'vil mekanizmalarına yaklaşımını analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Taberî, Gâî Yorum, İlk Yorum Teorileri, Tefsir ve Te'vil.

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

ABSTRACT

Theories of First Interpretation in al-Tabari's Thought System: Analyzes on Method of Teleological Interpretation

In the classical Islamic literature, the purposes of the Holy Qur'an/Maqasid al-Qur'an as a technical term is assessed under the top headlines like monotheism/tawhid, prophethood, afterlife/ahirah and justice. In parallel with the outstanding values in the modern world, the concept of "justice" that one of the above mentioned concept is discussed in the context of the relationship between law and ethic. The concept of justice, which emphasizes fundamental rights and freedoms such as human rights and equality as well as the freedoms of religion and conscience, is analyzed that under the heading of general purpose and objectives of Islamic law which is including the goals regarding the human acts and social life in the literature. There is a linear correlation between purposively qualities transportation of sacred texts and the interpretation mechanisms that can interpret them. The aim of this article is to analyze al-Tabari's thought system in terms of the method of the teleological interpretation and is to evaluate his approaching to the mechanisms of tafseer and taweel that can be described as the theories of first interpretation.

Keywords: al-Tabari, Teleological Interpretation, Theories of First Interpretation, Tafseer and Taweel.

Giriş

Gâiyyet, sözlükte *son uç, nihai nokta, zirve, ideal örnek* gibi anlamlara gelen *gâye* kelimesinden türetilmiş olup varlık düzeninin mutlaka belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, evrende tesadüf ve saçmadan söz edilemeyeceğini ileri süren felsefî-kelâmî doktrinler için kullanılan bir terimdir.¹ Kur'an-ı Kerim'in, evrende bir nizamın bulunduğu ve bu nizamın bir gayeye yönelik olduğu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp bir hikmete dayalı olarak var edildiği, bunun da Allah'ın yaratıkları üzerindeki rahmet inayetini belgelediği tezleri,

¹ İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İst., 1996, c. XIII, s. 292; Bkz. Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, İst. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (İÜHF Yay.), İst., 1964, s. 3.

konuyla ilgili İslâmî eserlerin temel fikirlerini şekillendirmiş² ve *makâsüd* başta olmak üzere belli kavramlarla ifade edilmiştir.

Sözlükte; *bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek* anlamındaki *kasd* kökünden türeyen ve *niyet, amaç* gibi mânâlarda kullanılan *makasüd kelimesinin* çoğulu olan *makâsüd*, İslâmî literatürde geniş anlamıyla *din* daha dar anlamıyla *dini bildirime dayalı ameli hükümler* manasındaki *şerâat* kelimesiyle birlikte kullanıldığında *dinin gâyeleri* ya da *naslarda yer alan ameli hükümlerin gâyeleri* anlamına gelmektedir. Bu kavramın daha çok İslâm hukukçularınca ele alınması ikinci mananın öne çıkmasına sebep olmuş, hatta zamanla fikhî hükümlerin gayelerini, yani gerek naslarda açıkça belirtilmiş gerekse içtihat yoluyla ulaşılmış dini-hukuki düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu ifade eden bir tabir haline gelmiştir.³ Fıkıh literatürünü oluşturan değişik eser türlerinde ve özellikle usul eserlerinde *makâsüdü's-şerîa*, *makâsüdü's-şâri'*, *makâsüdü't-teşrî*, *el-makâsüdü's-şer'iyye* gibi tamlamalarla ifade edilen *makâsüd* düşüncesinin çağdaş bazı çalışmalarda *ehdâfii's-şerîa*, *rûhu's-şerîa* gibi tabirlerle de ele alındığı görülmektedir.⁴ Makâsüd sahasında kaleme alınan yeni çalışmalarda onun terim anlamına ilişkin birçok tanım verilmişse de bunları *İslâm'ın getirdiği hükümlerin gâyeleri* şeklinde özetlemek mümkündür. Klâsik literatürde ise, *makâsüd* kavramıyla yakından ilişkisi olan birçok terim bulunmaktadır. Meselâ *hikmet (hikmet-i teşrî)*, *illet*, *sebepe*, *mânâ*, *münâsîp vasıf* gibi terimlerin özellikle bir kısım tanımları bazen doğrudan *makâsüd* anlamında da yaygın biçimde

² Kutluer, *a.g.m.*, c. XIII, s. 292; Bkz. Yusuf Şevki, Yavuz, "İlliyyet", *DİA*, İst. 2000, c. XXII, 121-123; Kutluer, "İlliyyet", *DİA*, İst. 2000, c. XXII, s. 120-121.

³ Krş. Orhan Münir Çağlı, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş: Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İÜHF Yay., İst., 1971, s. 24; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (AÜHF Yay.), Ankara, 1992, s. 61-67; Recai G. Okandan, *Umûmi Amme Hukuku*, İst. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., (İÜHF Yay.), İst., 1968, s. 207; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İst., 1992, s. 21-27.

⁴ Ertuğrul Boynuakalın, "Makâsüdü's-şerîa", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVII, s. 423; Bkz. Abdurrahman Haçkalı, *İzzeddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, ((Basılmamış Doktora Tezi)), Samsun, 1999, s. 6-9.

makâsıd terimi bütün hükümleri kapsayan genel amaçlar, diğer terimler ise belirli hükümlerin özel amaçlarıyla ilgili olarak kullanılmaktadır.⁵

Kur'ân'da yaratılışın bir gâyyete dayandığı gerçeği açık şekilde vurgulanır. Mesela; “*Yoksa siz boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız.*”⁶ ayetinde, insanın yaratılışının bir gâye ve akıbetle ilgili olduğu belirtilirken, “*Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık...*”⁷ ayetinde ise gâye olgusu bu defa topyekun âlemin yaratılışıyla ilişkilendirilmektedir. Yine, “*Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyuncular olarak, oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık...*”⁸ ayetinde de yaratılış, gerçek bir sebep ve hikmete dayandırılmıştır.⁹ Kur'ân'da birçok ayet, sebep gösteren “li-(için)” lâfzıyla Allah'ın yaratma filinde gerçekleşen gâyeyi belirtmektedir.¹⁰ Buna göre Allah, kimlerin amelinin daha güzel olacağı hususunda insanları imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmış;¹¹ insanların birbirleriyle tanışıp bilişmeleri için onları kavimlere ve kabilelere ayırmış;¹² cinleri ve insanları sadece kendisine kulluk etmeleri için yaratmıştır.¹³

Bu perspektifin, anlama ve yorumlama ameliyesinin “amaç” ekseninde gerçekleşebilmesini temin edebilecek yorum mekanizmalarının nitelik ve işlevi-

⁵ Boynukalın, *a.g.m.*, c. XXVII, s. 423; Krş. Aral, *a.g.e.*, s. 28; İhtiyaçların en iyi şekilde karşılanması, hukuk hayatında birlik, uyum ve kesinlik sağlanmasından önce gelmelidir. Teleolojik ya da fonksiyonel metot, kanununun uygulandığı zamandaki ihtiyaçların ve görüşlerin etkin olmasını önceler. Uygulamacı, kanunun uygulanması sırasındaki ihtiyaçları ve şartları öncelikle göz önünde bulundurur. Bu şekilde kanun metnine dayanılsa bile, kanun sınırlarının aşılması ve kanuna esneklik verilmesi mümkün olabilir. Bu metot taraftarları kanunun statik yapısı ile hayatın dinamik gerçekliği arasındaki çelişkiyi gidermenin hâkimin ödevi olduğunu ileri sürerler. Onlara göre kanunda yer alan kural kesin bir anlama sahip değildir. Aksine kuralın anlamı zaman içinde ve şartlara göre değişir, farklılaşır (Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2006, s. 70-71); Çobanoğlu, *a.g.e.*, s. 11.

⁶ *el-Müminîn*, 23/115.

⁷ *es-Sâd*, 38/27.

⁸ *ed-Duhân*, 44/38–39.

⁹ Ayrıca bkz. *el-Enbiyâ*, 21/16–17.

¹⁰ Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de ahkâmın gerekçelerinin çeşitli yollarla bildirilmesi için bkz. M. Yusuf Mûsâ, *Fıkhi İslâm Tarihi*, Çev. Ahmet Meylânî, Arslan Yay., İst., 1983, s. 64–70; M. Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm arx ve tablül li-tarikati'l-ta'lîl ve tatavvurâtibâ fi usûri'l-ictibâd ve't-taklîd*, Beyrut 1981, s. 292-300.

¹¹ *el-Mülk*, 62/2.

¹² *el-Hucurât*, 49/13.

¹³ *eş-Zâriyât*, 51/56.

ni ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. Bu açıdan yukarıda zikrettiğimiz *makâsüd* merkezli yaklaşımların yanı sıra bunları uygulamaya koyabilecek amaçsal niteliğe haiz mekanizmaların da analizi önem taşımaktadır. Bu mekanizmaların ilim dallarına göre farklılık göstermesi tabii olup tefsir ilmi bazında *tefsir* ve *te'vîl* kavramlarının öncelikli iki yorum tekniği olduğu söylenebilir. Biz bu tezden hareketle Taberî özelinde, ilk yorum teorileri olarak vasıflandırabileceğimiz söz konusu yorum mekanizmalarının analizini hedefliyoruz.

Amaçsal/teleolojik yorum tekniğine, “gâî yorum” da denilmektedir. Bu metoda göre, kanunun metni onun yorumlanmasına ışık tutar ancak sadece bununla yetinmek doğru değildir. Bunun yanında, kanunun amacını ve özellikle zamanın ihtiyaçlarını ve dönemin anlayışlarını da dikkate almak gerekir. Çünkü hukuk yasaayan bir sistem olması nedeniyle her neslin ve çağın ihtiyaçlarına cevap vermeli- dir. Bu ise kanun koyucunun belli bir zaman dilimindeki düşüncesine bağlanarak değil, kanunun konuluş amacının gözetilmesiyle gerçekleşebilir. Bu amaç ise, içinde bulunulan zamanın gereklerine göre belirlenmelidir. Çünkü bu anlayışa göre, yürürlüğe girdikten sonra kanunlar, kanun koyucunun iradesine bağlı olmaktan çıkar, bağımsız bir varlık haline dönüşürler. Teleolojik metot yanlıları, zamanla değişen ihtiyaçlar nedeniyle, toplumdaki adalet duygusunu sarsacak sonuçlar ortaya çıkarsa, kanunun bu adaletsiz durumları ortadan kaldıracak şekilde yorumlanmasının gerektiğini ileri sürerler.¹⁴ Bu yüzden, yorumlanacak metnin sözlerine ve yasa koyucunun verdiği anlama takılıp kalmadan, metnin “aklı” ve “ihtiyaçlara dönük” anlam ve amacını araştırmak ancak amaçsal yorumla mümkün olabilir.¹⁵

¹⁴ Gözler, *a.g.e.*, s. 171-172; Bkz. Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı (Hukukun Temel İlkeleri)*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1986, s. 195.

¹⁵ A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi Yay., Ankara, 2000, s. 76; Amaçsal yorum metoduyla ilgili birtakım eleştiriler yapılmıştır. Buna göre, kanunun yürürlüğe girdikten sonra kaynağı ile ilgisinin kesileceği yönündeki anlayış teorik açıdan pek tutarlı bir görüş değildir. Zira her norm, geçerliliğini kanun koyucunun hukuki yetkisinden alır. Diğer taraftan, kanunun her gün yeniden o günün ihtiyaçlarına ve şartlarına göre ve ilgili olayın somut gerçekliğine göre yorumlanması hukuk uygulamasında istikrarı, netice itibarıyla de ‘hukuk güvenliği’ temelinden sarsar. Ve yine bu metodun uygulanmasıyla, ülke genelinde hukuk birliği ve ahengi bozulabilir. Bu nedenle, amaçsal yorum yönteminin ileri nitelikte bir metot olduğu anlayışı pek doğru değildir. Zira yorumun sonucu, yorumcunun gayesine göre şekillenmektedir (Gözler, *a.g.e.*, s.172; Ayrıca bkz. Aral, *a.g.e.*, s. 193).

Klasik İslam literatüründe *makâsıd* ya da *gâî* yorumun temelini, zaruret-i hamse olarak formüle edilen hayat, din, akıl, nesil ve malın korunması teşkil edip bunlar Kur'an'ın en temel amaçları olarak nitelendirilip¹⁶ onun: "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, sana gelip Allah'a hiçbir ortak koşmayacaklarına, hırsızlık yapmayacaklarına, zina etmeyeceklerine, çocuklarına öldürmeyeceklerine, asla kimseye iftira etmeyeceklerine, çocuklarını öldürmeyeceklerine, asla kimseye iftira etmeyeceklerine ve iyi olan hiçbir işte sana karşı gelmeyeceklerine dair sana bağlılık sözü (bey'at) verdiklerinde onların bey'atını kabul et..."¹⁷ ayeti de bu ekseninde değerlendirilmektedir.¹⁸

İnsanların bir arada olma hali öyle gelişi güzel, iletişimsiz ve amaçsız bir kitle veya yığın biçiminde olmayıp aksine belli bir hedefe doğru hareket eden belli bir amacı olup onu gerçekleştirmek için mücadele eden bir durumdur. Bundan dolayıdır ki, insanları toplu halde yaşamaya mecbur kılan gereksinimler, onların birbirleriyle ilişki içine girmeleri sayesinde elde edilir.¹⁹ Tabiatı gereği toplumsal ve sosyal bir hayat yaşayan insanoglunun, ilişkilerini belli bir düzen/hukuk içerisinde sürdürmesinin lüzumunu: «Ey insanlar! Biz sizleri bir erkek ve bir dişiden yarattık. Birbirinizi tanıyasınız diye sizi uluslara ve oymaklara ayırdık. Kuşkusuz Allah katında sizin en değerliniz, O'na karşı en fazla sorumluluk bilinci taşıyanınızdır. Çünkü Allah her şeyi bilir ve her şeyden haberdardır.»²⁰ şeklinde ifade eden Kur'an-ı Kerim'in, çeşitli alanlarda gerçekleştirmeyi hedeflediği birtakım maksatları vardır ve bunlar sahâbe, tabiûn ve tebe-i tâbiûn dönemleri başta olmak üzere, nasların mana ve maksadının anlaşılabilmesi için hem lafzî/literal hem de gâî/teleolojik yorum dengesi gözetilip doğru anlama

¹⁶ Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak, 1324, c. I, s. 284-315; c. II, s. 296-306; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr et-Tunusî, *Makâsıdü's-şerîati'l-İslâmiyye*, Tunus, 1978, s. 63-87; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 2001, s.218-223; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara, 1996, s. 7, 28; Bediuzzamân Saîd Nursî, *Kaynaklı-İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*, Yeni Asya Yay., İst., 1994, c. I, s.165-166, s. 176, 208, 489, 1363; c. II, s.1159-1160, s. 1167, 1231, 1363, s.1848-1850, s. 1997.

¹⁷ *el-Mümtetine*, 60/12.

¹⁸ Bkz. Ali Pekcan, "Zarûriyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 3, Sayı 1, Çorum, 2008, s. 140-142.

¹⁹ Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn el-Hadremî, *Mukaddimetü İbni Haldûn*, Beyrut, 1996, c. I, s. 234.

²⁰ *el-Hucurât*, 49/13.

ulaşma çabası olarak günümüze kadar süregelmiştir.²¹

Kur'an'ın yorumlanmasında lafzî ve gâî dengenin kurulamadığı durumlarda Kur'an'ın maksatlarıyla ve İslâm hukukunun genel maksat ve gayeleriyle çelişen yaklaşımların ortaya çıktığı ve çağımızda da tefsir ve te'vilin Kur'an maksatları çerçevesinde yapılması gerektiğini ileri sürüp nasların mana ve ruhuna vurgu yapan bazı yaklaşım ve yorumların lafız ve mana dengesini kuramadığı ve "maslahat" kavramını öne çıkararak daha çok serbest yorum anlayışını benimsediği görülmektedir.

Taberî (ö. 310/923)'nin ilmî şahsiyeti ve tefsirdeki metoduna dair pek çok araştırma gerçekleştirilmiş ve müfessir çeşitli yönleriyle değerlendirilmeye çalışılmıştır.²² Biz ise Taberî (ö. 310/923)'nin bu ilmî kişiliğine kaynaklık eden düşünce sistemini,²³ gâî yorum metodu açısından değerlendirmeyi ve bu zemin üzerinden onun tefsir disiplindeki ilk yorum teorilerine yaklaşımını analiz etmeyi amaçlıyoruz.

²¹ Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessesetu İzzî'd-dîn, Beyrut, 1406, s. 191-349; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*, Beyrut, 2000, c. I, s. 18-19; Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâbilul'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996, c. II, s. 89-94; Boynukalın, *a.g.m.*, c. XXVII, s. 423-427; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *DİA.*, Ankara, 2003, c. XXVIII, s. 79-94; a.mlf., "İllet", *DİA.*, İst., 2000, c. XXII, s. 117-120.

²² Bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA.*, İst., 2010, c. XXXIX, s. 319-320.

²³ Bkz. M. Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İst., 1997, s. 15-16.

1. Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Düşünce Sisteminin Analizi

Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), hicrî III-IV/IX-X. asrın yetiştirdiği ve *Câmi'ul-beyân 'an te'vli âyi'l-Kur'ân ve Târîbu'l-ümem ve'l-mülûk* eserleriyle tanınan²⁴ müfessir, kurra, tarihçi, muhaddis, fakih ve müctehittir.²⁵

Konumuz açısından bakıldığında Taberî (ö. 310/923) ile ilgili çalışmalarda, onun düşünceleri hakkında fikir edinmek mümkün ise de, düşünce sistemi hakkında derli toplu bir bilgi bulmak mümkün değildir. Hâlbuki bir âlim hakkında yargıda bulunabilmek için onun belli başlı konular hakkındaki düşüncelerinden ziyade, o düşünceleri üreten düşünce sistemine bakmak gerekir.²⁶

Tefsirinin mukaddimesinde eserini telif etme sebebini ve onda izleyeceği yöntemi ifade edip tefsir usulüne ilişkin meselelere geniş bir açıdan bakan Taberî (ö. 310/923),²⁷ Kur'ân'ı kâinatın bütünlüğü içinde konumlandırıp tefsir

²⁴ Bkz. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, İst., 2010, c. XXXIX, s. 314-318; Fikret İşıltan, "Taberî", *İA*, İst., 1965, c. XI, s. 594-598.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fî abbâri'l-ulemâ'i'l-musannifîn mine'l-kudemâ ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1978, s. 340-343; İbn Hallikân Ebül-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'i'z-zamân*, nşr.: M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-VI, Kahire, 1367, c. III, s. 332; Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, c. II, s. 163-169; Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemül-üdehbâ*, Kahire, 1367, c. XVIII, s. 40-48; a.mlf., *Mu'cemül-büldân*, Beyrut, 1410, c. IV, s. 405; Ali b. Yûsuf el-Kıfî, *İnbâbü'r-ruvât alâ enbâbi'n-nuhât*, nşr.: M. Ebül-Fazl İbrâhîm, I-IV, Kahire, 1986, c. III, s. 89-90; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, nşr.: Şuayb el-Arnâut vd., I-XXIII, Beyrut, 1981-1985, c. XIII, s. 100, 110; Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü'l-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, nşr.: Muhammed et-Tanâhî, A. Muhammed el-Hulvî, I-X, Kahire, 1964-76, c. III, s. 120-128; Ebül-Hayr Muhammed el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr.: G. Bergstraesser, I-II, Kahire, 1932-35, c. II, s. 106-108; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemül-Müellifin: Terâcimü musannifil-kütübî'l-Arabîyye*, I-XV, Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. IX, s. 147; Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr.: Ali M. Ömer, I-II, Kahire, 1972, c. II, s. 106-113; İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Dârü'l-hayr, Beyrut, 1966, c. XI, s. 145-148; Fuad Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, I-IX, Leiden, 1967-84, c. I/1, s. 117-152; c. I/2, s. 3-25, s. 168; F. Rosenthal, "General Introduction", *The History of al-Tabarî*, New York, 1989, s. 5-134.

²⁶ el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s.15-16.

²⁷ Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vli âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, I-XXIV, Kahire, 2000, c. I, s. 3-113; Nizametin Bayrakçı, *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2010, s. 66-165.

metodolojisini bu perspektif üzerine bina etmektedir. Zira mukaddimenin ilk cümlelerinde Allah'ın eşsiz hikmetlerine dikkat çekip her bir varlığın: "Allah'tan başka ilah yoktur" şahitliğinde bulunan delil ve hüccetler olduğunu belirten Taberî (ö. 310/923),²⁸ hem kâinat hem de nübüvvet müessesesinin Allah'ın varlığına ve birliğine çağırان davetçiler olduğunu vurgulamaktadır.²⁹ O, bu noktada, "... *Ta ki resullerden sonra, artık insanların Allah'a karşı ileri sürebilecekleri bir hüccetleri/ delilleri kalmamış...*"³⁰ ayetini zikredip kâinattan Kur'an'a geçişin mantıksal altyapısını örmekte ve varlık ile Kur'an'a bütüncül bir perspektiften yaklaşmaktadır.³¹ Nitekim İslâm düşüncesinde âlem ve insanın Allah tarafından yaratılışı, Allah'ın kozmik gerçekliğe getirdiği düzen, var oluşun anlamı ve gayesi Kur'an'da düşünmenin konusu olarak belirlenirken bizzat Kur'an üzerinde düşünmenin gerekliliği de vurgulanmaktadır.³² Dolayısıyla düşünme etkinliğinin üç temel konusu Allah'ın mutlak ilim ve kudretiyle ilişkisi içinde âlem, insan ve Kur'an olmaktadır.³³

Çeşitli yönleriyle analiz edile gelen İslam düşünce tarihi açısından Taberî (ö. 310/923)'nin düşünce sistemine bakıldığında, ilk dönem ulemasının hemen hepsinin benimsediği beyânî bilgi sistemiyle³⁴ paralellik gösterdiği söylenebilir.³⁵ Sözlükte "Ortaya çıkmak, açık seçik olmak; açıklamak, anlaşılır hale getirmek" gibi manalara gelen beyân kelimesi Kur'an-ı Kerim'in üç ayetinde geçmekte

²⁸ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s. 3. *وَحَصَمَتِ الْعُقُولَ لَطَائِفَ حُجَجِهِ وَقَطَعَتْ عِزَّ الْمَلْحَدِينَ* الحمد لله الذي حَجَّتْ الْأَبْيَابَ بِدَائِعِ حُجْمِهِ، وَحَصَمَتِ الْعُقُولَ لَطَائِفَ حُجَجِهِ وَقَطَعَتْ عِزَّ الْمَلْحَدِينَ أَسْمَاعَ الْعَالَمِينَ أَلْسُنُ أَدْلَتُهُ، شَاهِدَةٌ أَنَّهُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، عَجَائِبُ صُنْعُهُ، وَهَتَفَتْ فِي أَسْمَاعِ الْعَالَمِينَ أَلْسُنُ أَدْلَتُهُ، شَاهِدَةٌ أَنَّهُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ،

²⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s.3.

³⁰ *en-Nîsa*, 4/165.

³¹ Bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s. 3. *فَكُلُّ مَوْجُودٍ إِلَى وَحْدَانِيَّتِهِ دَاعٍ، وَكُلُّ مَحْسُوسٍ إِلَى رُبُوبِيَّتِهِ هَادٍ، بِمَا وَسَمَهُمْ بِهِ مِنْ أَثَارِ الصَّنِيعَةِ، وَمُقَارَنَةِ أَحْدَاثٍ لَازِمَةٍ، لِتَكُونَ لَهُ الْحِجَّةُ الْبَالِغَةُ. مِنْ نَقْصِ وَزِيَادَةِ، وَعَجْزِ وَحَاجَةِ، وَتَصَرُّفِ فِي عَاهَاتٍ عَارِضَةٍ، وَمُقَارَنَةِ أَحْدَاثٍ لَازِمَةٍ، لِتَكُونَ لَهُ الْحِجَّةُ الْبَالِغَةُ. ثُمَّ أُرْدِفَ مَا شَهِدَتْ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَدْلَتُهُ، وَأُكِّدَ مَا اسْتَنْتَارَتْ فِي الْقُلُوبِ مِنْهُ بِهَجْتِهِ، بِرِسْلِ ابْتِعْنَهُمْ إِلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، دَعَاةً إِلَى مَا اتَّضَعَتْ لَدَيْهِمْ صَحْتَهُ، وَثَبَّتْ فِي الْعُقُولِ حِجَّتَهُ، { لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ } [سورة النساء: 165]*

³² Bkz. *ez-Zümeer*, 39/27; *Muhammed*, 47/24.

³³ Kutluer, "İslam", *DİA.*, İst., 2001, c. XXIII, s. 23.

³⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İst., 1999, s. 28.

³⁵ Bkz. Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, tahk.: Fuat Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981, c. I, s. 8-16; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, tahk.: A. M. Şâkir, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts. s. 20; el-Câbirî, *Arap-İslâm*, s. 688-689.

olup buralarda “ilan etme”³⁶, “açıklama”³⁷ ve “ifade etme”³⁸ anlamlarında kullanılmıştır. “İfadenin öylesi vardır ki büyüleyici bir etkiye sahiptir,”³⁹ hadisinde ise “söz ve ifade” manasına gelmektedir.⁴⁰ Buna göre beyân, “Mânâdaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır”. Bununla birlikte açıklama işine mi, açıklama vasıtasına mı, yoksa açıklamadan elde edilen sonuca mı beyân denileceği hususu usulcüler tarafından tartışılmıştır. İmam Şâfi’î (ö. 204/819) ve Hanefî usulcülerin çoğunluğu “maksadın açıklığa kavuşturulması (izhâr)”nı esas almışlardır.⁴¹

İmâm Şâfi’î (ö. 204/819) başta olmak üzere beyânî bilgi sistemini benimseyen âlimlerin çıkış noktasını, “... *Ey Resulüm! İşte sana bu kutlu kitabı indirdik ki her şeyi açıklasın, doğru yolu göstereyim...*”⁴² ayetinde ve benzeri ayetlerde hem bir amacı hem de bir bilgi sistemini ifade eden beyân/tibyân kavramı⁴³ teşkil etmiş ve onlar düşünce sistemlerini bu temel üzerine tesis etmişlerdir. Bağdat’ta on yıl kadar Şâfi’î mezhebine göre fetva veren Taberî (ö. 310/923)’nin de,⁴⁴ Kur’an’a yaklaşımının İmâm Şâfi’î (ö. 204/819) ile muvafık olduğunu açıkça gözlemleyebiliyoruz. Zira İmam Şâfi’î (ö. 204/819)’nin, beyân kavramını “Arap dilinin fitratı”⁴⁵ üzerine inşa etmesi ve Taberî (ö. 310/923)’nin Kur’an’la Arap dili arasındaki muvâfakata vurgu yapması⁴⁶, onların aynı ortak paydadan hareket ettiklerini gösterebilir. Binaenaleyh kâinat ile nübüvvet arasındaki kaynak ve amaç birliğini, Kur’an ve Arap dilinin uyumu üzerine tesis edip Kur’an tefsiri-

³⁶ Âl-i İmrân, 3/138.

³⁷ *el-Kyâme*, 75/19.

³⁸ *er-Rahmân*, 55/4.

³⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sabîh*, I-VIII, Çağrı Yay., İst., 1981, “Nikâh”, 47; “Tıb”, 51.

⁴⁰ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, *DİA*, İst., 1992, c. VI, s. 22.

⁴¹ İbrahim Kâfi, Dönmez, “Beyân”, *DİA*, İst., 1992, c. VI, s. 23; Bkz. Abdülazîz b. Ahmed Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr alâ usûli’l-Beşdevî*, I-IV, nşr.: Muhammed el-Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1997, c. III, s. 104-163; M. Edib Sâlih, *Tefsîru’n-nusûs fi’l-fıkhi’l-İslâmî*, el-Mektebetü’l-İslâmî, I-II, Beyrut, 1984, c. I, s. 28-31.

⁴² *en-Nabl*, 16/89.

⁴³ el-Câbirî, *Arap-İslâm*, s. 18.

⁴⁴ Fayda, *a.g.m.*, c. XXXIX, s. 316.

⁴⁵ eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, s. 52.

⁴⁶ *el-Taberî*, *Câmi’u’l-beyân*, c. I, s. 11-12. قالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لمعاني كلام العرب. فإن بابنه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان، بما قد تقدم وصفناه. موافقة، وظاهره ظاهر كلامها ملائمة، وإن بابنه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان، بما قد تقدم وصفناه.

nin *davet fonksiyonu*⁴⁷ çerçevesinde gerçekleştirilmesi gereğini belirten ve “Beyânın en üstün biçimi, kişinin ifadesini en açık bir şekilde ortaya koyan, maksadını açıklayan ve dinleyicisine en iyi biçimde anlatan açıklama”⁴⁸ olduğunu vurgulayan Taberî (ö. 310/923), Allah’ın fillerini hikmetle vasıflandırıp insanların faydasının hedeflendiğini şöylece dile getirmektedir: “Allah Teâlâ’nın kullarına olan en büyük nimetlerinden ve yaratıklarına verdiği en büyük lütuflarından biri de *beyân(dil)*dir. Onunla insanlar içlerindeki sırları açığa çıkarır, önem atfettikleri şeyleri ifade ederler. İnsanlar, dil ile zorlukları kolaylığa dönüştürürler; Allah’ı tevhid, tesbih ve takdis eder; ihtiyaçlarını giderir, birbirleriyle diyaloga geçip, tanışıp muamelede bulunurlar. Allah, dil yönünden insanları farklı derece ve mertebelerde yaratmıştır; bir taraftan usta hatipler, diğer taraftan meramını ifade edemeyen kimseler... Bu konuda en iyi olan, muradını en iyi açıklayabilendir. En iyi dil, konuşanın maksadını en iyi şekilde dışarıya yansıtan ve dinleyenin en rahat bir şekilde anlamasını sağlayan dildir. Eğer bir kelam, bu özelliği aşarak beşerin benzerini yapamayacağı özellikler taşırsa, o kelam ölüleri diriltmek, dil-sizlerin dilini çözmek ve âmâ olanları görür hale getirmek gibi peygamberlerin nübüvveti için bir delil ve işaret olur. İşte Kur’an, hitabet sanatının zirvede olduğu bir topluma kendi dilleri ile gelen ve bir benzerini getirmeleri için kendilerine meydan okuyan bir kitap olduğu halde, buna karşılık olumlu bir cevap gelmemesi, Kur’an’ın mucizevî bir kitap olduğunu gösterir. Muhatabın anlayamayacağı bir dille konuşmanın, abes bir durum olduğu ortadayken; Allah’ın insanlara anlamayacakları bir şekilde hitap ettiğini düşünmek çok daha abestir. Binaenaleyh Allah, her elçiyi muhatabının anlayabileceği bir dille yani kendi dilleriyle göndermiştir. Eğer risâletin dili muhataplarının anlamayacakları şekilde olsaydı, o zaman muhataplar açısından risâlet öncesiyle risâlet sonrası arasında herhangi bir farklılık kalmaz; dolayısıyla da risâletin varoluş sebebi gerçekleşmemiş olurdu. Bu ise bir eksiklik ve abesle iştigaldir. Allah Teâlâ ise herhangi bir fayda sağlamayan bir hitap yaptırmaktan ve söyledikleri anlaşılmayan bir pey-

⁴⁷ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. I, s. 3.

⁴⁸ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. I, s. 9. وكان المعنى الذي به بيانُ الفاضلِ المفضلِ في ذلك، فصار به فاضلاً والأخرُ مفضولاً هو ما وصفنا. فلا شك أن أعلى منازل البيان من فضل إبانة ذى البيان، عما قصر عنه المستعجمُ اللسان، وكان ذلك مختلف الأقدار، متفاوت الغايات والنهائيات. فلا شك أن أعلى منازل البيان درجةً، وأسنى مراتبه مرتبةً، أبلغه في حاجة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقرئه من فهم سامعه.

gamber göndermekten münezzehtir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de: "Biç her peygamberi, kendi milletinin lisani ile gönderdik..."⁴⁹ prensibini vurgulayan Allah Teâlâ yine aynı istikamette Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'e: "Ey Resulüm! Sana bu kitabı indirmemiz, sırf onların, hakkında ihtilaf ettikleri gerçekleri açıklaman ve sırf iman edecek kimselere hidâyet ve rahmet olması içindir."⁵⁰ diye buyurmaktadır. Elbette ki Kur'an'ın ne olduğunu bilmeyen kimseyi, Kur'an'la hidayete kavuşturmak mümkün değildir."⁵¹

Bu ifadelerde Taberî (ö. 310/923)'nin Kur'an'ın tefsirine dair yaklaşımının muhatap merkezli olup Arap dili ile Kur'an'ın tam muvafakat ettiğini ve bunun da Kur'an yorumunun dil platformunda gerçekleşmesi gerektiğini beyân bilgi sisteminin bakış açısı olarak gözlemleyebiliyoruz. Zaten Taberî (ö. 310/923)'nin Kur'anla Arap dilinin uyumunu belîğ bir hikmet olarak nitelendirdiği⁵² bu husus meyanında el-Câbirî (ö. 2010) beyânı; tebliğ yani konuşanın muradını karşısındakine aktarmada katkıda bulunan bütün üslup ve metotlar şeklinde tanımlayıp onun anlama, öğrenme ve genel olarak düşünme anlamlarını kapsadığını ifade etmektedir.⁵³ İslâmî ilimlerdeki pek çok disiplin beyân kavramına "hüküm ve hikmetlerin ortaya çıkarılması" veya "maksadın açıklığa kavuşturulması" anlamını yükleyip onu daha çok lafız ve mânâ ilişkisi üzerine kurulu bir anlama ve yorumlama yöntemi olarak değerlendirmişler ve beyân kavramının "gâî/finalist" karakterine dikkat çekmişlerdir.⁵⁴

Bütün bu bilgiler ışığında denebilir ki nereden bakılırsa bakılsın Taberî (ö. 310/923)'nin yolu birçok noktada Ehl-i hadis ve Selefilikle kesişmektedir. "Kur'an'ın zâhirîne sadakat» prensibi dikkate alındığında Taberî (ö. 310/923)'nin tefsirdeki mesleği aynı zamanda İmam Şâfi'î (ö. 204/819)'nin temelde Arap dilini ve bu dille nazil olan naslarda zâhir mânâyı önceleyen ve

⁴⁹ İbrahim, 14/4.

⁵⁰ en-Nahl, 16/64.

⁵¹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s. 8-11.

⁵² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s. 9.

⁵³ el-Câbirî, *Arap-İslâm*, s. 18.

⁵⁴ Bkz. Adem Yerinde, *Abkâm Ayetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri*, ((Basılmamış Doktora Tezi)), İst., 1997, s.141.

en genel çerçevede Kur'an tefsirinde literalist bir yaklaşımı salık veren beyân teorisi ile Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884)'nin tesis ettiği Zâhirî mezhebinin âlâmet-i fârikası olan ekstrem lafızcılıkla da birçok yönden örtüşmektedir. Mama-fih Taberî (ö. 310/923)'nin ıstılahındaki *zâhir*, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından temelleri atılıp İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulan Zâhirîliğin anlamı son derece daraltılmış ve sığlaştırılmış *zâhir*nden ziyade İmam Şâfi'î (ö. 204/819)'nin özellikle *er-Risâle*'de vurguladığı *zâhire* uygun düşmektedir. Bu nedenle Taberî (ö. 310/923)'nin tefsir anlayışındaki *zâhir* ve *zâhirî* mânâ vurgusunu *ılmî Zâhirîlik* diye okumak daha isabetli olsa gerektir.⁵⁵ Taberî (ö. 310/923)'ye göre herhangi bir sözü anlama çabasında takınılacak ilk ve doğal tutum, onun *zâhir* anlamı üzere olduğunu ve âmm bir ifade olarak sahip olduğu bütün anlamları kendisinde barındırdığını kabul etmektir.⁵⁶ Nitekim Taberî (ö. 310/923)'nin söz konusu yaklaşımını İmam Şâfi'î (ö. 204/819)'nin *er-Risâle* adlı eserindeki şu ifadelerinde belirgin olarak gözlemleyebiliyoruz: “Arap dilinin doğasında, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma üslubu vardır. Âmm ve *zâhir* mânânın kastedildiği bu ifade tarzında herhangi bir izaha ihtiyaç duyulmaz. Arap dilinde, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma, ancak bununla *âmm* kastedilmekle birlikte *hâs*ın da bu umumi hitaba dâhil olduğu bir üslup tarzı da vardır. Bu tarz hitapta umûmun şamil olduğu fertlerin bir kısmının kastedildiğine dair istidlalde bulunulur. Arap dilinde, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma ve bununla *hâs*ın kastetme üslûbu da mevcuttur. Bu üslup tarzında zâhirden başka bir mânânın kastedildiği sözün gelişinden (siyak) anlaşılır. Bütün bu farklı üsluplara ilişkin bilgi kelamın başında, ortasında veya sonunda mevcuttur.»⁵⁷

Kur'an yorumunda muhatap-dil merkezli Kur'an tasavvurunu benimseyen Taberî (ö. 310/923), bu yaklaşımını *zâhir* ve *âmm* mekanizmalarıyla uygulama alanına koymuştur. Çünkü usûl-i fıkıhta *zâhir*, kendindeki murad ve maksadın anlaşılması için harici bir karineye ihtiyaç duymaksızın mânâyâ gâyet açık bi-

⁵⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s. 187-188.

⁵⁶ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005, s. 36.

⁵⁷ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 32.

çimde delalet eden ve fakat te'vil ve tahsîs ihtimaline de açık bulunan, ayrıca kendisinden istinbât edilen hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan lafızları ifade eder. Zâhîrîn hükmü, aksine bir delil bulunmadıkça lafzın ifade ettiği açık/zâhîrî mânâ uyarınca amel etmektir. Çünkü aslolan delil bulunmadıkça lafzın mânâsından başka bir mânâyâ hamledilmemesidir.⁵⁸ Biz bu hususu “Gâî Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Tefsir Disiplinindeki İlk Yorum Teorilerine Yaklaşımı” başlığı altında inceleyeceğiz.

2. Gâî Yorum Açısından Taberî'nin Tefsir Disiplinindeki İlk Yorum Teorilerine Yaklaşımı

Gâî yorum metodu açısından İslâm literatürüne bakıldığında nas ve metinlerin yorumlanmasında yaklaşım ve anlayış farklılıklarını ifade eden ve özellikle Kur'ân naslarının mânâ ve maksatlarının anlaşılması için geliştirilen *tefsir* ve *tevil* kavramlarının, ilk dönem yorum teknikleri olarak ön plana çıktığı görülebilir. Meselâ Ebû Tâlib es-Sübki (ö. 771/1369), lafzî/literal yorumlama mekanizması olarak *tefsîrî*; gâî/finalist yorumlama mekanizması olarak ise *te'vil* ön plana çıkarmakta ve bu iki kavramı şöyle mukayese etmektedir: *Tefsir*, bir kelimenin sözlük anlamını, hakikat veya mecaz yönünü açıklamaktadır. *Te'vil* ise; bir ibarenin içyüzünü, o ibareden konuşanın asıl gâyesinin ne olduğunu ortaya koymaktır. Meselâ: “İnne Rabbeke lebi'l-mirsâd”⁵⁹ ayetine ilişkin olarak *mirsâd* kelimesinin *rasad* kökünden geldiğini ve «beklemek, fırsat gözlemek» anlamına geldiğini belirtmek bir *tefsîr*ken; bundan maksadın gafletten, tembellikten sakındırma, ilahi emirlere uyulmasını teşvik, âhirete hazırlıklı olmayı tavsiye olduğunun ifade edilmesi ise bir *te'vildir*.⁶⁰

Gâî yorum metodu açısından Taberî (ö. 310/923)'nin düşünce sistemini değerlendirirken ahahtar kelime olarak işlediğimiz *beyân* ise, genelde sözle olmakla birlikte usulcülerin çoğunluğuna göre fil hatta sükût ile de olabilir. Bu yönü ile

⁵⁸ Zekiyüddîn Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDVY, Ankara, 1990, s. 314-315.

⁵⁹ *el-Fecr*, 89/14.

⁶⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, Ankara, 1955, s. 98; Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1391, c. II, s. 149.

beyân *tefsîr*den ayrılır. Zira *tefsîr* bir mânâyâ açık olarak delâlet eden lafızla olur. Diğer taraftan *beyân*, *te'vil*den de kapsamlıdır. Çünkü *te'vil* ilk anda kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılamayan söz hakkındaki açıklamayı ifade eder.⁶¹ *Beyân* teorisinin *tefsîr* ve *te'vil* mekanizmasından farklı yönlerini belirttikten sonra gâî yorum metodu açısından tefsir disiplinindeki ilk yorum teorileri olan *tefsîr* ve *te'vil* mekanizmalarının analizine geçebiliriz.

“Fesr” veya mablûb olarak “sefr” kökünden gelip “bir şeyi açıklamak, izah etmek ve üzeri örtülü bir şeyi açmak” gibi benzer anlamları taşıyan “tefsir” kelimesi⁶², bu kelimelerin “gizli olanı açığa çıkarma”⁶³ ortak anlamında birleşen formlarıyla Kur’ân’da da geçmekte⁶⁴ ve terim anlamını “mânâ ve maksadın kavranması”⁶⁵ temeline oturtmaktadır.⁶⁶ Tefsir ilminin kelime kökeninin gâî/ finalist karakter taşıdığı paralelinde önem arz eden diğer bir nokta da “fesr”in görünen ve maddî; “sefr”in ise soyut ve manevî olguların açıklanmasına yönelik olduğunu belirten yaklaşımlardır.⁶⁷ Zaten Râgıb el-İsfehânî (ö. 503/1109) gibi

⁶¹ Dönmez, *a.g.m.*, c.VI, s.25; Bkz. *el-Mevsû’atü’l-fıkhiyye (Mv.F)*, Kuveyt, 1983, c.VIII, s.223-224.

⁶² Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I-VII, Beyrut, 1990, c. IV, s. 367-371; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu’l-Lüga ve Sıbâhu’l-Arabîyye*, tahk.: Ahmed A. Attar, I-VI, Beyrut, 1990, c. II, s. 781; Muhammed Murtezâ ez-Zebidî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, Mısır, 1306, c. III, s. 470; er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtu elfâzî’l-Kur’ân*, tahk.: Safvân Adnan Davûdî, Daru’l-Kalem, Dımaşk, 1992, s. 380; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, II, 146; Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, nşr.: Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru’l-ulûmi’l-insâniyye, I-II, Dımeşk, 1993, c. II, s. 1189; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, Daru’l-Kalem, Beyrut ts., c. I, s. 13; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü’l-ustûlâbâtü’l-Fünûn*, I-II, İst., 1984, c. II, s. 1116; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usulü ve Tarîhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. (İFAV), İst., 2001, s. 21.

⁶³ ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II s. 147-148.

⁶⁴ “Yüzler vardır o gün pırıl pırıldır.” (*el-Abese*, 80/38) ayetinde geçen “musfıra” kelimesi Arap dilinde “parlak ve aydınlık” anlamına gelmekte ve “Kadın örtüsünü çıkarttı” şeklinde kullanılmaktadır (İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V, 55); “O ayetler şereflî, yüce ve tertemiz sahifelerde, iyilik tımsalı çok değerli kâtiplerin elleriyle yazıldı.” (*el-Abese*, 80/15) ayetinde geçen “sefera” kelimesi (benzer anlamı için bkz. *el-Cuma*, 62/5) Arap dilinde “kâtipler/ yazarlar” anlamına gelmekte ve “bir şeyi açıklayan ve izah eden” şeklinde kullanılmaktadır (İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 370). “Tefsîr” kelimesi ise sadece “Onların sana itiraz için getirdikleri her temsile karşı biz sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getiririz.” ayetinde “tefsîran” şeklinde geçmekte ve “tafsîl ve vuzuha kavuşturma” anlamında kullanılmaktadır.

⁶⁵ Zerkânî, *Menâbil*, c. II, s. 4.

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. V, s. 55.

⁶⁷ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 412, 636; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 147-148; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. IV, s. 367; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. I, s. 114; Emîn el-Hülî, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir*

konunun birçok uzmanı da,⁶⁸ tefsir ilminin tanımında Kur'an'ın mânâ ve maksatlarını açıklığa kavuşturan özelliğine vurgu yapmış⁶⁹ ve “İnsan gücü ve Arap dilinin verdiği imkân nispetinde Allah'ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur'an metninin içerdiği mânâları ortaya koymak” şeklinde tanımlamıştır. Aynı şekilde tefsir ilminin gâyesini “dünya ve âhîret mutluluğuna ulaşabilmek için Kur'an'ın mânâlarını kavramak ve onun hükümlerini «istinbât yoluyla elde etmek»⁷⁰ şeklinde ifade etmişlerdir.⁷¹ Bu husus, Nebisi Muhammed (s.a.v.)'e indirilen Allah'ın kitabının kendisiyle anlaşılabilir, mânâları açıklanan, hüküm ve hikmetleri istihraç edilen⁷² ve bunu gerçekleştirirken de lügat, nahiv, sarf, beyân, usûl-i fıkıh ve kıraat ilminden faydalanan ve sebep-i nüzûl ve nâsîh ve mensûh bilgisine ihtiyaç duyan bir ilim⁷³ olarak tanımlanan “tefsir”in, Kur'an'ın mânâ ve maksatlarını anlamak için geliştirilen bir mekanizma olduğunu ve doğru yaklaşımın söz konusu zemin üzerindeki lafzî/literal ve gâî/finalist yorum dengesinin sağlanmasıyla gerçekleşebileceğini göstermektedir.

Terim anlamı “meşrû bir sebep veya delile dayanarak ayeti öncesi ve sonrasında ve kitap ve sünnete uygun olacak şekilde zâhîrî mânâsının dışındaki muhtemel mânâlardan birine hamletmek”⁷⁴ olan ve “evl” kökünden gelip “rucû et-

Metod, Kur'an Kitaplığı, Çev. Mevlüt Güngör, İst., 1995, s. 13.

⁶⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-şünûn an esmâ'î'l-kütübî ve'l-fünûn*, I-II, nşr.: Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İst., 1971, c. I, s. 427; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 174.

⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-şünûn*, c. I, s. 334; Muhammed el-Gızzî, İtkan mâ yuhsinu mine'l-ahbârî'd-dâirati mine'l-elsine, el-Fârûk el-Hadîse, Kahire, 1415, c. II, s. 460.

⁷⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-şünûn*, c. I, s. 427.

⁷¹ Bkz. Demirci, *a.g.e.*, s. 270-272.

⁷² Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Galîl fî Beyânî's-Sübehi ve'l-Mehûl ve Mesâlikî'l-Ta'lîl*, Matbaatu'l-Esâd, Bağdâd, 1971, s. 159; el-Hûlî, *Kur'an*, s. 63.

⁷³ ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. I, s. 105.

⁷⁴ Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-şünûn*, c. I, s. 334; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Dârul-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1405, c. I, s. 72; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 50; s. 148-149; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki ilmi'l-usûl*, tahk.: Ebû Mus'ab Muhammed Said el-Bedrî, Darul-Fıkr, Beyrut, 1992, s. 298; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 222; krs. İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre, tevîlin bu ve buna benzer terim anlamlarıyla hem Kur'anî bağlamda «tevîl» kelimesine yüklenen hem de selef âlimlerinin bu kavrama yükledikleri anlamlar arasında paralellik mevzubahis değildir; bu yaklaşımlar bazı müteahhirin âlimleri tarafından ileri sürülmüştür (Ebû'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Dekâku't-tefsîr el-câmiu li Tefsîri İbn Teymiyye*, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'an, Dımeşk, 1404, c. I, s. 330).

mek, aslına dönmek, bir şeyi varacağı yere iletmek; sözü ölçüp biçmek ve tefsir etmek⁷⁵ gibi anlamları taşıyan “tevil” kelimesi,⁷⁶ ilk dönem lügat kitaplarındaki anlamına paralel olarak Kur’an’da geçtiği on beş kadar yerde,⁷⁷ «âkıbet, sonuç» mânâsıyla hep aynı anlamdadır. Bazı nüanslar dışında bu mânânın, sözlükte olduğu gibi, «rücû etmek ve varacağına varmak» olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir şeyin rücû etmesi, o şeyin aslına dönmesi, vakti gelince vuku bulması, ortaya çıkması, nasıllık ve niceliğinin, mahiyet ve künhünün tezahür etmesidir.⁷⁸

Bazı ayetlerde geçen “tevil” kelimesi, ilk bakışta “tefsir” ve “tabir” anlamlarını çağrıştırıyorsa da iyice incelediğimizde onların da yukarıda belirttiğimiz anlamları taşıdıklarını görebiliriz.⁷⁹ Fakat terim anlamından bakıldığında “tevil” kelimesinin tıpkı “tefsir” kelimesinde olduğu gibi; “Onların sana itiraz için getirdikleri her temsile karşı biz sana gerçeği ve en güzel *açıklamayı* getiririz.”⁸⁰ ayetindeki *tefsîran* kelimesiyle paralellik gösterdiğini ve “tafsîl ve vuzuha kavuşturma” anlamında kullanıldığını ifade edebiliriz.⁸¹ Fakat ilk dönem âlimleri (mütেকaddimûn) çoğunlukla “tefsîr” ve “te’vil” kavramlarını müterâdif görmekle birlikte,⁸² bu kelimelerin farklı anlam düzeylerine haiz olduğuna da işaret etmişlerdir. Meselâ İbn Abbâs (ö. 68/687)’a göre “tefsîr”: “Arapların dilleri sayesinde bildiği”, “hiç kimsenin bilmemekten dolayı mazur sayılamayacağı”, “âlimlerin bildiği” ve “sadece Allah’ın bildiği” olmak üzere dört bölüme ayrılmaktadır.⁸³ Bu ve benzeri sınıflandırmaların tarihi süreç içerisinde “tefsîr” ve

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. XI, s. 32.

⁷⁶ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 31-32; ez-Zerkeşi, *el-Burbân*, c. II, s. 148; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 1189; et-Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 89; ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. II, s. 4; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. I, s. 10; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Üsûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., (TDVY), Ankara, 1985, s. 214; Demirci, *a.g.e.*, s. 31.

⁷⁷ Âl-i imrân, 3/7; en-Nisa, 4/59; el-Araf, 7/53; Yunus, 10/39; Yusuf, 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; el-İsrâ, 17/35; el-Kehf, 18/78, 82.

⁷⁸ Yusuf Işıcık, *Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem: Te’vil*, Esra Yay., İst., 1997, s.22.

⁷⁹ Işıcık, *Te’vil*, s. 57.

⁸⁰ Furkan, 25/33.

⁸¹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V, 55; XI, 33; Ebü’l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi’l-Tefsîr*, Mektebetü İbn Teymiyye, yy., ts., c. XVII, s. 367; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. I, s. 17; ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. II, s. 6.

⁸² Bkz. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ, *Buhûs fi Usûli’l-Tefsîr*, Beyrut, 1988, s. 18.

⁸³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, c. I, s. 7-8

“te’vil” arasındaki farklar olarak tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Meselâ ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) , “âlimlerin bildiği tefsir” kısmını, “Arapların dilleri sayesinde bildiği tefsir” kısmıyla mukayese etmekte ve bunların arasındaki farkın “tefsîr” ve “te’vil” arasındaki farkı ifade ettiğini belirtmektedir.⁸⁴

İlk dönem âlimlerinden farklı olarak daha sonraki âlimler (müteahhirûn), “tefsîr” ve “te’vil” kavramlarının etimolojisine farklı anlamlar yükleyerek,⁸⁵ “te’vil”den daha kapsamlı gördükleri “tefsîr”i, daha çok lafzî/literal yoruma; “te’vil”i ise mânâ ve maksada ulaştırır⁸⁶ gâî yoruma hasredip,⁸⁷ “tefsîr”in riwayete; “te’vil”in ise dirayete/istinbât ve içtihâda dayandığını belirtmişlerdir.⁸⁸ Meselâ İmâm Mâturîdî (ö. 333/944) *tefsîr* ve *te’vil* kavramlarını: “*Tefsîr*”. Ayetten kastedilen mânânın öyle olduğunu kesin olarak söylemek ve o mânânın amaçlandığına Allah’ı şahit göstermektedir. Bu tefsir kesin bir delile dayanıyorsa geçerlidir; aksi takdirde yasaklanmış olan “re’y tefsiri” grubuna girer. *Te’vil* ise: Kesin olduğunu söylemeksizin ve Allah’ı şahit göstermeksizin ayeti taşıdığı anlamlardan birine hamletmektir.”⁸⁹ ifadeleriyle nesnel/kesinlik ve öznel/görecelik açısından konumlandırmış ve bu yaklaşım fıkıh usûlüne benzer bir şekilde yansıyarak lafzî/literal ve gâî/finalist yorum karakterini almıştır.⁹⁰ Bu açıdan *tefsîr*, metnin lafzî anlamını ortaya koyarken; *te’vil* ise gizli anlam veya metnin

⁸⁴ Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 165-166.

⁸⁵ Bkz. el-Cürânî, *et-Ta’rîfât*, c. I, s. 72; Demirci, *a.g.e.*, 19-24; Krş. el-Hûlî, *Kur’ân*, s.14.

⁸⁶ Ebu Câ’fer Ahmed b. Muhammed en-Nehâs, *Meâni’l-Kur’ân’l-Kerîm*, Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, Mekke, 1409, c. I, s. 351.

⁸⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 149; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Şünûn*, c. I, s. 334; İbn Teymiyye, *Kütüb*, c. XVII, s. 367-368; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. I, s. 20.

⁸⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 150, 166; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I-X, Eser Yayınevi, İst. 1971, c. I, s. 27; Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlu’t-tefsîr ve kavâidubû*, Dârün-Nefâis, Beyrut, 1986.

s. 52; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s.149-153; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 1189-1190; ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. II, s. 6; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. I, s. 19-22; Demirci, *a.g.e.*, s. 38; Durmuş Ali Kayapınar, *Tefsîr Usul ve Tarihi*, Konya, 2001, s. 201-202.

⁸⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Şünûn*, c. I, s. 334.

⁹⁰ Usûl-i fıkıhta “te’vil”: “Lafızdan maksadın ne olduğunu zannî bir delil ile ve içtihât yoluyla beyan etmektir ve kesinlik ifade etmez. Oysaki tefsirde söz konusu manaya Allah şahitlik etmektedir. O manayı bizzat Şâri’ açıklamaktadır. Bunun için müçtehitlerin te’vili kesin değildir.” şeklinde ifadelendirilmektedir. (Abdülkerîm Zeydân, *el-Ve’âz fî usûlil-fıkıh*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İst.,1979,s.290;Bkz.Şa’bân,a.g.e.,s.377-381; Muhammed ez-Zafzâf, *et-Ta’rîf bi’l-Kur’ân ve’l-badîs*, Matbaatu’s-Sünneti’l-Muhammediyye, Kahire, 1955, s. 154.

arkasındaki hakikat ile ilgilenir. Başka bir deyişle *tefsîr*, yorumcuyu metnin harflerine (zâhirine) bağladığı halde; *te'vil* yorumcuyu harflerin sınırlarından (lafzın kalıbından) özgür kılar ve ona şeklin sınırlarının ötesindeki yazarın asıl maksadına ulaşma imkânı sağlar.⁹¹

Tefsirin terimsel tanımlamalarını dikkate aldığımızda bunların genellikle, Kur'ân metninin dış yönleriyle ilişkili olduklarını görürüz. Çünkü bu tariflerde “tefsir” hep esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh ve kıssalarla ilgili ilimlerle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu unsurlar ise Kur'ân metninin bizzat kendisine değil, metni anlamayı kolaylaştıran dış özelliklere aittir. Dolayısıyla tefsir ilmi “te'vil”e giriş mahiyetindeki ilimleri bünyesinde toplayan bir ilim olarak görülmektedir. Buna göre tefsir, te'vil eyleminin bir parçası olup, aralarında bir açıdan âmm-hâss, diğer açıdan da ‘nakl’in içtihatla olan ilişkisi türünden bir ilişki olur ki, bu ilişki, önceki dönem âlimler tarafından ‘rivayet’ ve ‘dirayet’ isimleriyle ifade edilmişlerdir.⁹²

Tefsir mekanizmasının, Allah'ın muradının araştırılması⁹³ ve ayetlerin üzerindeki örtünün kaldırılarak *mânânın* açığa çıkarılmasını⁹⁴ hedeflemesi ile te'vilin mekanizmasının, müşkil olan lafızların mânâsını belli bir siyasetle düzenleyerek müşkil olmayan, vâzıh bir lafızla ifade etmesi ve mânâyı yerli yerine koyup⁹⁵ mana ve maksada ulaşılmasını⁹⁶ amaçlaması, her iki mekanizmanın da gâî karakter taşıdığını göstermektedir. Ayrıca bu kavramların izahlarında anahtar kavram olarak yer alan *mânâ*, sözlükte “demek istemek, kastetmek” anlamındaki “any (inâyet)” kökünden mimli masdar veya ism-i mef'ûl (ma'ni-ma'nâ) olup “denil-

⁹¹ Muhammad Salleh Ja'afar, “Doğuya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Te'vil”, Çev.: Sabri Yılmaz, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, y. 2, sayı, 2, Rize, 2004, s., 171; Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammedel-Gazzâlî, *Cevâbiru'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-ulûm, Beyrut, 1985, s. 21-52.

⁹² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Meşhûmu'n-nass dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân*, Metâbiu'l-Heyeti'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır, 1990, s. 264; Bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burbân*, c. II, s. 148; el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 87; es-Süyûtî, *el-Itkân*, c. II, s. 174; ez-Zehabi, *et-Tefsîr*, c. I, s. 14-15; ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. II, s. 4.

⁹³ ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. II, s. 4.

⁹⁴ ez-Zerkeşi, *el-Burbân*, c. II, s. 147.

⁹⁵ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, s. 34; ez-Zerkeşi, *el-Burbân*, c. II, s.148-149;

⁹⁶ en-Nehâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. I, s. 351.

mek istenen, kastedilen şey” manasına gelir.⁹⁷ Buna göre mana, lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarda anlatılmak istenen, onlarla anlaşılacak şeydir.⁹⁸

Şâtubî (ö. 790/1388)’nin Kur’an’ı yorumlamadaki temel maksadın mananın kavranmasına yönelik olup bu gerçeğin ihmal edilerek lafızlara takılıp kalındığı ve zarûrî olmayan meselelerin öne çıkarılarak asıl gâyeden uzaklaştırıldığı vurgusundan⁹⁹ meseleye bakıldığında “tefsîr”in, lafızların zâhirî anlam düzeylerinin ortaya çıkarılmasını amaçlayan bir “lafzî/literal yorumlama mekanizması” karakteri taşıdığı ve bu özelliğiyle lafızları aşan mana ve maksatların analizinde kifayetsiz kalacağı söylenilebilir.¹⁰⁰ Zaten bu boyutta Kur’an’ın genel/tümel ve özel/tikel gâyelerinin analizini temin edebilecek diğer bir yorumlama mekanizması olarak “te’vil” devreye girmiş¹⁰¹ ve böylece ilk yorum teorileri olarak “tefsîr” ve “te’vil” mekanizmaları Kur’an’ın lafzî/literal ve gâî/finalist yorumlanması işlevini üstlenmişlerdir.¹⁰²

Kur’an’ın maksatlarına ilişkin çalışmaların önündeki en büyük engel belki de, rivayete dayalı tefsir anlayışıdır. Çünkü bu türden pek çok tefsir Kur’an’a perde olmuş ve onun yüce maksatlarının araştırılmasını engellemiştir. Hem sened hem de içerik açısından hiç de bilgi değeri olmayan rivayetlerin çokluğu insanları Kur’an’ın maksatlarına yönelmekten alıkoymuştur.¹⁰³

Maturîdî (ö. 333/944)’nin ve usûl-i fıkıhçıların yaklaşımlarına göre tefsir; özellikle değışmezleri, üzerinde yorum yapılmasına, içtihatla bulunulmasına izin

⁹⁷ Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, Tahk.: Câsim en-Nesmî, Vuzâretu’l-evkâf ve’ş-şuûnî’l-İslâmiyye, Kuveyt, 1994, c. IV, s. 9; eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 207.

⁹⁸ Sedat Şensoy, “Mâna”, *DİA*, Ankara, 2003, c. XXVII, s. 555; İmâm eş-Şâfi’î’nin hükmün gerekçesini belirtmek için “mânâ” kelimesini kullanmasına dair Bkz. Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, ((Basılmamış Doktora Tezi)), İst. 1995, s. 419-422.

⁹⁹ Bkz. Ebu İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtubî, *el-Muvâfakât fi Usûliş-Şerî’a*, I-IV, Tahk.: Abdullah Dıraz, *Dâru’l-Ma’rife*, Beyrut, ts. c. III, s. 410; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-hakîm: Tefsîru’l-menâr*, Kahire, 1353-1354, c. I, s. 9-11; el-Hûlî, *Kur’ân*, s.62.

¹⁰⁰ Bkz. Osman Bakar, *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu*, Çev. M. Paçacı, Fecr Yay., Ankara, 1991, s. 100-102; Muhammed Arkoun, *Kur’ân Okumaları*, Çev. A. Zeki Ünal, İnsan Yay., İst., 1995, s.175.

¹⁰¹ Bkz. Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, ((Basılmamış Doktora Tezi)), İst. 1999, s. 27; el-Hûlî, *Kur’ân*, s.63.

¹⁰² Bkz. en-Nehhâs, *Meâni’l-Kur’âni’l-Kerîm*, c. I, s. 351; Ja’afar, “Doğuya Yolculuk”, s. 168, 171; el-Hûlî, *Kur’ân*, s. 33-34.

¹⁰³ ez-Zerkânî, *Menâbil*, c. II, s. 20.

verilmeyen, doğrudan tâbi olunması istenilen rivayetleri/nakilleri ifade etmektedir. Dolayısıyla dirayet/aklî tefsir anlayışıyla örtüşen te'vil eylemi ki içtihadta belli sınırlar çerçevesinde her türlü aklî-mantıkî çıkarımda bulunmaya karşılık gelmektedir, küllî ve tikel gâyeleri belirlemede daha etkin bir rol üstlenmektedir. Çünkü bu gâyelerin belirlenmesi büyük oranda aklî/içtihadî bir süreçtir.¹⁰⁴

Te'vil mekanizmasının, “lafzı, zâhirî ve aslî anlamından çıkararak delile ihtiyacı olan başka mânâyâ nakledilmesi”¹⁰⁵ şeklindeki tanımlarında belirleyici rol oynayan *delil* ifadesi, Kitap ve Sünnetin yanında aklın da delil olabileceği şeklinde algılanırken; “ayetin zâhirî mânâsından çıkarılıp Kitap ve Sünnete uygun muhtemel bir mânâyâ döndürülmesi”¹⁰⁶ şeklindeki tariflerinde ise Kitap ve Sünnete hasredilmiştir. Yukarıda *tefsir* ve *te'vil* mekanizmalarının temel ayırım noktası olarak ifade etmeye çalıştığımız *akıl delili* açısından meseleye bakıldığında, te'vilde, tefsirden farklı olarak aklın fonksiyonel olduğu ve söz konusu yaklaşımların delil ifadesini farklı algıladıkları açıkça görülebilir.¹⁰⁷ Bu hususa dair yaklaşımını sergilerken tefsir ve te'vil kavramlarının farklılığını savunan görüş üzerinden değil; bilakis onların müteradif olduğu kabulünden hareket eden Taberî (ö. 310/923) ise,¹⁰⁸ *aklî delâleti* delil alıp farklı görüşleri değerlendirmeye tabi tutmakta ve ilmi meselelere ilişkin te'viller arasında tercihte bulunmaktadır.¹⁰⁹

Bununla birlikte “Te'vil”de bulunan kişi, metni kişisel isteklerine göre yorumlama yetkisine sahip değildir. Önünde bu şekilde mutlak bir alan bırakılmış değildir. Aksine tevilin, metinle ilişkili olan ve “tefsir” kavramı içine giren bazı zorunlu ilimlerin bilgisine dayanması gerekir. Te'vilcinin, metni kişisel arzularına, şahsi ve ideolojik eğilimlerine alet etmemesi ve makbul bir yorumlamada bulunabilmesi için “tefsir” bilgisine sahip olması zorunludur. Yoksa yapılan

¹⁰⁴ *ez-Zazâf, et-Ta'rîf*, s.159.

¹⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XI, s. 33.

¹⁰⁶ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 65-66.

¹⁰⁷ Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. M. Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 279-280.

¹⁰⁸ *et-Taberî, Câmi'ul-beyân*, c. III, s. 184 (*Te'vil* kelimesi, Arap dilinde *tefsir* ve bir şeyin varlığı sonuç manasını taşımaktadır...); Ayrıca bkz. a.mlf., *a.e.*, c. I, s. 93, 96, 188, 220; c. III, s. 174, 175, 184; c. XI, s. 62.

¹⁰⁹ *et-Taberî, Câmi'ul-beyân*, c. VII, s. 16; c. XVII, s. 175.

te'vil, önceki alimlerin belirttiği gibi, metnin lafız ve mânâsına 'aykırı', 'sakınca-
lı' diye nitelenen tevillerden biri olmaya mahkûmdur.¹¹⁰ Te'vil konusunda İslâm
tarihinde cereyan eden tartışmaların, ihtilafların ve hatta birbirlerini tekfir eden
aykırı fırkaların doğmasının kısacası 'te'vil buhranı'nın asıl nedeni de yukarıda
sözü edilen makamları¹¹¹ ve te'vil yapması caiz olan insanlar sınıfını ayırt ede-
meyen ehliyesiz kimselerin te'vile 'musallat' olmalarıdır. Bütün bunlar şeriatin
maksadını bilmemek ve ona karşı gelmektir.¹¹²

Kur'an'ı yorumlamadaki gâye, Kur'an'ın anlaşılmasını temin etmektir. Çünkü
o, insanları dünya ve âhirette mutlu edecek esasları gösteren bir dinin kitabıdır.
En önemli gâye bu olunca, bunun dışındaki konular ya bu gâyeye tâbidir yahut da
onun elde edilmesi için bir vasıtaadır.¹¹³ Şârîhin gâyeleri lafzından anlatılmak iste-
nen, onun her bir hükmü koyarken yöneldiği maksatlardır.¹¹⁴ Bunlar hükümlerin
konulmasına vesile olacak ya da hükümlerin konulmasının gerekçelerini oluştura-
cak bir niteliğe sahiptir. Bunların toplamından da daha genel bazı gâyelerin temin
edilmesine olanak sağlar. Bu genel gâyeleri; fert ve toplulukların mutluluğunu
gerçekleştirmek, yeryüzünde düzeni sağlamak, iyilik ve kemale doğru evrilmesi
yönünde dünyayı imar etmek başlıkları altında özetlemek mümkündür.¹¹⁵

Eserinde tefsir ve tevil kelimelerini çokça kullanan Taberî (ö. 310/923), bu
kavramlar arasında herhangi bir ayrıma gitmeksizin onları aynı anlam ve iş-
levde kullanmanın yanı sıra,¹¹⁶ bu yorum mekanizmalarını hem lafzî hem de

¹¹⁰ Ebû Zeyd, *Mejbûmu'n-Nass*, s. 264-265; Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 152, s. 170-171, 178-179; İbn Teymiyye, *Kütüb*, c. XIII, s. 355; M. Şerâfeddîn Yaltkaya,, "Gazâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Evkaf Matbaası, İst. 1930, Y. 4, S. XVI, s s. 46-51.

¹¹¹ İbn Rüşd, *el-Kesf an Minbâci'l-Edille*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay.,İst., 1985, s.359-363.

¹¹² a.mlf, *el-Kesf*, s. 363; *Faşlu'l-makâl*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İst., 1985, s.112-114.

¹¹³ el-Hülî, *Kur'an*, s. 62.

¹¹⁴ Çobanoğlu, *a.g.e.*, s. 7.

¹¹⁵ Yûsuf Hâmid Âlim, *el-Makâsıdu'l-âmmе li'ş-şer'iatil-İslâmiyye*, Kahire, 1997, s. 82-83; Bkz. Mustafa Aydın, *Doğuş Dönemlerinin Işığında İslâm'ın Toplumsal Şekillenışı ve Değişme Dinamikleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1991, s.91; Yûsuf el-Karadâvî, *Keyfe neteâmeliü maa'l-Kur'âni'l-aẓîm*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1321, s.73; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 183-184; 200-201; a.mlf., İslam ve Çağdaşlık, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. H. Kırbaçoğlu, Fecr Yay., Ankara, 1990, s. 86-87.

¹¹⁶ *et-Taberî, Câmi'u'l-beyân*, c. I,s. 93,96,188,220; c.III, s.174,175,184; c.XI, s.62; Bkz. Fatih Bayar,

gâî nitelikleriyle kullanmaktadır. Meselâ, “... *Kim inanmayı reddederse, yaptıkları boşa gitmiştir...*”¹¹⁷ ayetinin tefsirinde tefsir ve te’vil kavramlarını eş anlamlı kullanan Taberî, bu ayetin “... *ve men yekfür bi'l-îman...*” kısmında geçen *iman* ve *küfür* kelimelerinin tefsirinde amaçsal yaklaşıma şöylece vurgu yapmaktadır: “İman, Allah’ı, peygamberlerini ve kitaplarını tasdik; *küfür* ise bunları reddetmektir. Bu kelimeyi, birebir zâhirî anlamına göre değil, ondan amaçlanana göre tefsir etmektir. Kelimenin lâfzî ve Kur’ân’daki anlamına göre te’vili ise şudur: “Kim Allah’a iman etmeyi reddeder, O’nun birliğini kabul etmekten ve emir ve yasaklarına uymaktan geri durursa amelleri boşa gider. Zira Arap dilinde küfür, inkâr; iman ise tasdik ve ikrar etmek anlamındadır. Buna göre, Allah’ın birliğini tasdik ve ikrar etmeyen, kâfir olur. Bu, sözün zâhirî anlamına göre olan te’vilidir.”¹¹⁸

Görüldüğü gibi Taberî bütünüyle beyân bilgi sistemine bağlı olarak çalışan ve fikir üreten bir âlimdir. Taberî, zâhir ve bâtın kelimelerini, Şâfi’î (ö. 204/819)’nin kullandığı anlamda kullanmaktadır. Buna göre zâhir, Arab’ın kelimadan anladığı mânâ; batın ise, fıkıh ve istinbât yoluyla anlaşılman mânâdır.¹¹⁹ Bu açıdan mânâ kelimesi gâî bir vasfa sahiptir. Çünkü sözlükte “demek istemek, kastetmek” anlamındaki “any (inâyet)” kökünden mimli masdar veya ism-i mef ‘ûl (ma’ni-ma’nâ) olup «denilmek istenen, kastedilen şey» mânâsına gelir.¹²⁰ Buna göre mânâ, lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarda anlatılmak istenen, onlarla anlaşılman şeydir.¹²¹

Ayrıca Taberî (ö. 310/923)’nin, te’vil ihtilafları çerçevesinde, takındığı dikkat çekici tutumlardan biri de, te’vil edilen ayetin dar çerçevesi dışına çıkıp te’vil edilen ifadenin de içinde bulunduğu ayet ya da ayetlerle Allah’ın neyi kastettiğine bakmak ve onlarla amaçlanan anlamı tesbit etmektir. Bir bütün olarak ayetin ya da ayetlerin anlamını ve hedefini ortaya koyan Taberî, daha sonra

Taberî'nin Tefsir Metodolojisi, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 2008, s. 324-329.

¹¹⁷ el-Mâide, 5/5.

¹¹⁸ et-Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, c. VI, s. 110.

¹¹⁹ es-Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. I, s. 373.

¹²⁰ Bkz. el-Cessâs, *el-Fusûl*, c. IV, s. 9; eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 207.

¹²¹ Şensoy, *a.g.m.*, c. XXVII, s. 555; İmâm eş-Şâfi’î’nin hükmün gerekçesini belirtmek için “mânâ” kelimesini kullanmasına dair Bkz. Şükrü Özen, *a.g.t.*, s. 419-422.

ayetin tartışmalı olan kısmının te'vilini, bu bütünlük içinde aramaya çalışır.¹²² Mesela Taberî: "Hayret, siz Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz! Hâlbuki sizler birer cansız varlıklardınız (ölülerdiniz). Allah size hayat verdi, ardından da sizi tekrar öldürecek sonra tekrar diriltecektir..."¹²³ ayetinin siyâkını ölçü alıp onun tefsirini amaçsal perspektifle yorumlamaktadır. Çünkü ayetin sevk sebebi, kelime ve terkiplerin tek tek ele alınışından öte, bir bütün olarak, ayetin gâye, konum ve akış yönünü gösterir. Bir sözün içindeki kelime ve terkipler, sözün akış yönüne göre yeni anlamlar ve fonksiyonlar kazanabilir. Bundan dolayı, bir sözü anlamaya çalışırken dikkate alınması gereken noktalardan biri de, sözün gâyesi olmalıdır.¹²⁴

Taberî (ö. 310/923), ayetin insanları ikaz etme gâyesi güttüğünden hareket ederek onda zikredilen ölümün insanın dünyaya gelmeden önceki merhalesiyle ilgili olduğunu belirtip ayetin gâyesiyle uyuşmayan yorumları bu gerekçeyle çürütmekte ve ölüleri uyarmanın anlamsız olduğunu ifade etmektedir.¹²⁵

Sonuç

Modern hukuk sistemlerinin hukukun gâyesine ilişkin ileri sürdüğü görüşler, İslâm düşünce tarihinin ve İslâm hukuk felsefesinin kendine has özellikleri içerisinde vahiy ve fitrat eksenli olarak değerlendirilmiştir. İlâhî ve tabîî karaktere hâiz bu yaklaşımların hemen tamamına göre toplumsal ve bireysel hayata ilişkin hükümler, *maslahatların teminini ve mefsedetlerin kaldırılmasını* amaçlamıştır. Bu formül ise, insanların hem dünya hem de âhirete dair menfaatlerinin elde edilmesini ifade etmektedir. Hukukun asıl amacı mutlak adaleti değil ama insanların menfaatini korumaktır. Bu bağlamda hukuk olması gerekeni değil somut olanı daha açıkçası insana fayda vereni gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Bu anlamda adalet sosyal faydayı en üst düzeyde sağlamayı amaçlar.¹²⁶ Hukuk bilimi sahasında yapılan çalışmalarda hukukun yalnızca normatif değil aynı zamanda gâyeci/finalist olduğu da vurgulanan bir husustur. Hukukun gâyeci/finalist

¹²² Aydın, *a.g.e.*, 129.

¹²³ *el-Bakara*, 2/28.

¹²⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 128-129.

¹²⁵ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. I, s. 188; bkz. a.mlf., *a.e.*, c. V, s. 138. *en-Nisa*, 4/54; c. XV, s. 197-198. *el-Kehf*, 18/9.

¹²⁶ Görgün, Şanal, Kodakoğlu, Mehmet, *Hukukun Temel Kavramları*, Yetkin Yay., Ankara, 2008, s. 18.

özelliğini benimseyenlere göre hukuk kurallarında hem kânun koyucu tarafından vaz' edilirken hem de yetkili kılınan organlarca uygulanırken göz önünde bulundurulmuş amaç veya amaçları vardır. Ancak beşeri hukuk sistemlerinde hukukun amacının ne olduğu konusunda fikir birliği yoktur. Bu amaç, "güvenliğin sağlanması", "toplumun mutluluğu veya iyiliği", "adâlet", "hürriyet", "eşitlik" gibi ilkelerle ifade edilmeye çalışılmış, sonraları bu amaçlar arasında daha önemliden da az önemiye doğru bir sıralama yapılabileceği de belirtilmiştir.¹²⁷

Birçok ayette de Allah'ın mahlûkatı bir hikmete dayalı olarak, belli gâye ve faydaların sağlanması için halk ettiği belirtilir.¹²⁸ Bir mefhum olarak şer'î hükümlerin bir gâyeye yönelik oldukları, naslarda bulunmaktadır. Örneğin "Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez."¹²⁹, "Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder."¹³⁰ gibi ayetlerden ve "Din kolaylıktır."¹³¹, "Zarar vermek ve zararlar karşılık vermek yoktur."¹³² gibi hadislerden şer'î hükümlerin bir gâyesinin olduğu mefhum olarak anlaşılmaktadır.¹³³

Araştırmamızda Kur'an'ın maksatları (Makâsıdu'l-Kur'an) perspektifinden hareket edip, Taberî (ö. 310/923)'nin düşünce sistemini gâî/teleolojik yorum metodu açısından değerlendirmek suretiyle onun Kur'an tefsirinde amaçsal yaklaşım izlediğini örnekleriyle analiz ettikten sonra müfessirin bu bakış açısını ilk yorum teorileri olarak nitelendirebileceğimiz tefsir ve te'vil mekanizmalarıyla uygulamaya koyduğunu açıkça müşahede ettik. Taberî, Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği maksatları gözeterek Kur'an'ın yorumlanmasında hem lafzî/literal hem de gâî/teleolojik yorum dengesini başarıyla tatbik etmiştir.

¹²⁷ Güriz, *a.g.e.*, 60, 61.

¹²⁸ Kutluer, *a.g.m.*, XIII, 292; Ayrıca bkz. İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 27-29; Boynukalın, *a.g.m.*, 423-424.

¹²⁹ el-Bakara, 2/185.

¹³⁰ en-Nahl, 16/90.

¹³¹ Buhârî, *es-Sahîh*, İman, 29; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, *Dâru'l-Beşâir'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1988, İman, 28; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, 1993, c. V, s. 69.

¹³² Mâlik b. Enes, *el-Muwatta*, Mısır, 1314, Akdiye, 31; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, İst. 1992, Ahkâm, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. V, s. 326-327.

¹³³ Boynukalın, *a.g.t.*, 15; Krş. Çobanoğlu, *a.g.e.*, s. 4-11.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M.F., *el-Mu'cemül-müfhebres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1950.
- el-Akk, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlu't-tefsîr ve kavâidubû*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1986.
- Âlim, Yûsuf Hâmid, *el-Makâsıdu'l-âmmе li's-şerîati'l-İslâmiyye*, Kahire, 1997.
- Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İst., 1992.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'ân Okumaları*, çev. A. Zeki Ünal, İnsan Yay., İst., 1995.
- Aydın, Atık, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ank. Okulu Yay., Ank., 2005.
- el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 2008.
- Bayrakçı, Nizametin, *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarâbâd, 1344.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı (Hukukun Temel İlkeleri)*, Turhan Kitabevi, Ank., 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, Ank., 1955.
- el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed Alâüddîn, *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Bezdervî*, I-IV, nşr.: Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1997.
- el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sabîh*, I-VIII, Çağrı Yay., İst., 1981.
- Boynukalın, Ertuğrul, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst., 1998.
-, "Makâsıdu's-şerîa", *DİA*, c. XXVII, Ank., 2003.
- el-Bûtû, M. Saîd Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 2001.
- el-Câbirî, M. Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İst., 1997.

-, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İst., 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Üsûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., (TDVY), Ank., 1985.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Tahk.: Câsim en-Nesmî, Vuzâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1994.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luga ve Sıbâhu'l-Arabîyye*, tahk.: Ahmed A. Attar, I-VI, Beyrut, 1990.
- el-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabâkâtü'l-kurrâ*, nşr.: G. Bergstraesser, I-II, Kahire, 1932-35.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1405.
-, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kahire 1991
-, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrut, 1983.
- Çağlı, Münir, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş: Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İst. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., (İÜHF Yay.), İst., 1971.
- Çobanoğlu, Rahmi *Hukukta Gaye Problemi*, İst. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., (İÜHF Yay.), İst., 1964.
- ed-Dâvûdî, Muhammed b. Alî, *Tabâkâtü'l-müfessirîn*, nşr.: Ali M. Ömer, I-II, Kahire, 1972.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., (İFAV), İst., 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, Maslahat, *DİA*, c. XXVIII, Ank., 2003.
-, “Beyân”, *DİA*, c. VI, İst., 1992.
-, “İllet”, *DİA*, c. XXII, İst., 2000.
- en-Nehhâs, Ebu Câ'fer Ahmed b. Muhammed, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409.
- Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Davûd*, Dâru İhyâis-Sünnetin-Nebeviyye, Beyrut, ts.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Fuat Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, I-II, Beyrut, 1981.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefbûmu'n-nass dirâse fî ulûmi'l-Kur'an*, Metâbiu'l-Heyeti'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır, 1990.

-, İlahi Hitabın Tabiatı, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ank., 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Yayınevi, I-X, İst. 1971.
- Fayda, Mustafa, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *DİA*, c. XXXIX, İst., 2010.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ank.,1996.
-, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Fecr Yay., Ank.,1990.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak, 1324.
-, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1985.
-, *Şifâu'l-Galîl fî Beyâni's-Sübehi ve'l-Mehîl ve Mesâlikî't-Ta'lîl*, Matbaatu'l-Esâd, Bağdâd,1971.
- el-Gazâlî, Muhammed, *el-Mebâviru'l-hamse li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru's-Şurûk, Beyrut,ts.
- el-Gızzî, Muhammed, *İtkan mâ yuhsinu mine'l-ahbâri'd-dâirati mine'l-elsine*, el-Fârûk el-Hadîse, Kahire,1415.
- Görgün, Şanal, Kodakoğlu, Mehmet, *Hukukun Temel Kavramları*, Yetkin Yay., Ank. 2008.
- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi Yay., Ank., 2000.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ank. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (AÜHF Yay.), Ank., 1992.
-, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ank., 2006.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Beyân”, *DİA*, c. VI, İst., 1992.
- Haçkalı, Abdurrahman, İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, 1999.
- el-Hamevî, Yâkut b. Abdullâh *Mu'cemü'l-üdebâ*, Kahire, 1367.
-, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, 1410.

- el-Hûlî, Emîn, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, çev. Mevlüt Güngör, İst., 1995.
- Işılta, Fikret, "Taberî", İA, c. XI, MEB Yay., İst., 1965.
- Işıcık, Yusuf, Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl, Esra Yay., İst., 1997.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr et-Tunusî, *Makâsidi's-şerâti'l-İslâmiyye*, Tunus, 1978.
-, İslâm Hukuk Felsefesi, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, Rağbet Yay., İst., 1999.
-, et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr, Beyrut, 2000.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn el-Hadremî, *Mukaddimetü İbni Haldûn*, Beyrut, 1996.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'i'z-zamân*, nşr.: M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-VI, Kahire, 1367.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, 1993.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîbi İbn Hibbân*, thk. Kemal Y. el-Hût, Beyrut 1987.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Darü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1990.
-, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Dâru'l-hayr, Beyrut, 1966.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvini, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, İst. 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-VII, Beyrut, 1990.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İst., 1985.
-, *Faslu'l-makâl*, çev. Süleyman Uludağ, İst., 1985.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, nşr.: G. C. Kanawati, Saîd Zâyd, Tahran, 1343.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Dekâuku't-tefsîr el-câmiu li Tefsîri İbn Teymiyye*, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'an, Dımeşk, 1404.
-, Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi't-Tefsîr, Mektebetu İbn Teymiyye, yy., ts.
- el-İsfehânî, er-Râgıb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, tahk.: Safvân Adnan Davûdî, Daru'l-Kalem, Dımeşk, 1992.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed, *Gâyetü'n-Nihâye fi tabâkâti'l-kurrâ'*, Kahire, 1351-53.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddin Ali b. Yûsuf, *İhbâhür-ruvât alâ ebbâbi'n-nubât*, Kâhire, 1369-93.
- İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâ'i'l-musannifin mine'l-kudemâ ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.
- Ja'afar, Muhammad Salleh, "Doğuya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Tevîl", çev.: Sabri Yılmaz, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, y.2, s. 2, Rize, 2004.
- el-Karadâvî, Yûsuf, *Keyfe neteâmelü maa'l-Kur'âni'l-azîm*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1321.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-ẓünûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*, I-II, nşr.: Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İst., 1971.
- Kayapınar, Durmuş Ali, *Tefsir Usul ve Taribi*, Konya, 2001.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimü musannifil-kütübi'l-Arabîyye*, I-XV, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- el-Kıftî, Ali b. Yûsuf, *İnbâhür-ruvât alâ enbâhîn-nuhât*, nşr.: M.Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-IV, Kahire, 1986.
- Kılıç, Muharrem, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst., 1999.
- Kutluer, İlhan "Gâiyyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA.), İst., 1996.
-, "İlliyyet", *DİA*, XXII, İst., 2000.
-, "İslam", *DİA*, XXIII, İst., 2001.

- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Mısır, 1314.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *DİA*, c. XXXIX, İst., 2010.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev.: Osman Cilacı, Beyan Yay., İst., 1983.
- el-Mevsû'atü'l-fikhîyye (Mv.F), c. VIII, Kuveyt, 1983.
- Mûsâ, M. Yûsuf, *Fıkâhî İslâm Taribi*, çev. Ahmet Meylânî, Arslan Yay., İst., 1983.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sabîhü Müslim*, thk. M.F. Abdülbâkî, Beyrut, ts.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988.
- Nursî, Bediüzzamân Saîd, *Kaynaklı-İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*, Yeni Asya Yay., İst., 1994.
- Okandan, Recai G., *Umûmi Amme Hukuku*, İst. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., (İÜHF Yay.), İst., 1968.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler*, Tespitler, Teklifler, Ank. Okulu Yay., Ank., 2011.
- Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst., 1995.
- Pekcan, Ali, “Zarûriyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 3, Sayı 1, Çorum, 2008.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-bakîm: Tefsîru'l-menâr*, Kahire, 1353-1354., *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessesetu İzzi'd-dîn, Beyrut, 1406.
- Rosenthal, F., “General Introduction”, *The History of al-Tabarî*, New York, 1989.
- es-Sabbağ, Muhammed b. Lütfi, *Buhûs fi usûli't-tefsir*, Beyrut, 1988.
- Sâlih, M. Edîb, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkâhî'l-İslâmî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, I-II, Beyrut, 1984.
- Sezgin, Fuad, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, I-IX, Leiden, 1967-84.

- es-Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, nşr.: Muhammed et-Tanâhî, A. Muhammed el-Hulvî, I-X, Kahire, 1964-76.
- es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr.: Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru'l-ulûmi'l-insânîyye, I-II, Dîmeşk, 1993.
-, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1370.
-, *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân*, Kahire, ts.
-, *Tabâkâtü'l-huffâz*, Beyrut, 1393.
- Şa'bân, Zekiyüddîn, İslâm Hukuk İlminin Esasları, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDVY, Ank., 1990.
- eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, tahk.: A. M. Şâkir, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
-, *er-Risâle*, Kahire, 1940.
-, *er-Risâle*, İst., 1985
- eş-Şâtıbî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeri'a*, I-IV, Tahk.: Abdullah Dıraz, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
-, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İst. 1990.
- Şelebî, M. Mustafa, Ta'lîlu'l-ahkâm arz ve tahlîl li-tarîkati'l-ta'lîl ve tatavvurâtihâ fî usûri'l-ictihâd ve't-taklîd, Beyrut, 1981.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki ilmi'l-usûl, tahk.: Ebû Mus'ab Muhammed Said el-Bedrî, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
-, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki ilmi'l-usûl*, Kahire 1937.
- Şensoy, Sedat, «Mânâ», *DİA*, c. XXVII, Ank., 2003.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, I-XXIV, Kahire, 2000.
-, *Tefsîru't-Taberî:Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk.Mahmud Muhammed Şakir, Dâru'l-Ma'arif, Kahire ts.
-, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405.
- et-Tehânevî, Muhammed Alî b. Alî, *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-Fünûn*, I-II, İst., 1984.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. A.M. Şakir, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Yaltkaya, M. Şerâfeddîn, “Gazâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri”, *Dariülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Evkaf Matbaası, İst.,1930, y. 4, sayı, XVI.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İliyyet”, *DİA*, XXII, İst., 2000.

Yerinde, Adem, *Abkâm Ayetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst., 1997.

ez-Zafzâf, Muhammed, *et-Ta'rîf bi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1955.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır, 1306,

ez-Zehbî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, nşr.: Şuayb el-Arnâut vd., I-XXIII, Beyrut, 1981-1985.

....., *Tezkîratü'l-Huffâz*, I-IV, Beyrut, ts.

ez-Zehbî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Dârul-Kalem, Beyrut, ts.

ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Esâsü'l-belâğa*, I-II, Kahire 1972.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâbilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391.

....., *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1994.

Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İst., 1979.



[*Din Psikolojisi*]

**DİASPORİK YAŞAMIN PSİKO-ANATOMİSİ – IV:
MÜSLÜMAN-TÜRK GÖÇMENLERİN
KİMLİK-ANOMİ-SOSYAL DIŞLANMA BİÇİMLENMELERİ
ÜZERİNE NİTEL BİR ÇALIŞMA**



Mustafa KOÇ*

ÖZET

Yedi ayrı makale dizisinden oluşan araştırmanın bu dördüncü makalesinde, öncelikle Müslüman-Türk göçmenlerin “diasporik kimlik” biçimlenmeleri üzerine elde edilen nitel bulgulara yer verilmiştir. Daha sonra ise adı geçen göçmen çalışma grubunun “anomi ve sosyal dışlanma” biçimlenmeleri üzerine saptanan diğer nitel verilerin analizleri yapılmıştır. Araştırma konusuna ilişkin yapılan nitel analizler sonucunda; “(a) diasporik kimlikle ilgili olarak göçmen katılımcıların çoğunluğunun, diasporik yaşama dayalı karma kimlik ve/veya çoklu kimlik betimlemeleri yaptığı; inançlarının göçmen kimliklerini belirlemede önemli fakat güçlü olmadığı; (b) anomiyile ilgili olarak da bazı göçmenlerin kendine yabancılaşma duygusuna sahip olduğu; fakat kendi öz-değerlerindeki değişimi pozitif olarak algıladıkları; dinsel inançlarının diasporik yaşamın ürettiği anomik durumla başa çıkmada pozitif etki yaptığı; (c) sosyal dışlanmayla ilgili olarak ise göçmen katılımcıların önemli bir çoğunluğunun yaşadıkları ülkede sosyal dışlanma duygusu ve düşüncesine sahip oldukları” gibi bulgular elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Göçmen, Diasporik yaşam, Azınlık grup, Kimlik, Anomi, Sosyal dışlanma.

* 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-IV: A qualitative study on Turkish-Muslim immigrants' identity-anomy-social exclusion formations

This fourth article of the research, composed of seven individual articles, initially provides the obtained qualitative findings on Turkish-Muslim immigrants' "identity formations". It, then, analyses the other qualitative findings, based on the mentioned sample group's 'anomy and social exclusion formations'. As a result of the qualitative analysis of the research, some of the findings are as follows: "(a) regarding the identity formations, the majority of immigrant participants have mixed identity and/or multiple identity descriptions based on diasporic life; their beliefs are important in determining immigrant identities, but not strong; (b) regarding the anomy formations, the number of immigrants have the sense of self-alienation; but they perceive the change in their self-worth as positive; their religious beliefs have made a positive impact in coping with the anomie produced by diasporic life; (c) regarding the social exclusion formations, a significant majority of immigrant participants have the feelings and thoughts of social exclusion in the country they live in."

Keywords: Immigrant, Diasporic life, Minority group, Identity, Anomy, Social exclusion.

Giriş

Diasporik yaşamı ve bileşenlerini anlayabilmek için göç sosyolojisi, göç psikolojisi ve göç antropolojisi literatüründeki çalışmaları dikkate almak gerekir. Diaspora, 'çeşitli nedenlerle bireylerin veya grupların yaşamakta oldukları kendi ülkelerini / ana-vatanlarını terk ederek başka bir ülkeye / ikinci vatana dış-göç etmesi' anlamına gelmektedir (King, 2002: 90'dan akt. Kuyucuoğlu, 2016: 23). Diasporik yaşamın psiko-anatomisi bağlamında göçmenlerin 'kimlik, anomi ve sosyal dışlanma' biçimlenmelerini analiz etmek önemlidir. Bu çerçevede diasporik kimlik, karma/melez bir kimlik özelliği taşıdığı için anomi ve yabancılaşmayla yakından ilişkili olgusal bir durumdur. Sosyal dışlanma ile anomi arasında da karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Yani anomik durumlar sosyal

dışlanmaya, sosyal dışlanma durumları da bazı yaşamsal anomik durumlara sebep olabilmektedir.

Yukarıda sözü edilen diasporik kavramlardan öncelikle göçmen kimliği üzerinde durmak gerekirse en temel anlamıyla ‘kimlik/identity, göçmen bireyin kendini tanımlama ve konumlamasının ifadesidir. Dolayısıyla kimlik, göçmen bireyin kendisini –ikinci vatandaki- içinde yaşadığı sosyal ortamında nasıl tanımladığı ve konumladığını yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu bağlamda kimlik, göçmen bireyin veya ait olduğu azınlık grubun kendini diğer birey ve/veya gruplardan ayırt edici özelliklerinin bütünü olarak betimlenebilir. Dolayısıyla dış-göç deneyimi sürecinde yaşanan diasporik ortamda göçmenlerin içinde yaşadıkları yabancı kültürlerden ‘kültür şoku’ biçiminde de adlandırılan ani etkileniş dönemlerinde uzun veya kısa süreli kimlik krizlerinden de söz edilebilir (Bilgin, 2003: 199-200).

Göçmen kimliğinin oluşumu ve aktarılması bağlamında bakıldığında, öncelikle kimlik oluşum sürecinin sıfır noktasından başlayan bir olgu olmadığı bilinmelidir. Bu süreç dinamik biçimde kimliğin zeminini oluşturan ve daha önceden var olan sembolik aparatlar üzerinde yükselmektedir. Bireysel ve kolektif düzeyde kimlik oluşumu, bazı sembolik materyallerin yargılar, inançlar ve davranışlar seti olan geleneklerle geçmişten bugüne taşınmasıyla gerçekleşmektedir. Değişen derecelerde toplumsal bağlama ilişkin olarak benlik ve aidiyet, geçmişten –yani ana-vatandan- aktarılan değerler, inançlar ve davranış biçimleri tarafından biçimlenmektedir. İkinci vatandaki toplumsal etkileşim ve paylaşılan mekân ile aktarılan etnik içerikli gelenek formları, modern dünyada birçok yönden anlamını korumayı sürdürmektedir. Göçmen birey için ana-vatanda oluşup içselleştirdiği etnik gelenek, anlamını sürdürmekle birlikte ikinci vatanın psiko-sosyo-antropolojik yaşam döngüsü kapsamında önemli bir yapısal değişime uğramaktadır (ayrıca krş. Akgönül, 2009: 35-64; Küçükcan, 2009a: 79-102).

Öte yandan göçmen kimliğinin oluşumunda, ortak bir tarih ve kültürün paylaşılması da önemli bir faktördür. Bilindiği gibi kültür, sosyalleşme sürecinde paylaşılan ortak deneyimler, işaretler ve sembollerdir. Ortak tarih ise her

zaman doğrudan deneyimlenebilen bir olgu değildir. Bu nedenle ortak tarih, anlatılan hikâyeler ve yaratılan anlatılarla sonraki kuşaklara aktarılabilmektedir. Anlatılar, zaman zaman geleneksel etkinliklerle pekiştirilmektedir. Göç ettikleri ana-vatanlarından gelerek yerleştikleri yeni/ikinci vatanlarında topluma ve yeni yaşamlarına uyum sağlamaya çalışan göçmenler, psiko-sosyal uyumlarını dengeleyebilmek için bu süreçte geçmişlerinden, belleklerinden ve kültürlerinden beslenmektedirler. Geçmiş bilincinin yer/toprak/vatan sevgisine ilişkin çok önemli bir unsur olduğu bilinmektedir. Söz konusu olan bir de zorunlu bir dış-göç ise o zaman doğdukları ve büyüdükleri topraklardan sökülüp atılan göçmenler, toprak parçası olarak mekânın kendilerine sağladığı güvenlik duygusundan yoksun kalabilmektedirler. Bundan sonraki yaşamsal süreçte göçmenler, beraberinde getirdikleri geçmişleri, hatıraları ve kültürel değerleriyle yeniden tanıdık bir yaşam alanı oluşturmaya, birlikte göç ettikleri azınlık toplumla kolektif bir göçmen kimliği oluşturmaya çalışmaktadırlar. Onlar için ana-vatanları, evleri ve çevreleri kendilerine ait yerlerdir. Bu topraklar, yaşanılan anıların, tarihin ve geçmişin deneyimlendiği mekânlar anlamına gelmektedir. Bu sebeple bellekleri ve hatırlama eylemleri, göçmenler için çok önemlidir. Öyle ki, gerek yaşamlarını ve kimliklerini yeniden inşa ederlerken, gerekse kültürel olarak hayatta kalmaya çalışırken, göçmenleri geçmişten/ana-vatandan bugüne/ikinci vatana bağlayan belleklerinin, onlar için yaşamsal bir motivasyon kaynağı olduğu söylenebilir (Bozkurt, 2013: 215-217).

Konuyla ilgili olarak Fransa’da yaşayan Türk göçmenlerin kuşaklararası etnik ve dinsel kimlik algılarını saptamak amacıyla Akıncı (2014) tarafından yapılan ampirik bir çalışmada, -Tajfel & Turner (1986) tarafından ortaya konulan sosyal kimlik kuramında da belirtildiği gibi- göçmenlerin kişisel kimliğinin yanı sıra farklı grup üyeliklerinden etkilenen bir ‘göçmen sosyal kimliği’ olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda kişisel kimlik, kişilik özellikleri ve kişiler arası ilişkilerden doğan kimlik olarak tanımlanırken, sosyal kimlik ise “bireyin benlik algısının, bir sosyal gruba ya da topluluğa üyeliğiyle oluşan bilgi birikimi, bu üyeliğe verdiği değer ve duygusal bağlılığıyla oluşan kişisel kimliğin bir parçasıdır.” Kendini belli bir grubun üyesi olarak algılayan göçmenler, Diasporik ya-

şamda çoğu zaman grup kimlikleriyle kendilerini tanıtmayı tercih etmektedirler. Göçmen bireylerin kendilerini tanıtmak için kullandıkları sosyal kimlikleri, hem grup içindeki benzerliklerin hem de göçmenin grubu ve diğer gruplar arasındaki farklılıkların algılanmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Adı geçen bu görgül çalışmada, sosyal kimlik teorisi açısından hem birinci hem de ikinci kuşak Fransalı göçmen Türklerde ortaya çıkan benlik algısı, öncelikle ‘Türk’ olarak görünmektedir (ayrıca krş. Küçükcan & Güngör, 2009: 435-457; Chouseinoglou, 2009: 129-152).

Yukarıda adı geçen bu çalışmadan elde edilen görgül sonuçlar, ikinci kuşak göçmen gençlerin iki kültüre de (Fransız ve Türk) ait olduklarını söyleseler de, aslında tümünün Türk kimliğini öne çıkardığını ortaya koymuştur. Konuyla ilgili Armagnague (2010) tarafından Fransa ve Almanya’daki göçmen Türk genç kuşaklar üzerine yapılan karşılaştırmalı bir çalışmada da, benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Ona göre Türk göçmenler, farklı ve bazen de çelişkili eylemler arasında yer alabilmektedirler. Bu süreçte baskın/ev sahibi toplum tarafından desteklenen mantıksal ‘çoğunluk’, kültürel asimilasyon ve alt sosyal kümeye düşme mekanizmaları etkin olarak işlemektedir (Armagnague, 2010: 237’den akt. Akıncı, 2014: 50). Sosyal psikoloji literatüründeki bu grupların azınlık statüsüne cevap olarak ortaya atılan sosyal kimlik teorisi, onların farklı etnik kimlik geliştirecekleri öngörüsüne dayanmaktadır. Bu anlamda yapılan çalışmalarda, diasporik kuşak farklılıkları ne olursa olsun, Fransa’daki Türk göçmenlerin etnik kimliklerinin yanı sıra dinsel kimlikleriyle de güçlü bir şekilde özdeşleştikleri görülmektedir.

Akıncı (2014) tarafından yapılan adı geçen saha çalışmasının sonuçları, diğer Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk göçmenler arasındaki kültürleşme açısından kuşaklar arası farklılıklarla ilgili araştırmaların sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir (krş. Şahin, 2010, Bağcı, 2012, Yağmur & Van de Vijver, 2012). Sözü edilen bu görgül çalışma, Fransalı Türklerin etnik ve dinsel algılarının öz-kültürlerine dayandığını, köken veya baskın grup kimliğiyle özdeşleşmenin kuşaklar için önem taşıdığını ortaya koymaktadır. Fransa’daki ikinci kuşak Türk

göçmenlerin çoğunun, birinci kuşağa benzer etnik kimlik duygusuna sahip oldukları görülmektedir. Ancak, dinsel yönelimleri birinci kuşağa göre önemli ölçüde farklılık ortaya çıkarmaktadır. Çünkü bu ikinci kuşak Fransalı göçmen Türkler, inançlı olduklarını vurgulamalarına rağmen diasporik yaşamlarında dinsel pratiklerin yaygın olmadığı saptanmıştır. Bununla birlikte bu ampirik çalışmanın sonuçları, dinsel inancın Fransa'daki Türk göçmenlerin kimlik algılandığı en temel bileşenlerden biri olduğu gerçeğini ortaya çıkarmıştır (Akıncı, 2014: 50-51; ayrıca krş. Akıncı & Kutlay, 2009: 123-138).

Makalede konuyla ilgili gelinen bu noktada, Almanya ve İngiltere'ye yapılan dış-göç süreçlerinin ürettiği göçmen kimliğinin karakteri de karşılaştırılabilir. Bu bağlamda öncelikle 1961 yılında Almanya ile yapılan işgücü anlaşmasıyla başlayan Türkiye'den Avrupa'ya dış-göç süreci, gerek yasal yollardan gerekse yasa dışı yollardan sonraki yıllarda da büyük-küçük gruplar halinde devam etmiştir. Türkiye kökenli Almanyalı göçmenler, Almanya'da ülke nüfusunun % 3,2'sini (2 milyon 640 bin göçmen) oluştururken, İngiltere'dekiler ise ülke nüfusunun ancak binde 5'ini (~ 300 bin göçmen) oluşturmaktadır. Her iki ülkeye yapılan dış-göçün karakteristik özelliklerine bakıldığında ise temel olarak Almanya'ya yapılan dış-göçün yasal, kitlesel ve gönüllülük esasına dayandığı; İngiltere'ye yapılan dış-göçün ise yasadışı, bireysel ve zorunlu göç özelliklerini taşıdığı görülmektedir. Yapılan alan araştırmaları, göç tipolojilerinin Almanya ve İngiltere'deki Türk toplumlarının kültürel kimlik algılamalarını etkileyen önemli bir faktör olduğunu da ortaya koymaktadır. Türkiye kaynaklı yaşanan dış-göçün oluş tarihi, süresi, zorunlu veya gönüllü olması, yoğunluğu ve hukuki boyutu gibi tipolojik faktörleri, her iki ülkede birbirinden farklı oluşan Türk diasporasını, diasporik kimlik olarak daha farklı yapılanmaya yönlendirmiştir (Adıgüzel, 2010: 97).

Yaşanan bu dış-göç sürecine Birleşik Krallık özelinde bakıldığında ise İngiltere'de bulunan Türk, Kürt ve Kıbrıslı Türk göçmenler, yaşanan zincirleme göç dalgası sonucunda aile birleşmeleri, evlilik, ekonomik kaygılar, ikinci ve üçüncü neslin oluşması, İngiliz vatandaşlığına geçiş, cenazelerinin büyük bir kısmının

buldukları bölgelerde kendilerine ayrılan mezarlıklara defnedilmesi gibi çeşitli nedenlerden dolayı kalıcı hale gelmişlerdir. Bu ada ülkesinde kalıcı duruma gelen ve ana-vatana geri dönme ümitleri de giderek azalan Türk göçmen topluluğu, buldukları yerleşim bölgelerinde kendilerine özgü göçmen kimliği oluşturmuşlardır. Bu doğrultuda Türk azınlık grubun çeşitli alanlarda hizmet üretmek üzere kurduğu dernek ve vakıflar, göçmen etnik ve dinsel kimliği oluşturma ve devam ettirme yönünde yapılan önemli kurumsal çalışmalardan biri olarak değerlendirilebilir (Coştu, 2009: 82).

Öte yandan Türkiye Bilimler Akademisi desteğiyle antropolog Atay (2006) tarafından İngiltere’de yapılan bir saha araştırmasında, Kıbrıs Türkleri ile Türkiyeli Türklerden ve Kürtlerden oluşan İngiltere Türk toplumu, “Türkçe konuşan topluluk” olarak tanımlanmıştır (bkz. Atay, 2006; ayrıca krş. Jönsson, 2009: 201-221; Faas, 2009: 155-183). İngiltereli Türk diasporası üzerine bir diğer alan araştırmasını yapan Önal (2001) ise bu göçmen azınlık için “Türkiyeli topluluk” ifadesini kullanmıştır. Adı geçen bu çalışmaya (n=800) göre, “kendinizi kimlik olarak nasıl hissediyorsunuz?” sorusuna, ankete katılanların % 44,5’i (bunların da % 21,2 Türk, % 18,2 Türkiyeli, % 4,6 Müslüman-Türk ve diğer) kimlik tanımlamasını “Türk ve Türkiyeli” olarak yaparken; % 33,6’sı (bunların da % 20,5 Kürt, % 12,4 Alevi-Kürt, % 0,5 Kürt-Müslüman) ‘Kürt’ etnik kimliğine, % 26,3’ü ise ‘Alevi’ dinsel kimliğine vurgu yapmıştır. Elde edilen bu ampirik sonuçlar, Almanya’daki Türkiye kökenli toplumun kimlik tanımlama sonuçlarıyla karşılaştırıldığında, İngiltere’deki göçmen kimliği tanımlamalarında kendisini “tireli/-” bir kimlik tanımıyla ifade eden İngiltereli Türk göçmenlerin oranı % 17,2’de kalırken; Almanya’daki üçüncü kuşak üzerinde yapılan araştırma sonuçlarına göre ise kendisini bu türden bir kimlik tanımıyla ifade eden Almanyalı Türk göçmenlerin oranının ise % 44,1 olduğu saptanmıştır (Adıgüzel, 2004: 168-169; Adıgüzel, 2010: 113).

Avrupa’ya yapılan dış-göç sürecinde Türk göçmenler, yaşam tarzı, dinsel hayat, örf, adet ve geleneklerini hiç bilmedikleri bir toplumda uzun yıllar psiko-sosyal uyum sorunlarıyla başa çıkmak zorunda kaldıktan sonra bu ‘yüzeysel

yaşamın' kendilerini mutlu etmediğinin farkına varmışlardır. Etnik ve dinsel kimliklerini hatırlayan Türk göçmenler, birbirinden habersiz, dağınık, sürekli yabancı psikolojisinde sadece iş ve ev arasına sıkışmış dar ve sığ bir hayat felsefesiyle yıllarca yaşadıkları sonra böyle bir yaşam tarzının sürdürülebilir olmadığını anlamışlardır. Bunun üzerine karşı karşıya kaldıkları bu anlam sorunuyla başa çıkabilmek için dinsel kimliklerini güçlendirmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu amaçla büyük ihtiyaç ve özlem duydukları ibadetlerini yerine getirebilecekleri dinsel yapılar/mescitler açmaya başlamışlardır. Çünkü onlar için diasporik yaşamdaki en iyi ve en anlamlı toplanma yerleri, mescit tarzındaki dinsel mekânlar olmuştur. Yıllarca namaz kılamayan Türk göçmenler, ancak işverenlerden izin alabildiklerinde bayram namazlarını bile kiliselerin bodrumlarında kılabilmişlerdir. Sonuçta, çeşitli mahallelerde hafta sonları veya iş çıkışı oturup sohbet edebilecekleri küçük birer salon ve bir kenarında da ibadet edebilecekleri küçük birer mescit açmışlardır. Dolayısıyla bu bağlamda diasporadaki cami ve mescit tipi dinsel yapılar, Türkler için dinsel pratik ihtiyaçlarının karşılanması ötesinde dinsel içerikli bir göçmen kimliği oluşturma ve geliştirme merkezi fonksiyonu üstlenmişlerdir.

Ortaya çıkan bu göçmen kimliği, dinsel olan ile etnik olanı kesin çizgilerle birbirinden ayırmayan ve tipik olarak geleneksel Türk-İslam bütünlüğünü yansıtan karakteristik bir özellik taşımaktadır. Avrupa'daki Müslüman-Türk diasporik yaşamın ürettiği camiler/mescitler, kendi öz-kimliği koruma, kazandırma ve geliştirme görevi yaparken, aynı zamanda kendi kimliğiyle var olmaya devam edebilme ve kendi kültürüyle Alman kültürüne zenginlik katma görevini de yerine getirmektedir. Sözü edilen bu psiko-sosyo-teolojik yaşamsal fonksiyon, Türk göçmenlerin psiko-sosyal uyumuna katkı sağlarken, uyum çabası içinde kaybolmayı, yani asimilasyonu da görece engellemektedir. Bu durum, aynı zamanda içinde yaşadıkları toplum tarafından sosyal dışlanmaya da tepkisel bir cevap anlamı taşımaktadır (Başkurt, 2009: 85; bkz. Küçükcan, 2009b: 303-310).

Sosyolog Yazgan (2010) tarafından Danimarkalı Türk göçmenler üzerine yapılan bir başka saha araştırmasına göre, etnik ve dinsel kimliğin de içinde bu-

lunduğu aidiyet bağları hareketlilik içerisinde sürdürülmekte, dönüşmekte ve/veya zaman içerisinde işlevselliğini yitirebilmektedir. Aynı zamanda aidiyet bağları, çeşitli hareketli ve hareketsiz olan köken ve göç ülkesinde yaşayan yerliler arasındaki yaşamsal ağları da birbirine bağlamaktadır. Kişisel ve kolektif nitelikteki bu bağlar, Danimarkalı Türk göçmen bireylerin dinsel, dilsel ve kültürel pratiklerini uyguladıkları sosyal ve kültürel mekânların oluşumunda önemli bir etken olduğu kadar, yeni üyelerin göçmen kimliklerinin oluşum süreçlerinde de belirleyici olmuştur.

Sözü edilen bu bağlar arasında dinsel bağlar ise özel bir önem taşımaktadır. Yazgan (2010) tarafından yapılan adı geçen bu çalışmada, Danimarka'da yaşayan Türkiyeli göçmenlere, aidiyet bağlarından olan dinsel bağlarla ilgili bazı sorular sorulmuştur. Örneğin; dinin kendilerine kuvvet ve rahatlık verip vermediğine ilişkin sorulan soruya, Türkiye doğumluların % 78,8'i, dinin bir kuvvet ve rahatlık verdiğini belirtirken; bu oran, Danimarka doğumlular arasında % 80,8 oranıyla daha yüksek bir düzeyde bulunmuştur. Kimlik tanımlamalarıyla ilgili olarak deneklere sorulan 'kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz?' Sorusuna verilen cevaplarda ise tüm göçmen katılımcıların yalnızca % 9,5'i kendilerini 'İslamcı' olarak tanımladıkları görülmüştür. Elde edilen bu nicel veriyi sosyolog Yazgan, dinin Danimarkalı Müslüman-Türk göçmenler için siyasal bir bağ değil, salt teolojik içerikli bir inanç bağı olduğu şeklinde yorumlamaktadır (Yazgan, 2010: 235-237).

Diasporik kimlik, aynı zamanda heterojen bir özellik taşımaktadır. Dolayısıyla ikinci vatan içindeki değişik diasporalarda olduğu kadar bir diasporanın kendi içindeki her bir üyesi arasında da zaman içinde çeşitlenebilmektedir. Söz konusu bu yapısal farklılık, 'cinsiyet, ırk, sınıf, din, dil ve kuşak' gibi diasporik formlar yoluyla ifade edilebilmektedir. Bu nedenle bütün diasporalar, ortak bir 'biz' değeriyle ilişkili olsa da zamanla farklılaşarak heterojen ve birbiriyle çekişen ve çelişen alanlar oluşturabilmektedir (Kostovicova & Prestreshi, 2003: 1081). Konuyla ilgili olarak Şahin (2017) tarafından Almanya'daki Türk göçmenlerin sosyal entegrasyonunun kuşaklararası karşılaştırması bağlamında kimlik ve ait hissetme üzerine yapılan bir saha çalışmasına göre, etnik ve ev sahibi toplumun

kimliği olarak göçmen kimliği, yeni topluma sosyal entegrasyonun en önemli boyutlarından birini oluşturmaktadır. Ayrıca bu çalışmada, Almanya’da yaşayan Türk göçmenlerin, etnik ve ev sahibi toplum kimliklerine kuşak değişkeninin etkisinin olup olmadığı da ayrıca incelenmiştir (ayrıca bkz. Tkachenko, 2009: 223-247; Erdoğan, 2009: 363-379).

Yukarıda adı geçen bu araştırmanın sonuçları, Türk göçmenlerin etnik kimlik ve buna ait hissetme düzeylerinin kuşaklararasıda anlamlı oranda farklılaştığını ve ev sahibi toplum kimliği ve buna ait hissetmenin ise kuşaklararasıda anlamlı düzeyde farklılaşmadığını göstermiştir. Yapılan hiyerarşik regresyon analizi sonucunda da, etnik kültürü devam ettirme, etnik toplumun üyeleriyle iletişim ve ekonomik gelir düzeyi değişkeninin etnik kimlik ile anlamlı ve pozitif yönde ilişkisi olduğu saptanmıştır. Ayrıca, ev sahibi toplum kimliği ile ev sahibi toplumun kültürünü benimseme ve ev sahibi toplumun üyeleriyle iletişim kurma arasında anlamlı ve pozitif yönde; etnik kültürü devam ettirme ile ev sahibi toplum kimliği arasında ise anlamlı ve negatif yönde bir ilişki bulgulanmıştır (Şahin, 2017: 227-251).

Diasporik deneyimin sonucu olarak oluşan ‘çoklu göçmen kimlikleri’ bağlamında, modern diaspora deneyimi yaşamış göçmenler, yerli kültürel kimliklerini tamamen bırakmaya ya da hiçbir dönüşüm ve değişim şansı olmaksızın sürekli bu etnik temelli kimliğe tutunmaya zorlayan ikilemleri reddedebilirler. Klasik diaspora çalışmaları literatürüne bakıldığında, çok yakın zamana kadar diasporik toplumlar, içinde yaşadıkları ülkenin yasal ve siyasal hegemonyasına itaat etmek zorundaydılar. Oysa bugün ana-vatanla kurulan ulus-ötesi iletişim ve ulaşım ağları, diasporik öznenin içinde bulunduğu ülkenin siyasal ve yasal sistemine karşı olan uyumu önemli ölçüde çözer niteliktedir. Diasporik kimlik, diasporada yaşayan göçmen bireylerin ve toplumların yaşadıkları yerlerde karşılaştıkları sınırlamaların ve baskıların üstesinden gelmelerine sembolik olarak bir güç ve olanak tanıyabilir. Burada vurgulanmak istenen nokta, içine yerleşilen kültürün tamamen reddedilmesi ve taşınmış kültürün saflıkla sürdürülmesi değildir. Diasporik davranışlar, itaat ve uyum anlamı taşıyorsa da; hiç şüphe yok

ki yaşadıkları ülkenin siyasal, ekonomik ve kültürel tutumlarıyla yakından ilişkili bir durumdur. Burada vurgulanması gereken önemli bir diğer nokta da, diaspora deneyiminin çoklu göçmen kimliği yapısı oluşturduğu ve mutlak heterojen bir yapı olduğudur (ayrıca bkz. Kaya, 2009: 339-341).

Sosyal psikolojik olarak göç olgusunun toplumsal yapıda sosyal, kültürel, ekonomik ve politik değişimlere neden olması kaçınılmazdır. Sosyal yapıdaki ve normlardaki bireyin düşünce, duygu ve eylem kalıplarındaki temel dönüşümlerini içeren sosyal değişme bilgi, inanç ve değerlerde, teknoloji ve maddi kültürde, ailede, eğitimde, dinde, ekonomide, sanatta, gruplar arası ilişkilerde, bireyin yaşamı algılaması ile kimlik kurgulaması çerçevesinde gerçekleşebilmektedir. Diaspora davranışı, bir bilinç ve deneyim konusudur. ‘Burada’ iken aynı anda ‘başka bir yerde’ olma; birden fazla mekâna bağlılık hissetme; evrensel ve tikel olanı, aynı anda yaşama ve ana-vatandan uzakta yeni bir vatan oluşturma gibi bileşenler ise bu bilincin temel yapısal özellikleridir. Sözü edilen bu diasporik bilinç, “sınırın iki tarafına da basarak, ayağın biri burada, öteki ise daima bir başka yerde” olma psikolojik durumuyla da tanımlanabilir. Dağınık bir biçimde diasporik toplulukların ‘birbirlerine göre’ konumlanmaları, hatta diğer bölgelerdeki soydaşlarına ilişkin farklı bir azınlık topluluk fikrini geliştirmeleri, diasporik kimliklerin doğal bir sonucudur.

Diasporik kültürlerde göçmenler, göç ettikleri ülkede kendi yaşam biçimlerini sürdürmek için özellikle belli bir bölgede bir ölçüde yoğunlaşmaları durumunda kendi yaşam biçimi ve kültürel pratiklerine daha sıkı sarılıp uygulama ve böylece kültürel açıdan homojenlik gösterme eğiliminde olurlar. Ancak belli bölgede yoğunlaşmayıp göç ettikleri ülkeye bireyler ya da birkaç aileden oluşan gruplar biçiminde dağılımları durumunda ise çoğunluk toplumla etkileşimleri ve ana toplum içindeki aktiviteleri ölçüsünde homojenliklerini zamanla kaybedebilirler. Kısacası homojenlik dereceleri azınlık grubun yaşam biçimine, üye sayısına, bir bölgede yoğunlaşıp yoğunlaşmadıklarına, diğer kültürlerle etkileşim derecesine ve üyelerine özel ve kamusal yaşamlarında ne derece serbestlik tanıdığı gibi faktörlere bağlı olarak değişebilmektedir (Ersoy, 2008: 19-21).

Bu makale kapsamında, operasyonel olarak diasporik yaşama ilişkin üzerinde durulan bir diğer diasporik kavram ise ‘anomi’dır. En yalın anlamıyla ‘anomi/anomie, sosyolojik ve/veya sosyal psikolojik olarak bir toplumun normlarının giderek etkisizleşmesi ve çöküntüye girmesi durumudur. Dolayısıyla toplumsal düzende karışıklık ya da çatışmayı vurgulayan anomie kavramı, genel olarak sosyal bağın zayıflamasına da vurgu yapmaktadır. Anomie konusunda çalışmalar yapan sosyologlardan Durkheim’e (1893/1964; 2005) göre anomie kavramı, genel bir ifadeyle bireylerin toplumdaki kuralları düzenleyen ve idealleri yansıtan sosyal değerlerle ilişkisinin zayıflaması veya giderek kopmasını ifade etmektedir. Merton (1968) gibi diğer bazı sosyologlara göre ise toplumda entegrasyon aygıtları ve mekanizmaları işlemediğinde anomie ortaya çıkmaktadır. Sosyal normlardan sapma durumunu vurgulayan anomie, toplumun bireye önerdiği amaçlar ile bireyin bu amaçlara ulaşma konusunda, genellikle sosyal statüsüne göre sahip olduğu onaylanan olanakların birbiriyle uyumunda ortaya çıkmaktadır (Marshall, 2003: 32-34; Bilgin, 2003: 28-29).

Yukarıda da kısaca vurgulandığı gibi Durkheim’a (1893/1964; 2005) göre anomie; toplumun mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişi sürecinde ortaya çıkmaktadır. Sosyolog Durkheim, anomieye bütünsel bir sosyal gerçeklik açısından yaklaşmıştır. İş bölümünün artması organik dayanışmayı geliştirmekte, bu da toplumsal bütünleşmeyi artırmaktadır. Ancak ekonomik gelişmenin hızlı olduğu ve ahlaki düzenlemelerin, farklılaşma ve uzmanlaşmanın artışına ayak uyduramadığı durumlarda anomik işbölümü ortaya çıkmaktadır. Ekonomik anomie durumunda, daha büyük bir maddi doyuma ulaşma ve beklemeye tahammülü olmayan arzuların doyumu söz konusudur. Bütün bunlar göçmen bireyde manevi bir yorgunluk, üzüntü, kaygı, acı ve düş kırıklığı ortaya çıkarılmaktadır. Oysa düzenli bir toplumda, anomik durumun aksine rahat ve huzur, var olma ve yaşama sevinci, sağlıklı bir neşe, denge, ahenk ve mutluluk gelişebilmektedir.

Durkheim sosyolojisi, bilindiği gibi genel olarak bireyin doğası hakkında kö-tümser bir yaklaşım sergilemektedir. Yani Durkheim’e (1893/1964) göre, birey

bencil arzular demektir. Bu nedenle kendini sıkımay, baskı ve zorlama ile kendini sınırlamayı sevmez. Her an bireye etkisini duyuran ve toplumsal ahlakın varlık nedeni olan bu baskı ve zorlama olmasaydı toplum halinde yaşamak nasıl mümkün olacaktı? Kuralların denetiminden uzakta kendi haline bırakılmış, belli bir hedefe bağlı olmayan ihtiyaç ve arzular, birey için sadece ebedi bir azap kaynağı olacaktır. Durkheim'a (1893/1964; 2005) göre, bütün bu sorunların çözümü bireyin, dolayısıyla da toplumun ahlak eğitiminde saklıdır. Bireysel mutluluk toplumsal kuraldan doğar.

Öte yandan Merton'un (1968) anomi kuramında, ilk önce kültürün bireylere çoğu kez sosyalleşme yoluyla aşladığı istek ve özlemlerden oluşan kültürel hedefler/cultural goals söz konusudur. Bu hedefler, kültürel yapının bir görünümünü oluştururlar. Daha sonra bu hedeflere ulaşmak için bireylerin yasal olarak kullanabilecekleri araçları belirleyen ve taşıyan normlar gelmektedir. Son olarak da normlara uygun bir biçimde kültürel hedeflere ulaşmak için toplumsal olanakların dağılımı aktive olmaktadır. Herhangi bir engellenme, umutsuzluk, haksızlık gibi kültürel hedefler ile kurumsallaşmış araçlar arasındaki bir ayrışma, beraberinde anomiyi getirmektedir. Kuramını Amerikan toplumundan hareketle şekillendiren sosyolog Merton'a (1968) göre, toplumsal başarı üzerinde yoğunlaşmış güçlü kültürel hedefleriyle Amerikan toplumu, bir bakıma girişimci ve yapıcı bir toplumdur. Ancak bir diğer açıdan bireyler için o ölçüde engellenme ve gerilim doğurucu bir yapıya sahiptir. Özellikle söz konusu topluluklar, kurumsallaşmış araçları kullanabilme olanağını daha az bulabilen alt sınıflardan oluşuyorsa bu engellenme ve gerilim düzeyi daha yüksek olmaktadır.

Sosyoloji literatürüne bakıldığında, -yukarıda da vurgulandığı gibi- Durkheim'a (1893/1964) göre anomi toplumun mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş sürecinde ortaya çıkarken, Merton'a (1968) göre araçlar ile amaçların kesişmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Anominin bir geçiş dönemi sorunu olarak görüldüğü Durkheim sosyolojisinde, iş bölümüne dayalı organik dayanışma kurumsallaştığında anominin de biteceği vurgulanmaktadır. Ancak Merton (1968), anominin bir geçiş dönemi sorunu olmadığını, toplumsal

yapıların ve kültürel değerlerin yaptığı baskıların anomiyeye yol açtığı altını çizmektedir. Bu çerçevede Amerikan değerler sistemi, başarıya ulaşmayı neredeyse evrensel bir uğraşa çevirmekte ve bu hedefe ulaşmanın normatif biçimde onaylanmış araçlarını belirlemektedir. Hedefler ile araçlar arasındaki ayrışma ve bundan doğan gerilim, ister istemez bireylerin kültürece belirlenmiş hedeflere veya hedeflere ulaşmak için kullanılacak kurumsallaşmış araçlara karşı güvenin zayıflamasına ya da tümüyle yitirilmesine, yani anomiyeye yol açmaktadır (Can, 2004: 98-101).

Klasik sosyolojinin en önemli temsilcilerinden birisi olan Durkheim'in (1964) konuyla ilgili kullandığı bir diğer kavram ise 'yabancılaşma'dır. O, "Toplumda İşbölümü" adlı eserinde, -daha önce de vurgulandığı gibi- özellikle modern dönemde mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçilmesiyle birlikte toplumda meydana gelen sosyal patolojilere dikkat çekmiştir. Bu bağlamda özellikle organik dayanışmanın baskın olduğu toplumlarda bireylerin etkinliklerinin kolektif değer ve inanca bağlılıktan uzaklaşması sonucu ortaya çıkan anomik durumlara odaklanmıştır. Bu bağlamda Durkheim (2005), psikolojik bir olgudan daha çok sosyolojik bir olgu olarak ele aldığı intiharı, bireylerin toplumsal ve sembolik yapılarla bütünleşme düzeylerindeki eksikliğine bağlamaktadır. Durkheim, '(i) bencil, (ii) diğerkâm, (iii) anomik ve (iv) kadercî' olmak üzere dört tip intiharın olduğunu söylemektedir. Bu intihar tipleri, Durkheim'in ahlak ve toplumsal dayanışma kuramıyla çok yakından ilgilidir. Örneğin, bencil ve anomik intiharlara, özellikle modern sanayi ve ticarete dayalı toplumlarda rastlanılmaktadır. Çünkü bu toplumlarda bireyleri toplumla bütünleştirecek ve toplumsal normlara uymalarını sağlayacak kolektif bilinç düzeyi düşüktür. Dolayısıyla Durkheim'e göre toplumsal sapma ya da anomiyeyi de içeren sosyal yabancılaşma, toplumda dayanışmanın ve ortak değerlere bağlılığın zayıflığı anlamına gelebilecek kuralsızlıkla doğrudan ilgili bir olgudur (Tekin, 2014: 32-33).

Modern toplumlarda meydana gelen teknolojik gelişmeler ve entelektüel düzeyin artmasıyla zaman ve kullanılan kavramlar da değişime uğramaktadır. İletişim teknolojileri, enformasyonun zamandan bağımsız olarak çok hızlı bir

biçimde taşınabilmesine olanak sağlamaktadır. Zaman ve mekân kavramlarının algılarında değişimler meydana gelmesiyle beraber modern birey, “zaman-mekân sıkışması” olarak adlandırılan durumu yaşamaktadır. Toplumda meydana gelen bu türden dönüşümler, kitle iletişim araçlarında yaşanan değişimlerle beraber hız kazanmaktadır. Örneğin; internet teknolojisi bireylere, markete gitmeden alışveriş yapma olanağı tanımakta; eğitim aracı olarak kullanımını sayesinde eğitim kurumlarının önem ve gerekliliği azalabilmektedir. Öte yandan enformasyon ve iletişim teknolojilerindeki ilerlemeler, modern bireyin yalnızlaşmasının boyutlarını da arttırmaktadır. Bu durum mekân sorunsalıyla yakından bağlantılı görülmektedir. Zamanının tamamına yakını bilgisayar başında ve/veya internete girerek geçiren bireyler, geleneksel eğlence mekânlarını terk ederek yeni sosyalleşme mekânları olan sosyal paylaşım ağlarına yönelmektedir. Bu durum da, yalnızlaşmanın boyutlarını karmaşık biçimde arttırmaktadır (Karagülle & Çaycı, 2014: 3-4).

Yabancılaşma, evsizlik ve anlam kaybı bağlamında din sosyologları Berger & Luckmann (1995) tarafından yazılan ‘Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi / Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning’ adlı eserde, modern bireyin karşılaştığı anlam krizine yer verilmektedir. Onlara göre aydınlanmayla ortaya çıkan çoğulculuk, öznelliğin yayılmasının ve anlam krizinin asıl nedenidir. Modern bireyin yaşadığı anlam krizindeki en önemli faktör, sekülerlik değil, modern çoğulcudur. Özellikle modernleşmenin ve modern çoğulculuk biçiminin gittikçe yaygınlaştığı sanayi toplumlarında değerler sistemi ve anlam kodları ya da yerel bilgi stokları, toplumun tüm üyeleri için ortak olma özelliğini kaybetmiştir. Bireyler artık ne onların eylemlerini belirleyen bir ortak değerler sisteminin geçerli olduğu; ne de tek bir gerçekliğin olduğu bir dünyada yaşıyorlardır.

Din sosyoloğu Berger (2000), modernliğin bireyleri daha özgür kıldığını ancak bunun, evsizlik gibi yüksek bir bedel sonucunda elde edildiğini vurgulamaktadır. Modernliğin bu modern bireyi özgür kılma özelliği, en büyük etkisini bireyselleşme yönünde göstermiştir. Modern sosyal yapılar, bireyselleşmiş bireylerin sosyalleşmesi için gerekli olan donatıları sağlamışlardır. Dolayısıyla

Berger, ‘yabancılaşma’ bireyselleşmenin bileşeni ya da bedelidir, diyerek özgürlük ile yabancılaşma arasında da yapısal bir paralellik kurmaktadır (Berger & Berger & Kellner, 2000: 219; Berger & Luckmann, 1995: 29-43’den akt. Tekin, 2014: 39-40).

Modern yaşam, her ne kadar bireysel ve toplumsal olan arasında daha fazla iletişime yol açsa da; ileri teknoloji, hızlı toplumsal ve kültürel değişimler, gerçek dünyanın sanal olana kayması gibi psiko-sosyo-antropo-ekonomik etkenler, bireylerin uyum mekanizmalarını bozmaktadır. Dolayısıyla bireylerin topluma ve kendi doğalarına uyumsuz duruma gelerek sadece bireysel çıkarları doğrultusunda hareket etmeye başlamalarına neden olmaktadır. Göçmen bireyin en temel sorunlarından biri haline gelen ‘yabancılaşma’ olgusu, sosyoloji, psikoloji ve sosyal psikoloji gibi çeşitli alanlarda ampirik çalışmalara konu olmaktadır. Göç sosyal psikolojisi literatürüne bakıldığında yabancılaşma kavramının birçok farklı bakış açılarıyla ele alındığı görülmektedir. Ancak temel olarak üç farklı yaklaşım çerçevesinde incelemenin uygun olduğu düşünülen yabancılaşma kavramı, sosyoloji, psikoloji, ve sosyal psikoloji gibi alanların araştırma konusu olmaktadır.

Anomiyle de yakından ilişkili olan yabancılaşma kavramı ilk kez Jean Jacques Rousseau tarafından kullanılmıştır. Daha sonraki süreçte felsefe alanına bu kavramı kazandıranlar ise Hegel ve Marx olmuştur. Hegel, yabancılaşma kavramını açıklarken, ‘ide’nin kendi özüne yabancılaşmasından söz etmektedir. Marx’a göre ise yabancılaşmanın en yoğun biçimde yaşandığı toplum düzeni, kapitalist düzendir. Birey, bu kapitalist düzen içerisinde bir makinenin parçası gibi sürekli olarak üretmek zorundadır ve ürettikçe de kendi ürettiğine yabancılaşmaktadır. Rousseau ise bireyin özgürlüğüne ve doğasına aykırı olan bir sistemin işleyişinin yabancılaşmaya sebep olmasından söz etmektedir.

Öte yandan psikolog Erich Fromm’a (2004) göre; modern toplumlarda yabancılaşma olgusu toplumun her alanına önlenebilir biçimde yayılmıştır. Bu nedenle de birey, kendine ve çevresine korkak ve yabancılaşmış bir durumdadır. Fromm, kapitalizmin toplum üzerindeki yalnızlaştırıcı etkisini eleştirirken aynı zamanda kapitalist toplumlarda bireyler arasındaki ilişkilerin de yabancılaşmış

olduğuna değinmektedir. Fromm'a göre, tüketim ve yabancılaşma durumu, bireyin kendi benliğiyle olan ilişkisinde görülmektedir. Bu düşünce çerçevesinde bireyin özgüveni ve "benliğini hissetme" durumu, başkalarının kendisi hakkında biçtikleri değerden başka bir şey değildir. Yani birey, kendi değerini kendisi belirleyememektedir. Günlük yaşamda, bireyin başarısı popüler olup olmadığıyla yakından bağlantılıdır. Dolayısıyla kapitalist düzende birey, kendi dışındaki güçlerin elinde pasif bir araç haline gelmektedir (Karagülle & Çaycı, 2014: 4-5).

Psikolog Fromm'a (2004) göre, modern toplumların temel özelliği harcar ve tüketim yönelimi göstermeleri olmuştur. Bu dönemde yaşamın anlamı değiştiği için özgürlüğün ve mutluluğun tek kaynağı daha çok sayıda ve daha iyi nesnelere sahip olmak olarak görülmeye başlanmıştır. Böyle bir yaşam tarzı sonucunda ise "olabildiğince çok tüketen" bir insan modeli olarak tüm dünyayı kapsayan yepyeni bir prototip ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla artık giderek "homo faber/üreten insan" tipinden uzaklaşıp "homo consumens/tüketen insan" tipine hızlı bir geçiş yaşanmaktadır. Bu yeni tip, sevgi, aşk gibi duygusal bağları da kapsayan her şeyi, bir tüketim ürününe dönüştürmektedir. Fromm'a göre, psikolojik açıdan tüketime yönelmiş ve böylesine tüketime bağlı olmanın duygusal kökleri, hayatı anlamsız bulan, kendine, yaptığı işe, doğaya ve ötekilerine, kısacası her şeye yabancılaşmış, canı sıkın, pasif, korkak ve izole edilmiş bir yaşam tarzına dayanmaktadır.

Psikolog Fromm'a (2004) göre, bu içe kapalı, sıkılgan, yabancılaşmış ve aynı zamanda bunların nedenleri hakkında açık bir bilgiye de sahip olamayan modern birey, içinde hissettiği duyguları ve korkuları tüketim tutkusuyla dengelemeye çalışmaktadır. Gerçekte modern birey, kapitalist toplumun üretim biçimi nedeniyle korkak ve kendi gerçekliğine yabancılaşmış bir durumdadır. Popüler kültür endüstrileri tarafından bu koşullarda modern birey için tek çare gibi sunulan sığınak, tüketme tutum ve davranışının kendisi olmaktadır. Tüketim toplumunda çalışma, artık israfa dönük bir eylem olarak gerçekleşmektedir. Bu toplumda işin amacı bir ihtiyacın karşılanması olmaktan çıktığı için işin dışında yer alan ihtiyaçların tatmin edilmesi haline gelmiştir. Fordizm ve post-fordizm

gibi yaratıcı olmayan üretim süreçlerinde üreticiler ve işçiler, tüketim içinde bu kimliklerini aramaya zorlanmaktadır. Bu durum ise endüstri toplumu-na geçişle birlikte yaşanan yabancılaşmaya yeni yabancılaşmalar eklemekte ve toplumda yabancılaşma bilincinin yok edilmesine neden olmaktadır (Fromm, 2004: 62-64; Şahin, 2008: 184-194).

Makalede operasyonel olarak üzerinde durulan diasporik yaşama ilişkin son kavram ise ‘sosyal dışlanma’dır. Kısaca ‘sosyal dışlanma/social exclusion, topluluk içinde yaşamlarını sürdüren bireylerin ya kaynaklardan ya da daha geniş bir ölçekteki toplumla sosyal bağlar kurmaktan yoksun bırakılmaları sürecini vurgulayan bir terimdir (Marshall, 2003: 150). ‘İç-dış, merkez-çevre, üst-alt’ gibi toplumsal mekânın üç biçimine vurgu yapan sosyal dışlanma kavramı, örneğin; göçmen/azınlık gruplar gibi belirli sosyal grupların toplumsal bütünü ve sermaye birikim sürecinin dışında kalması sebebiyle ekonomik büyümeye yaptığı katkılardan diğer gruplara göre eşit ölçülerde yararlanamaması üzerine odaklanmaktadır. Ayrıca dışlanma, çok sayıda ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yan anlamlar ve boyutlarla yüklü, kapalı bir terim olarak kabul edilmektedir (Sapançalı, 2005: 22-23).

1980’li yıllarda ve özellikle de Avrupa’daki sosyal politikalarla ilgili tartışmalarda, yoksullukla birlikte giderek kullanımı yaygınlaşan sosyal dışlanmayla ilgili oluşturulan literatürde, en az üç genel ve birbiriyle örtüşen yaygın kullanım görülmektedir. Bunlardan birincisi, sosyal dışlanmayı toplumsal haklarla, ayrıca göçmenlerin bu hakları kullanmalarına set çeken engeller ya da süreçlerle ilişkili olarak tanımlamaktadır. İkinci yaklaşım ise genel olarak Durkheimci bir referans çerçevesinin altını çizmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımı benimseyen sosyologlar ve sosyal psikologlar ise sosyal dışlanmayı, toplumun genelinden toplumsal ya da normatif bakımdan dışlanma durumu olarak kavramsallaştırmakta ve buna ‘anomi’ gibi ilintili nosyonlar ya da toplumsal entegrasyonun problemleri için başvurumaktadırlar. Üçüncü yaklaşımda da sosyal dışlanma terimi, özellikle çok-kültürlü toplumlarda görülen aşırı marjinalleşme durumları için kullanılmaktadır (Marshall, 2003: 150; ayrıca krş. Akyol-Kahveci, 2015: 441-452).

Diasporik yaşamda göçmenlerin yaşadıkları sosyal dışlanmanın en temel özelliği, buldukları ülkenin yasal ve hukuksal düzenlemelerinden dolayı çoğu zaman yasa-dışı duruma düşmeleridir. Dolayısıyla bu sorunlu yasal durumlar, göçmenlerin riski yüksek koşullarda ve güvencesiz ortamlarda yaşamaları ve çalışmalarına neden olabilmektedir. Diasporik yaşamlarını devam ettirebilmek için kendilerine sunulan en kötü koşullarda bile çalışmayı kabul etmek zorunda kalan göçmenler, çalıştıkları işlerin fiziksel ve işverenlerinden gelecek her türlü riske açık hale gelebilmektedirler. Bunlara ek olarak, göçmenler birçok ülkede sağlık ve eğitim olanaklarından da dışlanmaktadır. Bugün hala dünya çapında geçerli olan yasal düzen, göçmenlerin ülke içindeki statüsünü belirlediğinden aynı zamanda göçmenlerin dışlanmasının en temel sistemik mekanizmasını da ortaya çıkarmıştır (Dedeoğlu, 2011: 31).

Uluslararası Çalışma Örgütü / UÇÖ, çok sayıda gelişmekte olan ülkelerde yapmış olduğu araştırmalarda, sosyal dışlanma kavramını hem bireyleri hem de grupları kapsayacak biçimde genişletmiştir (bkz. Ek-6; Tablo-1 & Tablo-2). Bu çalışmalarda sosyal dışlanma olgusu, bireysel nitelik ve sosyal özellik olarak iki boyutta betimlenmiştir. Öte yandan sosyal dışlanma, çok boyutlu olduğu gibi çok zamanlı bir kavram olarak da tanımlanmıştır. Bu dışlanma süreçlerinin dinamik doğasını ve dışlanmış bireylerin koşullarındaki dinamik değişim döngüsünü de ifade etmektedir (bkz. Ek-6; Şekil-1). Sosyal dışlanmanın çoklu anlamı, farklı teorik perspektifler ve paradigmlar arasındaki ayrımlarla üç farklı tipteki yaklaşım çerçevesinde ele alınmış ve sosyal bütünleşmeye ilişkin farklı görüşlere dayandırılmıştır. '(i)-Dayanışma / solidarity, (ii)-uzmanlaşma / specialization ve (iii)-tekelci / monopoly' yaklaşımlar biçiminde sınıflandırılan bu üç paradigmanın (bkz. Ek-6; Tablo-3) her birine göre sosyal dışlanmanın farklı anlamları ve nedenleri bulunmaktadır (Sapancalı, 2005: 22-53).

Sosyal psikolojik perspektiften bakıldığında, sosyal dışlanmanın psikolojik boyutu da bulunmaktadır. Bugünkü modern yaşamda küreselleşme sonucu, bir taraftan dünyada artan zenginlikler olmasına rağmen diğer taraftan eşitsizlikler, güvencesizlikler ve adaletsizliklerin giderek yaygınlaşması, beraberinde göçmen

bireylerin yaşam doyumu düzeylerinin azalmasına ve sosyal dışlanma düzeylerinin yükselmesine yol açmıştır. Yaşam doyumu ile sosyal dışlanma arasında yapılan az sayıdaki çalışmadan biri olan Shields ve ark. (2009) tarafından yapılan çalışmada, yaşam doyumu ile sosyal dışlanma arasında negatif bir ilişki bulunmuştur. Ayrıca yine aynı çalışmada, sosyal dışlanmanın, yaşam doyumundaki değişkenliği açıklamada az da olsa bir etkiye sahip olduğu ortaya konulmuştur. Szukielojc-Bienkunska (2005) tarafından yapılan bir diğer araştırmada, sosyal dışlanma göstergeleri arasında düşük yaşam doyumu ele alınmıştır. Almanya'da yaşayan göçmenlerin sosyal dışlanma düzeylerini belirlemeye yönelik yapılan çalışmada ise istihdam ve yaşam doyumu ile sosyal dışlanma arasında güçlü bir ilişki bulunmuştur (Shields ve ark., 2009; Szukielojc-Bienkunska, 2005; Haisken- DeNew & Sinning, 2007'den akt. Bayram ve ark., 2010: 82-83).

Çalışma sosyoloğu Bayram ve arkadaşları (2010) tarafından yapılan ampirik bir çalışmada, yaşam doyumu ve sosyal dışlanma boyutları arasındaki ilişkiler incelenmiş ve yaşam doyumunu açıklamada sosyal dışlanma boyutlarının anlamlı bir etkiye sahip olup olmadığı araştırılmıştır. Adı geçen bu saha çalışmasında, yaşam doyumunu ölçmek için beş maddeden oluşan yaşam doyumu ölçeği ve sosyal dışlanmayı ölçmek için ise otuz beş maddeden oluşan sosyal dışlanma ölçeğinden yararlanılmıştır. Çalışmanın örneklemi, Bursa'da yaşayan on sekiz yaş üstü (n=2493) bireylerden oluşmaktadır. Çalışmaya katılanların % 55'i erkeklerden oluşmuştur. Yaş ortalaması 38,16 ve Bursa'da ortalama yaşam yılı ise 22,45 olarak elde edilmiştir. Kadınların, eğitim düzeyi yüksek olanların ve toplam aylık geliri yüksek olanların yaşam doyumlarının daha yüksek olduğu görülmüştür. Sosyal dışlanma ölçeğinin maddi yoksunluk, sosyal haklar ve sosyal katılımcılık boyutlarının yaşam doyumunu açıklamada önemli olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır (Bayram ve ark., 2010: 79-92; ayrıca bkz. Akalın, 2006).

Sosyal politikalar çalışmalarında güncelliğini koruyan sosyal dışlanma kavramı, statik olmaktan çok dinamik bir olgudur ve bir süreci ifade etmektedir. Sosyal dışlanmanın önlenmesi; göçmen bireyi toplumsal hayata bağlayan ve onun bir toplum üyesi olmasını sağlayan ihtiyaçlarının yeterince karşılanmasına

bağlıdır. Bireyin yaşamsal ihtiyaçları ise birbirinden soyutlanmayan ve birbirini tamamlayan bir bütündür. Gerek ekonomik, gerek sosyal, gerekse kültürel ve diğer alanlardaki ihtiyaçların karşılanmaması, bu alanlarda topluma katılmayı zorlaştırmakta ve hatta önlemektedir. Dolayısıyla göçmen ihtiyaçlarının bir bütün olması, bunların giderilmesinde de bütünlük gerektirmektedir. Birçok sosyal politika uzmanına göre, sosyal politikanın herhangi bir alandaki eksiklik, o alandan başlayarak göçmen bireyin toplumdan dışlanması sürecini başlatmaktadır. Dışlanmanın çeşitli biçimleri, neden olacağı sosyal patlama ve sosyal huzursuzluk tehlikesi, buna neden olan mekanizmaların karmaşıklığı ve çözüm bulmanın zorluğu gibi faktörler, sosyal dışlanmayı modern yaşamın en önemli sorunlarından biri haline getirmektedir (Sürüel, 2008: 1).

Bu detaylı teorik giriş bağlamında, ‘özel, sosyal, dinsel’ vb. çeşitli diasporik yaşam boyutlarının temel özelliklerinin yanı sıra ‘kimlik, anomî, 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- dördüncü makalesinde ise konuyla ilgili olarak Müslüman-Türk göçmenlerin “kimlik-anomi-sosyal dışlanma biçimlenmeleri” üzerine elde edilen nitel veri analizlerine devam edilmiştir (araştırmayla ilgili önceki makaleler için bkz. Koç, 2016a: 89-128; Koç, 2016b: 271-313; Koç, 2017: 65-112).

a. Bulgular (devam)

Diasporik yaşamın psiko-anatomisini konu alan makalenin bu bölümünde, Birleşik Krallık sınırları içerisinde yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin “kimlik-anomi-sosyal dışlanma biçimlenmeleri” üzerine bilgi toplamak amacıyla oluşturulan yapılandırılmış röportaj soruları (n=8 [soru=37-44]) esas alınarak kayda geçirilen röportaj metinlerinin alt temalarına göre çözümlerine yer verilmiştir (bu makalede kullanılan röportaj soruları için ayrıca bkz. Ek-5: Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi Üzerine Röportaj Soruları).

Bu makalede, içerik analizi sonucunda elde edilen bulgular, “(a) kimlik; (b) anomi ve (c) sosyal dışlanma” biçimlenmeleri olmak üzere üç 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 diasporik kimlik, anomi ve sosyal dışlanma biçimlenmeleriniz üzerinde konuşalım istiyorum.”

v. Kimlik

[Soru] = 37. Şu anda kendinize baktığınızda ‘kimlik’ olarak kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz? Örneğin; “Müslüman, Türk, göçmen ve işçi” gibi bir takım kimlik sıralamaları yapacak olursak, yani ‘ben kimim?’ sorusuna verdiğiniz öncelikli cevap bunlardan hangisi olur?

+*Denek-1=R-1*: [S. Y.; E / 46] “Aaa... Evet, ilginç bir soru doğrusu. Daha önce hiç düşündüğüm bir konu değil ama aklıma ilk olarak gelen tanımlama kendimle ilgili göçmenlik durumum. Yani kendimi göçmen olarak tanımlayabilirim.”

+*Denek-2=R-2*: [M. K.; E / 36] “Ben kimim? Öncelikle Müslümanım. Göçmen miyim? Evet, bu İskoçya’da göçmenim. Göçtük geldik buraya. Öncelikli kimlik cevabımla ilgili ben şöyle diyeyim; Türk olmamla gurur duyuyorum. İskoçya’ya gelmeden üç beş ay önceye kadar Türküm diyordum, şimdi kendimi Türk-İskoç kimliğiyle tanımlıyorum. Hem buranın kültürünü, hem de kendi kültürümü yaşıyorum çünkü. O yüzden soranlara da Türküm, ama aynı zamanda İskoçum diyorum. Yani sizin anlayacağınız iki kimlik kullanıyorum diyebilirim. Bu zor mu? Zor bir durum evet. Ama buradaki Türklerin k...ni gördükten sonra iki kimlikli olmak daha kolay. Ama aynı zamanda kendi öz kimliğini inkâr duygusu yaşadığım için de zor bir durum.

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Ben her şeyden önce Müslümanım. Çünkü diğerleri benim için teferruattır. Kürt olmuşum, Türk olmuşum, Laz olmuşum bunlar teferruattır...”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Çok zor bir soru olmasına rağmen böyle bir ihtiyaç duymuyorum. Yani şu veya bu şekilde kendimi tanımlama yerine öncelikle insan olmaya çalışıyorum, diyebilirim.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Anladım sorunuzu. Kendimi, Türkiyeli Müslüman olarak tanımlayabilirim. Yani benim kimlik inşamda milli kimlik ile dini kimlik önemli bir yer tutuyor.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Müslüman, Türk, anne, ev hanımı, gurbetçi.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Öncelikle Türküm, sonra Müslümanım.”

[Soru] = 38. *Kendinizi tanımlamanızda dinin yeri ve önemi nedir? Yani kendi kimliğinizi tanımlarken bu tanım içerisinde dinin oranı nedir? Özetle, kendinizi dinsel kimliği güçlü birisi olarak görüyor musunuz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Ya ben öncelikle kendimi insan olarak görüyorum. Yani din, illaki insanın içinde olan bir şey, yani insanın Allah ile arasında olan güçlü bir bağdır. Ama ben kendimi öncelikle her şeyden önce insan olarak tanımlıyorum. Dini de, kişisel olarak yaşanan Allah ile kişinin kendi arasında olan arada kimsenin olmaması gereken bir bağlantı olarak görüyorum. Bu anlamda da saygı duyuyorum insanların inanıp inanmamasına. Kendi açımdan söylemem gerekirse, Afganistan’da savaştığım dönemden kalan dinle ilgili cevabını veremediğim bazı sorular zaman zaman gel-gitler yaşamama sebep oldu. Ama şimdilerde genelde inanıyorum. Yani sonuçta bir gücün bizi yarattığına ve bizi kontrol ettiğine inanıyorum. Fakat dinsel kimliğimin çok güçlü olduğunu söyleyemem.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Tabi dinimi dört dörtlük yaşayan birisi değilim. Fakat elhamdulillah Müslümanım. Müslüman olduğumu her gittiğim toplumda belirtiyorum. Müslüman olmam benim kimliğimi tanımlamada önemlidir. İnsanlara ben rica ediyorum bunu saygı ile karşılamalarını. Bana ba-

zen ü...sin diyorlar, tamam diyorum. Gülüyoruz geçiyoruz falan. Bunun sebebi de İskoç ortamında bu insanlara gereken açıklamayı yaptığımızdan dolayı ü... gibi değil de, Müslümanın nasıl olduğunu ve nasıl yaşadığını gösterdiğimiz için pek bir sıkıntımız olmuyor yani elhamdülillah.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Hayır, görmüyorum. Çok eksiklerimin olduğu kanaatindeyim ama bilebildiğim kadarıyla aklımın erebildiği kadar bildiklerimi uygulamaya çalışıyorum. Ama eksiklerim mutlaka çok çok fazla. Dünyanın en bilgin profesörüne bile sormuşlar, en çok bildiğin şey nedir? Hiçbir şey bilmediğimdir, demiş. Bilginin sınırı yok yani. Dolayısıyla öğrenmek temel hedefimiz. Yani kendimi tanımlamada din önemli bir yere sahip, fakat dini bilgi olarak eksiklerimin olduğunu düşünüyorum. Bilgi olarak eksiklerim var ama inançta yok çok şükür. Rabbime inancımda bir sıkıntım yok, çok şükür. Bilgilerde sıkıntı var, zayıflık var, tabi bunu da zamanla aşacağım inşallah.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Din, kişi ile Allah arasında olan bir kavram olduğu kanaatindeyim. Bunun bulunulan dünya üzerindeki kimliklerle bir alakası yoktur bence.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Evet, güzel bir soru bence. Ben kendimi dindar bir göçmen olarak gördüğüm için inançlarım kimliğimi belirlememde etkilidir. Yani benim kimlik inşamda birinci sırada dini kimliğim gelir, ikinci sırada ise milli kimliğim. Yani ben öncelikle kendimi dindar birisi olarak tanımlıyorum kısaca.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Sorunuzdaki sıralamaya baktığımızda Müslüman olmak ilk sırada geliyor. Çünkü beni yaşadığım çevreden ilk ayıran nokta budur. Belki Türkiye’de bu soru sorulsaydı ilk sırada Müslümanlık gelmeyebilirdi ama yaşadığım bu yabancı çevrede beni diğerlerinden ilk ayıran şeyin din olduğunu düşünüyorum. Bizim hayatımızda dine bakacak olursak aktif bir Müslüman değilim yani. Dini gerektiği gibi yaşayan bir gurbetçi ailesi değiliz maalesef. Ama dini inanç, örf ve adetlerimize sahip çıkmaya çalışan bir aileyiz diyebilirim.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Şu anki şartlarda yani- yurtdışında göçmen oluş durumumdan dolayı ilk olarak Türk kimliğim, sonrada dinim, yani Müs-

lümanlığım geliyor. Benim için ikisi arasında pek bir fark yok aslında. Sonuçta Müslümanım ve Türküm. İkisi de eşit değerde. Ama hani mutlaka birini öncelmem gerekirse Türklüğüm ön plandadır yani!”

vi. Anomi

[Soru] = 39. *Bu ülkeye geldikten sonra, kendi toplumsal/ahlaki/dini ve kültürel değerlerinizden bir şeyler kaybettiğinizi veya bu değerlerin sizde değişime uğradığını düşünüyor musunuz? Yani zaman zaman kendi öz-değerlerinize yabancılaştığımız düşüncesine kapıldığımız oluyor mu? Şayet oluyorsa, hangi durumlarda böyle bir duyguya kapılıyorsunuz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Evet, zaman zaman bu türden duygular yaşıyorum. Yani bazen kendime yabancılaştığımı hissediyorum. Özellikle insan ilişkilerinde daha rahat oluyorsun. Türk kültüründe biz sosyal baskı içinde yetiştik Türkiye’de. Ama burada böyle bir şey yok. Herkes her istediğini her zaman rahatlıkla yapabiliyor. Özellikle cinsel yaşam konusunda oldu bu durum. Bu ülkede Türkiye’ye göre aşırı bir rahatlık ve serbestlik var. Bu ülkeye geldiğim ilk zamanlarda ben de bu zorlanmayı yaşadım. Ama bir zaman sonra ben de artık bu konularda buradaki İskoçlar gibi rahat davranmaya başladım.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Türkiye’deyken Türk’sün ve Müslüman’sın, yurt dışına çıktığın zaman daha çok Müslüman’sın daha çok Türk’sün öyle diyeyim yani. Çünkü nedir bu? Kendi vatanının güzelliklerini, kendi vatandaşlıklarının güzelliklerini, kendi dininin güzelliklerini daha net görüyorsun. Haa... Bunu söylerken şimdi diyeceksin ki ya Türklerle iş yapmam diyordun şimdi diyorsun ki kendi vatandaşlıklarının güzelliklerini görüyorsun. Tabi canım yani güzel insanlarımız yok mu? Allah’ıma çok şükür, çok güzel insanlarımız var burada. Fakat benim karşıma çok güzel insanlar çıkmıyor mu? Çıkıyorlar. Çok değerli arkadaşlıklarımız var. Fakat iş yaptığın zaman farklı olduğu için iş yapmamaya çalışıyorum. Ama nedir? Kendi kültürümüze ve dinimize daha fazla bağlanıyoruz, daha fazla araştırıyoruz, araştırmamızı diğer insanlara anlatıyoruz. Yani o zaman kendi öz değerlerimize yabancılaştığım düşüncesine kapılmıyor muyum? Yok, kapılmıyorum. Çünkü ikisini de yaşıyorum çok şükür. İskoçlarla İskoç gibi yaşıyorum, Türklerle Türk gibi yaşıyorum. İskoçya’nın tarihini

de araştırıyorum, yaşam tarzını da araştırıyorum. İskoçlara, kendi tarihlerinden bahsediyorum. Onlarda bu eksiklerini gördükleri için beni takdir ediyorlar. Kendilerine aynı şekilde kendi kültürümüzü de anlatıyorum. Pek bir zorluk çekmiyorum yani.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Hayır, kendi öz değerlerime bir yabancılaşma olmuyor, çok şükür. Bunu çok rahatlıkla söyleyebilirim. Ben Türkiye’de ne isem, İngiltere’de de öyleyim. İlk göç yerim olan Hollanda’da da öyleyim. Benim temel çizgilerim vardır ve bu kırmızı çizgilerimi dini inançlarım belirler çoğunlukla yani. Bunlardan ödün vermedim. Daha doğrusu ödün verecek bir duruma da girmedim, çok şükür. Sıkıntı yok. Çocuklarımı Allah’a bin şükür istediğim gibi yetiştirdim, yetiştiriyorum. Tabi daha iyisi olabilir mi? Mutlaka olabilirdi. Ama bizim elimizden bu kadarı geldi.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Mutlaka yeni bir ülkeye gidilip orada yaşadığında bazı değişimler olması kaçınılmazdır. Bu önlenemez bir şey. Önemli olan bu değil, bence önemli olan bu değişimi kendi avantajımıza nasıl kullanabiliriz, bunu kavramaktır.”

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

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Spesifik bir olay söylemek zor ama genele baktığımızda insan yaşadığı ortamda olan şeyleri göre göre bir süre sonra alışkanlık haline geliyor. Örneğin; bu ülkeye ilk geldiğimde sokakta el ele tutuşan iki kız (ki bu ülkede bu durum lezbiyenlik işaretidir [gülüyor]) gördüğümde gözümü alamazken şimdi kafamı bile çevirmiyorum bakmak için.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Hayır, hiç bir zaman öz değerlerimi kaybetmedim, kendime yabancılaşmadım. Aksine daha fazla kendi öz-kültürüme bağlandım diyebilirim yani.”

[Soru] = 40. *Eğer öz-değerlerinizle ilgili böyle bir değişim yaşadysanız, bu sizin için pozitif bir değişim mi yoksa bir kayıp mı? Yani bu sahip olduğunuz öz-değerlerinizde bu-raya göçten sonra mutlaka artı ya da eksi bir değişim oldu mu? Şayet olduysa size göre bu bir kayıp mı yoksa bir kazanç mı?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Bu ülkede zaman içerisinde yaşadığım bu değişimi negatif bir değişim olarak görmüyorum. Tam aksine kendim için pozitif bir gelişme olarak görüyorum.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Artısı olduğu gibi eksisi olmadı. Benim Türkiye’den buraya geldiğimde tabii artısı oldu, eksisi olmadı. Dediğim gibi araştırdım, daha fazla şeyler öğrendim, din hakkında daha fazla şeyler öğrendim buraya geldiğimde. Çünkü merak ettim. Çünkü karşıdaki insanlar bana soru sorduklarında ya da tartışmak istediklerinde yeterli bilgim olsun istedim. Karşılarında yeterli cevap verebileyim diye kendi kültürümüzle ilgili daha fazla okudum ve araştırdım. Aynı şekilde bir soru sorulduğunda cevap verebileyim. Yani pozitif yönde bir değişim oldu negatif yönde bir değişim olmadı. Negatif yönde bir değişim olması kişiden kişiye değişebilir. Ne kadar dinine bir saygı duyuyorsun, ne kadar öz-kültürüne saygı duyuyorsun, yurt dışına çıktığında bunlar önemli şeylerdir. Avrupalı olmak istiyorsan gelirsın buraya Avrupalı olursun, kültürünü unuttur-sun, camiye görmezden gelirsın, ezanı duymazdan gelirsın, öyle bir hayat seçersın. Başka bir arkadaş gelir, dinine fazla bağlanır, kültürüne fazla bağlanır, değerlerini görür, buradaki yaşam tarzlarını, Avrupalıların özen gösterdiklerini görür. Burada nasıl yaşadıklarını görürler. Türkiye’deki Türklerin nasıl yaşadıklarını görürler, bunları değerlendirirler. Ondan sonra derler ki benim böyle yaşamam gerekiyor.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Yok, şükür. Böyle bir değer kaybı yok, olmadı. Olacak pozisyona da girmedim, dediğim gibi. Belki bundan kazandım. Evet, yani. Bir de şuna inanırım, ben sezgilerime çok güvenirim. Yani bu tabii belki de yılların verdiği tecrübe de olabilir. Sürekli toplum içinde olduğumuz için her insandan, sarhoştan bile bir şeyler kapmayı hedeflemişimdir. Yani öğrenmek çok güzel bir şey benim için.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Çoğunlukla pozitif olmasına dikkat etmeye çalıştım.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Bir önceki sorunuza verdiğim cevaptan devam edecek olursam, böylesi bir değişim yaşamadım. Çünkü asimile olmak için kendim ve ailem için bu ülkede gerekli önlemleri olabildiğince almaya

çalıştığımı düşünüyorum. Ne gibi mesela, şu anda Londra’da tasavvufi içerikli bir oluşum içerisindeyim. Dönem dönem aktif görev de aldım bu tasavvufi oluşum içerisinde. Çocuklarım, tasavvuf dersleri alıyorlar vs.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Burada pozitif bir şey kazanmak çok zor. Bu yabancı ülkede yaşadığımız sürede öz-değerlerimizle ilgili genelde kayıplar veriyoruz bence. Birbirimizi kandırmaya gerek yok diye düşünüyorum.”

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

[Soru] = 41. Şayet yabancılaşmayla ilgili değişimi *bir sorun olarak görüyorsanız, din bu olumsuz değişimi düzenlemede hayatımıza ne kadar etkilidir?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Sorun olarak görmediğim için dinin de bu konuda benim hayatıma bir etkisi yoktur.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Din, bu ülkede yaşadığım olumsuz değişimlerde ne kadar etkilidir? Zor bir soru. Abi ne diyeyim bilmiyorum ki şimdi. Olumsuz bir değişim olmadı benim hayatımda buraya gelmekle. Dini açıdan kötü ve olumsuz bir değişim olmadı. Dolayısıyla bu yaşadığım gurbetçi hayatıma kattığı dinimizin verdiği pozitif artılar oldu elbette. Allah’a çok şükür dedik, sabah kalktık, ya Allah ya bismillah dedik ve bu bize ne verdi? Psikolojik olarak katkılar sağladı. Haaa... İnançsız bir insansın, o insanların nasıl olduğunu ben bilemem ama ben bu topluma geldim ya Allah ya bismillah ile sabahleyin kalktım işimin başına gittim. O bize psikolojik olarak bir his verdi güzel olan bir şey bu. ...Dini inançlarıma ve değerlerime her daim sarılmak istedim. Bunu zaman zaman da başardım ama çoğu zaman buradaki ortamım sebebiyle tam anlamıyla beceremedim, diyebilirim. Eğer bunu başarabilseydim, dini inançlarımanın çok yararını göreceğimden emindim ama olmadı...”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Her halükarda bu öz-değerlerimizi korumak için din önemli bir kalkandır. Temeldir, en önemli kalkandır. Bunu her zaman söylerim. Dinsiz, imanı zayıf bir insan, frensiz arabaya benzer. Yani iman çok önemlidir. Ben her zaman Allah’ıma, ‘Allah’ım! bana öbür dünyada; bu dünyada yaşadıklarım azap verecekse, beni azap verdirecek şeyleri yaşatma-

dan al yanına,' diye hep dua ederim. İnşallah hesabını veremeyeceğimiz şeyler yapmayız. Rabbim nefsimize uydurmasın..."

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] "Kaçınılmaz olarak kendi öz-değerlerimle ilgili bir değişim yaşadım bu ülkede her göçmen gibi. Fakat yaşadığım bu değişimi bir sorun olarak görmedim."

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] "Değişim yaşadığımı düşünmüyorum, az önce söyledim bu sorunuzun cevabını."

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] "Din, bu noktada bize yardımcı olacak tek faktördür. Buradaki dejenere olmamızı minimuma indirebilmek ve bozulmayı sınırlandırabilmek ancak iyi bir dini yaşamla mümkündür bana göre. Yani ben bu ülkede dört dörtlük bir dini yaşantıya sahip değilim. Ama bu yozlaşmayı ve çürümeyi önleyecek tek faktörün din olduğunu düşünüyorum. Ama bunu başarabileni bulmak çok zordur yani bu ülkede. Çünkü bu durum, denizde dalgaya karşı yüzmek gibi bir şeydir aslına bakarsanız. Genelde herkes akıntıya kapılıp gidiyor yani."

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] "..."

VII. Sosyal Dışlanma

[Soru] = 42. *Bu ülkede bir göçmen olarak kendinizi 'ikinci sınıf' vatandaş gördüğünüzü söyleyebilir misiniz veya buradaki yerli toplumun size o gözle baktığını düşünüyor musunuz? Yani İskoçya/İngiltere'deki günlük yaşamınızda bu İskoç/İngiliz halkı, hükümeti veya burada yaşayan Polonyalı, İtalyalı diğer etnik gruplarla karşılaştığınızda kendinizi dışlanmış veya bir diğer ifadeyle 'ikinci sınıf vatandaş' olarak hissediyor musunuz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] "Evet, burada bu ülkenin yerli vatandaşı olmayan her yabancı bu duyguyu hisseder. Fakat bu biraz da kişinin kendi yeteneklerine de bağlıdır. Eğer kişinin eğitim düzeyi yüksek ise bir İskoç'a kendisinin kültürlü bir insan olduğunu hissettirebilir ve kendini rahat bir şekilde ifade edebilirse belki bu ikinci sınıf vatandaş duygusunu daha az hissedebilir. Ancak temelde dünyanın neresine gidilirse gidilsin az veya çok yabancı hayatın içinde ırkçılık olduğunu düşünüyorum."

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Hissetmesen de ikinci sınıf vatandaş olduğunu biliyorsun zaten. Bu bir gerçektir. Yani burada ne alırsanız alın, pasaporttur, oturumdur, evdir, bilmem nedir. Bir kere bu bir gerçek ki buralı değilsin. Bitti, nokta. Tamam, buranın vatandaşsın belki, pasaportun var. Her haklara sahipsin falan. Fakat bir de gerçek var. Buralı değilsin. Heee... Bunu sen kendi yaşamına nasıl sokarsın? Nasıl yaşarsın? Yine bu kişisel yaşayış tarzına bağlıdır. Polonyalılar da burada yabancı, diğer ülke vatandaşları da yabancı. Ama onların artısı nedir? Ben kendi görüşümü söyleyeyim. Onlar, Katolik'tir veya Protestan'dır. Bu ülkedeki toplum onlara daha sıcaktır. Sen nesin? Yabancısındır. Bir de dinin farklı senin bunlardan. Yani, sen Müslüman bir göçmensin. Bu seni etkileyebilir. Etnik kimlik ve din. Bu iki sosyal farklılık, hayatında karşına çıkar hep. Bunlara sen nasıl tepki verirsin? Bu da senin kendi kişisel başa çıkmandır. Yani kişi vardır ırkçı değildir, ama dincidir. Diğer de dinci değildir, ırkçıdır. Kişiden kişiye değişir, fakat yurt dışında yaşayan, Avrupa'da yaşayan bir Müslüman ikinci sınıf vatandaşsın. İkinci sınıf vatandaş hissin her zaman olacak ama bu seni psikolojik olarak etkilememesi lazım. Yani ya Allah ya bismillah diyeceksin ve yoluna gideceksin.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Gayet tabii hissediyoruz. Bunu hissettiriyorlar daha doğrusu. Çünkü bu yirmi yıl boru değil, yani bu yaşanmış tecrübeler, ister istemez, maalesef bazı şeylere şahit oluyoruz. Burada zaten açıkça çıkıyor, yabancı olduğumuz, yabancılaştırıldığımız. İnsanlar ve sistem bunu bu şekilde hissettiriyor yani açık veya dolaylı yollardan...”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “İlla ki her ülkede ırkçı insanlar olmasına karşın bu ülkede kendimi ikinci sınıf vatandaş hissetmedim.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Evet, kendimi zaman zaman ikinci sınıf vatandaş olarak hissetmedim desem yalan olur. Fakat ikinci sınıf olarak hissetmek de normal bence bu ülke. Çünkü biz azınlıyız sonuçta. Böyle tanımlıyoruz kategorik olarak. Bu durum, dünyanın neresine gidilirse gidilsin böyle yani. Çünkü bu ülkede azınlık konumundasınız ve sizin değerleriniz, gündelik hayatta yaygın olarak paylaşılmıyor. Yani durum bu...”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Açıkçası ben hissediyorum. Bunun için size söyleyebileceğim hiç bir neden ya da bir yaşanmışlığım yok ama ikinci sınıf vatandaş hissediyorum kendimi bu ülkede yani.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “İskoçya’da, İngiltere’de ırk ayrımı var! Fakat ben bu durumu hiç yadırgamıyorum! Aynı şartlar Türkiye’de de olsaydı bizlerde farklı ırklara aynı tepkileri, belki de daha fazlasını gösterirdik. Burada ben şanslıyım, insanlar beni içlerine kolayca kabul etti. İkinci sınıf asla hissettirmediler. Bu belki bir Türk kadın olarak İskoç bir erkekle birlikte yaşamamdan kaynaklı olabilir yani.”

[Soru] = 43. *Hayatımızda, -belki bu ülkede (şayet varsa) ırkçılıkla bağdaştırabileceğimiz- bizimle paylaşabileceğiniz hafızamızda iz bırakan buna dair örneklerinizi var mı?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “Yok. Irkçılıkla ilgili hiçbir problemle şahsi olarak karşılaşmadım ancak etrafımda duyduğum olaylar var.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Havaalanında başımdan basit bir olay geçmişti. Onu unutamıyorum. Bana gülünç geliyor (gülüyor). Pardon gülünç gelmiyor, olay bak yine nereye geldi. Havaalanından Edinburgh’a girerken önümdeki kişiler Europe vatandaşı, ben Türküm. Onlar gitti başka bir bölüme, bende yanlarındaki bir bölüme gittim. Baktım, hatırlamıyorum. Hangi ülke olduğunu ama pasaportları siyahtı. Hoş geldiniz. Niye geldiniz? dediler, o kişi geçti. Ben de yan taraftayım, sıra bana geldi. İki yıldır buradayım o zaman. Bana bu vizeyi nereden aldın? diye saçma sapan bir soru sordular. Mesela bunu unutamam. Bir de şu var: Türkiye’ye gittiğim zaman burada yaşadığım için Türkiye’deki havaalanında bunun için de bana zorluk çıkardılar. Vatanseverim Türkiye için canımı veririm. 18 ay askerlik yaptım ben aslanlar gibi Türkiye’de. Herhangi bir savaş vaktinde seferberlik durumunda üç kardeşiz biz. En büyükleri benim. Gideceğiz tabi bu bizim görevimiz, namusumuz, şerefimiz. Fakat buradan tatile gittiğimiz zaman Türkiye’de havaalanında sanki bir vatan hainiyim gibi bakışlar hissediyorum. Yani sanki biz buraya geldik de hata yaptık. Onlar vatanımı çok seviyor da biz vatanımızı sevmiyoruz gibi. Vatan hainiyim gibi yaklaşımlar görüyorum bazı Türk kurumlarında ya da bana öyle geliyor...”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Ben Londra’da taksicilik / minicap yapıyorum. Tabii her türden insanla muhatap oluyoruz işimiz gereği. Yüzde yüz haklı olduğum konuda, mesela polisi çağırıyorum, diyorum ki bu insan benim ücretimi ödemiyor. Bakıyor polis, önce o kişinin ırkına. Eğer İngiliz ise bir şey yapamam diyor. Ama yabancıysa, detaylarını alıyor, adresini alıyor, sonra mahkeme sürecine kadar götürebiliyor bu durumu.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Yok.”

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

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “Bu ülkede yok, ama facebook da bir İskoç arkadaşın paylaştığı ve 50 bin kusur kişinin beğendiği Müslümanlığa karşı yapılmış bir aşağılamaya şahit oldum ve çok şaşırđım. Meğerse ben kendi dünyamda yaşayan Polyanna’nın taa kendisiymişim de haberim yokmuş...”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Yok.”

[Soru] = 44. *Türkiye’ye tatil vs için gidiyor musunuz? Şayet gidiyorsanız, Avrupa’da yaşadığımız için insanların size daha fazla değer verdiğini ve Türkiye’deki yetiştiğimiz çevrelerimizden daha fazla saygı gördüğünüzü düşünüyor musunuz? Niçin?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E / 46] “2010 yılından itibaren gitmeye başladım. Bu ülkeye kaçak giriş yaptığım için tam 12 yıl Türkiye’ye gidemedim ben. Ahh ahhh... Bu süre sonunda yasal olarak buradaki oturma sorunlarımı çözdükten sonra gidip gelmeye başladım. Türkiye’ye gittiğim zaman insanların bana Avrupa’da yaşadığım için daha fazla saygınlık gösterdiklerini düşünüyorum. Çünkü bizim ülkedeki insanların eğitim düzeyleri düşük olduğu için Avrupalıları ve Avrupa’da yaşayanları daha medeni ve önemli görüyorlar maalesef.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E / 36] “Tabii elimden geldiği kadar sık sık gitmeye çalışıyorum yani yılda bir kez, maksimum iki kez gidiyorum. Allah’a çok şükür. ...gittiğimde iki hafta kaldığım için onlar beni sıcak karşılıyorlar. Ben yurtdışında yaşadığımdan dolayı mı yoksa bana saygılarından dolayı mı onu bilmiyorum. Çünkü ben şimdi onu nasıl kıyaslayacağım? Yurt dışına çıktım 8 yıldır buradayım. Ailemden uzaktayım. Kendi yaşadığım yerden uzak kaldığım için gittiğim-

de insanlar beni saygıyla ve sevgi ile karşılıyorlar. Yani şu anda da saygı ve sevgi ile karşılıyorlar. Nedir? Ben Türkiye’de A...’da iken B...’a gidiyordum gurbete. Ne oldu? A...’da iken İskoçya’ya geldim. Ben buraya insanların gözünde zaten gurbetçi idim. Şu anda da gurbetçiyim. Sadece biri iç oldu, biri dış ülke oldu. Yurt dışında yaşadığım için bir saygı ve farklı bir etki oluşuyor insanların üzerinde. Eskiden bak bu B...’dan geldi diyenler vardı. Şimdi İskoçya’dan geldi diyenler var. İskoçya’nın havası ve kültürü nasıl? diye soranlar da var. Şimdi bu kişiden kişiye de değişir tabiki...”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E / 45] “Gidiyorum, çok şükür. Her yıl gitmeye çalışıyoruz. Valla şimdi açıkçası o insanların kalplerini bilmediğim için gösterdikleri samimiyet, gerçekten içten mi geliyor, yoksa maddiyata mı dayanıyor? Saygı tabi ki görüyorsunuz, sevgi görüyorsunuz. Ama bunun samimiyeti tartışılır, bilemeyiz yani. Bu saygıyı, Avrupalı olduğum için gördüğümü düşünmüyorum, zannetmiyorum yani. Zamanında ekmişizdir, şimdi hasat dönemidir. Dediğim gibi seversen sevilirsin. Sayarsan, sayılırsın. Bence özet bu.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E / 38] “Bazen sadece yurtdışında yaşamaktan dolayı ekonomik olarak daha güçlü olduğumu düşündükleri için insanlar biraz daha fazla ilgi ve alaka gösteriyorlar bana Türkiye’ye gidince sanki...”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E / 44] “Belki olabilir. Ancak bunu çok açık hissetmiyorum diyebilirim.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K / 26] “...Bizim Türklerin Avrupa sevdası ben bilirim bileli var. Bana daha çok saygı duyuyorlar, demek yerine özeniyorlar desek daha doğru olur belki. Ama şunu da eklemek lazım, bizim buradaki Avrupalı Türkler de kendilerini bir şey sanıyorlar sanki.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K / 32] “Devamlı Türkiye’ye gidiyorum ve çevremdeki insanlardan asla farklı bir tepki görmedim. Bunun kişilikle alakalı olduğunu düşünüyorum, ben ülkeme gittiğimde yaşadıkları yerin cennet olduğunu, değer bilmeleri gerektiğini empoze etmeye çalışıyorum. Çoğu insanlar paralarıyla hava atıp, aaa... Avrupa farklı bir yer, hayat şahane imajı çizerken -ki bu insanların sosyal hayatı sıfırın altında- tabii gördükleri tepkide farklı oluyor haliyle.”

Sonuç

Türklerin Avrupa'ya dış-göç süreçleri üzerine bilimsel çalışma yapan uzmanların sıklıkla vurguladığı şekliyle, “çiçeklerle karşılanan işçilerden, istenmeyen yabancılara dönüşmek” mottosu, uluslararası göç araştırmaları literatüründe kendine yer bulmuştur. Hem Türk göçmen ailelerine gösterilen Avrupa'daki negatif tutum, hem de ülkelerin göç yasalarını ve uyguladıkları prosedürleri giderek sıkılaştırmaları ve hatta uluslararası hukukun sınırlarını zorlamaları, son dönemde oldukça sık karşılanır bir durum olmuştur (Baştürk, 2009: 516-517; Akıncı & Nergiz & Gedik, 2015: 68).

Özellikle diasporik yaşam süren göçmen gençlerin diasporik kimlik gelişimleri bağlamında birçoğu nereye ait olduklarını bilememekte ve aradıkları kimlik, dinsel ve etnik aidiyetleriyle tanımlandığında, toplum tarafından kabul edilme ve dışlanmışlık arasında gelecekleriyle ilgili ümit taşıyamamaktadırlar. İkinci vatanındaki toplumsal alandan reddedilmenin getirdiği onur kırıklığı, paradoksal olarak göçmenlerin kendi kültürel kimliğine yönelişlerinde önemli rol oynamaktadır. Doğal olarak diasporik yaşam süren göçmen Türk gençler, etnisite ve din gibi tikel faktörlere, hem kültürel kimliklerinde özel bir yer vermekte, hem de evrensel gençlik kültürlerinden büyük ölçüde etkilenebilmektedirler. Etnik azınlığa ait göçmen gençlerin oluşturdukları bu yeni nesil diasporik kültürel kimlik, literatürde “modern diasporik kimlik” olarak betimlenmektedir (Perşembe, 2005: 85-86; Kaya, 1999: 37). Din pedagoğu Tosun (1996) tarafından Almanya'daki Türk göçmenler üzerine yapılan ampirik bir çalışmada, giderek etnik ve dinsel kimlikten kopmayı önlemek ve bu kimlikleri dış etkenlere karşı korumak için dinsel ve kültürel bilgilerin aktarılacak şekilde özellikle gençlerin ve çocukların kimliklerinin korunup geliştirilmesi gerektiği vurgulanmıştır (Tosun, 1996: 166-167).

Öte yandan yaz tatili döneminde Türkiye'ye gelen Türkler örneklemini kullanılarak Çil ve ark. (2011) tarafından yapılan bir alan araştırmasında, göçmen Türklerin sorun ve beklentileri incelenmiştir. Demografik değişkenler temelinde algılanan sorunların ortaya çıktığı alanlara ilişkin istatistiksel sonuçlarının

değerlendirildiği bu görgül çalışmada, diasporik kimlik üzerine bazı bulgulara da yer verilmiştir. Söz konusu bu ampirik çalışmadaki “kendinizi hangi kimlikle tanımlarsınız?” sorusuna göçmen Türklerin verdikleri cevaplar analiz edildiğinde; göçmen deneklerin % 31,4’ünün kendilerini ‘Avrupalı-Müslüman-Türk’ olarak tanımladıkları saptanmıştır. Kendilerini ‘Avrupa’da yaşayan Türk’ olarak tanımlayanların oranının % 24,5 olduğu görülen çalışmada, ayrıca deneklerin 7,6’sının kendilerini ‘göçmen’, 7,5’inin ‘Avrupalı Türk’, 3,8’inin ‘gurbetçi’, 3,1’inin ‘Avrupalı-Müslüman’, 1,9’unun ‘Avrupalı’ ve 1,4’ünün ise ‘Avrupa Türkü’ olarak tanımladıkları tespit edilmiştir (Çil ve ark., 2011: 37-38).

Diasporik yaşamda anomi ve sosyal dışlanma bağlamında din sosyoloğu Berger’e (1995) göre, modernite, çoğulculuşmada niceliksel artış kadar niteliksel artış anlamına da gelmektedir. Bu olgunun ‘nüfus artışı, göç ve buna bağlı olarak kentleşme, fiziksel ve demografik anlamda çoğulculuşma, piyasa ekonomisi, sanayileşme’ gibi yapısal nedenleri vardır. Bunun yanı sıra modern çoğulculuk, değer sistemlerinin ve açıklama şemalarının esaslı olarak göreceleşmesine neden olmuştur. Bir başka ifadeyle, eski değer sistemleri ve açıklama şemalarının kutsallığı yapı-bozuma uğratılmıştır. Bu da yıllardır sosyal ve kültürel eleştirinin ana teması olan birey ve grupların trajik biçimde yön şaşırmasıyla sonuçlanmıştır. Dolayısıyla “yabancılaşma” ve “anomi” gibi sosyal psikolojik kategoriler, modern dünyada yönlerini bulmaya çalışan göçmenlerin karşılaş-tıkları zorlukları karakterize etmek için sıkça kullanılmaktadır. Modern sosyal yaşamın çoğulculuğundan kaynaklanan hoşnutsuzluklara dikkati çeken din sosyoloğu Berger (2000), bu hoşnutsuzlukları genel olarak “evsizlik” olarak tanımlamaktadır. Ona göre “modern toplumun çoğulcu yapısı, bireyi her gün biraz daha göçmen, sürekli değişen, hareket eden bir varlık” haline getirerek onu her günkü yaşamında birbirinden çok farklı hatta çoğu zaman birbiriyle çelişen sosyal içeriklerde evsiz biçimde yüzer duruma getirmiştir (Berger & Berger & Kellner, 2000: 204; Tekin, 2014: 39-40).

Kapitalizmin değişen koşullara göre biçim değiştirmiş bir alt kavramı olan küresel kapitalizm çağıyla, bir başka deyişle küreselleşme süreciyle birlikte aslın-

da hep var olan eşitsizlik, yoksulluk, yoksunluk ve güvencesizlik gibi sorunlar, zenginlerin daha da zenginleşmesi, yoksulların ise daha da yoksullaşmasıyla önü alınamaz boyutlara ulaşmıştır. Bu süreçte, küreselleşmenin sosyal koşullarda ortaya çıkardığı bir sorun olan sosyal dışlanma kavramının da aslında sınıfsal çelişkileri gizleyen ve sınıf farkı gözetmeyen bir olgu olduğu söylenebilir. Sosyal dışlanmayı, toplumla bağların kopması olarak nitelendirenlerin de, bireyi suçlayanların da gözden kaçırdığı temel nokta ise yapısal süreçlerin belirleyici rolüdür. Sosyal dışlanmanın yoksulluk tartışmalarını genişleterek; yetersiz katılım, sosyal bütünleşmenin yokluğu ve çeşitli yoksunluklar üzerinde de durması yine yapısal birtakım nedenlerle açıklanabilir.

Sanayi devriminden bu yana var olan yoksulluk, eşitsizlik ve sömürü gibi sorunların 1970’li yıllardan sonra sosyal dışlanma başlığı altında ortaya çıkması, neo-liberal politikaların dünyanın her yerinde sosyal krizlere yol açmasıyla birlikte olmuştur. Bu yıllarda özellikle Avrupa Birliği’nde de işsizlik çok yüksek boyutlara ulaşmış ve hükümetlerin bu konuda önlemler alma girişimleri yaygınlaşmıştır. Sosyal dışlanma tehdidine karşı sosyal içerme politikaları geliştirme zorunluluğu doğmuştur. Sosyal dışlanma, özellikle gelişmiş ülkelerde refah devleti kazanımlarından yararlanamama ve formel istihdamın dışında kalma olarak nitelendirilebilir. Göçmen bireyler, gelişmiş ülkelere yapmış oldukları dış-göç sonucunda yasal statüleri sebebiyle başta çalışma yaşamı olmak üzere hayatın tüm alanlarında sosyal dışlanmayla karşı karşıya kalabilmektedirler. Söz konusu bu tabloya eklenen informel istihdamın yüksek boyutlarda olması da süreci daha karmaşık hale getirebilmektedir (Tartanoğlu, 2010: 6-7).

‘Özel, sosyal, çalışma, cinsel ve dinsel’ vb. çeşitli diasporik yaşam boyutlarının yanı sıra, ‘yalnızlık, 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 dördüncü makalesinde; Müslüman-Türk göçmenlerin “kimlik, anomie ve sosyal dışlanma” biçimlenmeleri üzerine elde edilen nitel bulgular çerçevesinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

v. (Diasporik) Kimlik

- Diasporik kimlik tanımlaması: Diasporik yaşam, doğası gereği göçmenler için çoklu-kimlik tanımlaması ve yapılanması ortaya çıkarmaktadır. Araştırmaya katılan Müslüman-Türk göçmenlere, diasporik kimlik biçimlenmeleriyle ilgili sorular da sorulmuştur. Bu bağlamda öncelikle diasporik kimlik tanımlamasıyla ilgili bir soru sorulmuştur (bkz. Soru-37). Dolayısıyla elde edilen bulgulara ilişkin nitel yorumlar ise şu şekildedir: Öncelikle katılımcı göçmenlerin diasporik ‘kimlik’ tanımına yönelik cevaplarına bakıldığında, etnik ve dinsel aidiyet durumlarını dikkate alıp almamalarına göre kimlik tanımlarının değiştiği görülmüştür. Bu kapsamda diasporik yaşamdan kaynaklı karma kimliği ve/veya çoklu kimlik tanımlamasını önceleyen betimlemelerin (n=4) yapıldığı görülmüştür (bkz. Soru-37; Denek: 2 & 5 & 6 & 7). Örneğin; “Ben kimim? Öncelikle Müslümanım. Göçmen miyim? Evet, bu İskoçya’da göçmenim. Göçtük geldik buraya. Öncelikli kimlik cevabımla ilgili ben şöyle diyeyim; Türk olmamla gurur duyuyorum. İskoçya’ya gelmeden üç beş ay önceye kadar Türküm diyordum, şimdi kendimi Türk-İskoç kimliğiyle tanımlıyorum. Hem buranın kültürünü hem de kendi kültürümü yaşıyorum. O yüzden soranlara da Türküm ama aynı zamanda İskoçum diyorum. Yani sizin anlayacağınız iki kimlik kullanıyorum. Bu zor mu? Zor. Ama buradaki Türklerin k...ni gördükten sonra iki kimlikli olmak kolay. Ama aynı zamanda kendi öz kimliğimi inkâr duygusu yaşadığım için de zor bir durum.” (E/36). Ayrıca yine konuyla ilgili yapılan tanımlamalarda etnik kimliğini önceleyen betimlemelerin yapılması da (n=2) oldukça dikkat çekicidir (bkz. Soru-37; Denek: 5 & 7). Örneğin; “... öncelikle Türküm, sonra Müslümanım.” (K/32). Aynı denek bir sonraki soruda da (bkz. Soru-38; Denek: 7) konuyla ilgili benzer bir cevap vermiştir: “Şu anki şartlarda yani- yurtdışında göçmen oluş durumumdan dolayı ilk olarak Türk kimliğim, sonrada dinim, yani Müslümanlığım geliyor. Benim için ikisi arasında pek bir fark yok aslında. Sonuçta Müslümanım ve Türküm. İkisi de eşit değerinde. Ama hani mutlaka biri-

ni öncelemem gerekirse Türklüğüm ön plandadır yani!” (K/32). Yine yapılan nitel analizlerde, dinsel inançlarının güçlü olduğu gözlemlenen göçmenlerin (n=3) ait oldukları dinsel kimliklerini, diğer tüm kimliklerinin önüne koydukları görülmüştür (bkz. Soru-37; Denek: 2 & 3 & 6). Örneğin; “Ben her şeyden önce Müslümanım. Çünkü diğerleri benim için teferruattır. Kürt olmuşum, Türk olmuşum, Laz olmuşum bunlar teferruattır.” (E/45). Tüm bunların yanı sıra daha hümanist bir bakış açısına sahip olup hiçbir kimliği öncelemeyen bir göçmen deneğin de olduğu saptanmıştır (bkz. Soru-37; Denek: 4). Örneğin; “Çok zor bir soru olmasına rağmen böyle bir ihtiyaç duymuyorum. Yani şu veya bu şekilde kendimi tanımlama yerine öncelikle insan olmaya çalışıyorum diyebilirim.” (E/38). Elde edilen bu nitel veriler, diasporik kimlik tanımlamasında ve öncelemesinde göçmenlerin sahip oldukları yaşam felsefeleri, inançları ve dünya görüşlerinin oldukça belirleyici olduğunu göstermiştir.

- Dinsel inancın diasporik kimliği tanımlamadaki önemi ve gücü: Dinsel inançlarının kimlik tanımlamalarında etkili olduğunu düşünen (n=3) göçmenlerin (bkz. Soru-38; Denek: 2 & 5 & 6) yanı sıra etkili olmadığını düşünen deneklerin (n=4) de olduğu saptanmıştır (bkz. Soru-38; Denek: 1 & 3 & 4 & 7). Örneğin; [dinsel inançların etkisi (+)]-“...Ben kendimi dindar bir göçmen olarak gördüğüm için inançlarım kimliğimi belirlememde etkilidir. Yani benim kimlik inşamda birinci sırada dini kimliğim gelir, ikinci sırada ise milli kimliğim. Yani ben öncelikle kendimi dindar birisi olarak tanımlıyorum kısaca.” (E/44); “...Müslüman olmam benim kimliğimi tanımlamada önemlidir. İnsanlara ben rica ediyorum bunu saygı ile karşılamalarını...” (E/36); [dinsel inançların etkisi (-)]-“...din, kişi ile Allah arasında olan bir kavram olduğu kanaatindeyim. Bunun bulunulan dünya üzerindeki kimliklerle bir alakası yoktur bence.” (E/38); “Ya ben öncelikle kendimi insan olarak görüyorum. Yani din, illaki insanın içinde olan bir şey, yani insanın Allah ile arasında olan güçlü bir bağıdır. Ama ben kendimi öncelikle her şeyden önce insan olarak tanımlıyorum...” (E/46).

vi. Anomi

- Diasporik sosyo-kültürel çevrenin anomiyeye etkisi: Katılımcılardan diasporik sosyo-kültürel çevrenin anomiyeyi arttırdığını düşünenler (n=3) olduğu gibi (bkz. Soru-39; Denek: 1 & 4 & 6) bu düşünceye katılmayanlar da olmuştur (bkz. Soru-39; Denek: 2 & 3 & 5 & 7). Örneğin; [Katılmayan]-“Hayır, hiç bir zaman öz değerlerimi kaybetmedim, kendime yabancılaşmadım. Aksine daha fazla kendi öz-kültürüme bağlandım.” (K/32); Diasporik sosyo-kültürel çevrenin anomiyeyi arttırdığını düşünenler içerisinde özellikle de cinsellik konusundaki algılar üzerinde etkili olduğunu söyleyenlerin (n=1) varlığı dikkat çekicidir (bkz. Soru-39; Denek: 1). Örneğin; “Evet, zaman zaman bu türden duygular yaşıyorum. Yani bazen kendime yabancılaştığımı hissediyorum. Özellikle insan ilişkilerinde daha rahat oluyorsun. Türk kültüründe biz sosyal baskı içinde yetiştik. Ama burada böyle bir şey yok. Herkes her istediğini her zaman rahatlıkla yapabiliyor. Özellikle cinsel yaşam konusunda oldu bu durum. Bu ülkede Türkiye’ye göre aşırı bir rahatlık ve serbestlik var. Bu ülkeye geldiğim ilk zamanlarda ben de bu zorlanmayı yaşadım. Ama bir zaman sonra ben de artık bu konularda buradaki İskoçlar gibi rahat davranmaya başladım.” (E/46). Bunun yanı sıra zamana bağlı olarak içinde yaşadığı yabancı kültüre alışkanlık kazanarak anomiyeye ilişkin bireysel farkındalığın ve bilincin ortadan kalktığını belirten katılımcının (n=1) olduğu da dikkat çekicidir (bkz. Soru-39; Denek: 6). Örneğin; “...spesifik bir olay söylemek zor ama genele baktığımızda insan yaşadığı ortamda olan şeyleri göre göre bir süre sonra alışkanlık haline geliyor. Örneğin bu ülkeye ilk geldiğimde sokakta el ele tutuşan iki kız (ki bu ülkede bu durum lezbiyenlik işaretidir [gülüyor]) gördüğümde gözümü alamazken şimdi kafamı bile çevirmiyorum artık bakmak için.” (K/36). Öte yandan anomiyeye karşı direnç göstermenin sebebi olarak da kendi dinsel yaşantısını güçlü tutmak ile etnik ve dinsel kimliğine daha fazla sahip çıkmak olduğunu söyleyenlerin (n=2) olduğu da bulunmuştur (bkz. Soru-39; Denek: 2 & 3). Örneğin; “Türkiye’deyken Türk’sün

ve Müslüman'sın, yurt dışına çıktığın zaman daha çok Müslüman'sın daha çok Türk'sün öyle diyeyim yani. Çünkü nedir bu? Kendi vatanının güzelliklerini, kendi vatandaşlıklarının güzelliklerini, kendi dininin güzelliklerini daha net görüyorsun. ... Ama nedir? Kendi kültürümüze ve dinimize daha fazla bağlanıyoruz, daha fazla araştırıyoruz, araştırmamızı diğer insanlara anlatıyoruz. Yani o zaman kendi öz değerlerimize yabancılaştığım düşüncesine kapılmıyor muyum? Yok, kapılmıyorum...” (E/36); “Hayır, kendi öz değerlerime bir yabancılaşma olmuyor, çok şükür. Bunu çok rahatlıkla söyleyebilirim. Ben Türkiye’de ne isem, İngiltere’de de öyleyim. İlk göç yerim olan Hollanda’da da öyleydim. Benim temel çizgilerim vardır ve bu kırmızı çizgilerimi dini inançlarım belirler çoğunlukla yani. Bunlardan ödün vermedim. Daha doğrusu ödün verecek bir duruma da girmedim, çok şükür. Sıkıntı yok...” (E/45).

- Yaşanan anomiyile ilgili öznel algı durumu: Katılımcıların bazıları (n=4) yaşadıkları anomi durumunun kendileri için bir kazanç olduğunu ifade ederken (bkz. Soru-40; Denek: 2 & 3 & 4 & 5) bir katılımcı da (n=1) bu durumun kendisi için kayıp olduğunu bildirmiştir (bkz. Soru-40; Denek: 6). Örneğin; [Kazanç/+]-“Bu ülkede zaman içerisinde yaşadığım bu değişimi negatif bir değişim olarak görmüyorum. Tam aksine kendim için pozitif bir gelişme olarak görüyorum...” (E/46); “Artısı olduğu gibi eksisi olmadı. ...Negatif yönde bir değişim olması kişiden kişiye değişebilir...” (E/36); [Kayıp/-]-“Burada pozitif bir şey kazanmak çok zor. Bu yabancı ülkede yaşadığımız sürede öz-değerlerimizle ilgili genelde kayıplar veriyoruz bence.” (K/26). Öte yandan öznel durumuyla ilgili yorum yapmak istemeyen bir katılımcının (n=1) olduğu da tespit edilmiştir (bkz. Soru-40; Denek: 7). Örneğin; “...yorum yapmak istemiyorum.” (K/32). Ayrıca bireysel çabayla yaşadıkları anomi durumundan kurtulmaya çalıştıklarını belirten bir katılımcının (n=1) olması da dikkat çekici bir durumdur (bkz. Soru-40; Denek: 5). Örneğin; “...böylesi bir değişim yaşamadım. Çünkü asimile olmamak için kendim ve ailem için bu ülkede gerekli önlemleri olabildiğince almaya çalıştığımı

düşünüyorum. Ne gibi mesela, şu anda Londra’da tasavvufi içerikli bir oluşum içerisindeyim. Dönem dönem aktif görev de aldım bu tasavvufi oluşum içerisinde. Çocuklarım, tasavvuf dersleri alıyorlar vs.” (E/44).

- Dinsel inaçların anomiyile başa çıkma sürecindeki etkisi: Öncelikle dinin anomiyile durumuyla başa çıkmada negatif etki ettiğini düşünen hiçbir göçmen katılımcı bulunmamıştır. Yani konuya tersinden bakılacak olursa katılımcıların bir kısmının (n=4) dinin diasporik yaşamın ürettiği anomiyile durumuyla başa çıkmada pozitif etki ettiğini belirttikleri saptanmıştır (bkz. Soru-41; Denek: 2 & 3 & 5 & 6). Örneğin; “Her halükarda bu öz-değerlerimizi korumak için din önemli bir kalkandır. Temeldir, en önemli kalkandır...”; (E/45); “Din, bu noktada bize yardımcı olacak tek faktördür. Buradaki dejenere olmamızı minimuma indirebilmek ve bozulmayı sınırlandırabilmek ancak iyi bir dini yaşamla mümkündür bana göre. Yani ben bu ülkede dört dörtlük bir dini yaşantıya sahip değilim. Ama bu yozlaşmayı ve çürümeyi önleyecek tek faktörün din olduğunu düşünüyorum. Ama bunu başarabileni bulmak çok zordur yani. Çünkü bu denizde dalgaya karşı yüzmek gibi bir şeydir aslına bakarsanız. Genelde herkes akıntıya kapılıp gidiyor yani.” (K/26). Bunun yanında bazı katılımcılar da (n=2) dinin anomiyile başa çıkma süreçlerinde kendileri için nötr bir etki yaptığını belirtmişlerdir (bkz. Soru-41; Denek: 1 & 4). Örneğin; “...sorun olarak görmediğim için dinin de bu konuda benim hayatıma bir etkisi yoktur.” (E/46); “Kaçınılmaz olarak kendi öz-değerlerimle ilgili bir değişim yaşadım. Fakat yaşadığım bu değişimi bir sorun olarak görmedim...” (E/38).

vii. Sosyal Dışlanma

- Sosyal dışlanma duygu ve düşüncesi: Katılımcıların sosyal dışlanmaya ilişkin duygu ve düşüncelerinde de çeşitlilik bulunmuştur. Yani diasporik yaşamda sosyal dışlanma duygusu taşıyanların (n=5) yanı sıra (bkz. Soru-42; Denek: 1 & 2 & 3 & 5 & 6), böyle bir duygu taşımayanların (n=2) olduğu da bulgulanmıştır (bkz. Soru-42; Denek: 4 & 7). Örneğin;

[sosyal dışlanma duygu ve düşüncesi (+)]-“Evet, burada bu ülkenin yerli vatandaşı olmayan her yabancı bu duyguyu hissediyor. Fakat bu biraz da kişinin kendi yeteneklerine bağlıdır. Eğer kişinin eğitim düzeyi yüksek ise bir İskoç’a kendisinin kültürlü bir insan olduğunu hissettirebilir ve kendini rahat bir şekilde ifade edebilirse belki bu ikinci sınıf vatandaş duygusunu daha az hissedebilir. Ancak temelde dünyanın neresine gidilirse gidilsin az veya çok hayatın içinde ırkçılık olduğunu düşünüyorum.” (E/46); Burada düşüncesine yer verilen katılımcının, söz konusu bu sosyal dışlanmayı ‘ırkçılık’ temelinde açıkladığı söylenebilir. [sosyal dışlanma duygu ve düşüncesi (-)]-“...illa ki her ülkede ırkçı insanlar olmasına karşın bu ülkede kendimi ikinci sınıf vatandaş hissetmedim.” (E/38); “İskoçya’da, İngiltere’de ırk ayrımı var. Fakat ben bu durumu hiç yadırgamıyorum. Aynı şartlar Türkiye’de de olsaydı, bizlerde farklı ırklara aynı tepkileri, belki de daha fazlasını gösterirdik. Burada ben şanslıyım, insanlar beni içlerine kolayca kabul etti. İkinci sınıf asla hissettirmediler. Bu belki bir Türk kadın olarak İskoç bir erkekle birlikte yaşamamdan kaynaklı olabilir yani.” (E/32). Bunun yanı sıra sosyal dışlanmanın göçmenliğin kaçınılmaz bir kaderi olduğunu düşünerek ‘öğrenilmiş çaresizlik tutumu’ geliştirenlerin varlığı (n=1) da dikkati çekmektedir (bkz. Soru-42; Denek: 5). Örneğin; “Evet, kendimi zaman zaman ikinci sınıf vatandaş olarak hissetmedim desem yalan olur. Fakat ikinci sınıf olarak hissetmek de normal bence bu ülke. Çünkü biz azınlığız sonuçta. Böyle tanımlanıyoruz. Bu durum, dünyanın neresine gidilirse gidilsin böyle yani. Çünkü bu ülkede azınlık konumundasınız ve sizin değerleriniz, gündelik hayatta yaygın olarak paylaşılmıyor...” (E/44). Ayrıca yaşadığı bu sosyal dışlanma nedenini dinsel farklılıkla açıklayan bir katılımcı da (n=1) saptanmıştır (bkz. Soru-42; Denek: 2). Örneğin; “Hissetmesen de ikinci sınıf vatandaş olduğunu biliyorsun zaten. Bu bir gerçektir. Yani burada ne alırsanız alın, pasaporttur, oturumdur, evdir, bilmem nedir. Bir kere bu bir gerçek ki buralı değilsin. ...Polonyalılar da burada yabancı, diğer ülke vatandaşları da yabancı. Ama

onların artışı nedir? Ben kendi görüşümü söyleyeyim. Onlar, Katolik'tir veya Protestan'dır. Bu ülkedeki toplum onlara daha sıcaktır. Sen nesin? Yabancıdır. Bir de dinin farklı senin zaten her şeyden önce. Yani, sen Müslüman bir göçmensin. ...fakat yurt dışında yaşayan, Avrupa'da yaşayan bir Müslüman ikinci sınıf vatandaşınsın..." (E/36).

- Travmatik bir deneyim olarak ırkçılık anısı: Katılımcıların hepsinin yaşanılan travmatik deneyim olarak ırkçılık hikâyesi/anısının olmadığı bulgulanmıştır. Bu bağlamda ırkçılık anısı olan (n=2) katılımcıların (bkz. Soru-43; Denek: 2 & 3), olmayanlardan (n=5) daha az olduğu gözlenmiştir (bkz. Soru-43; Denek: 1 & 4 & 5 & 6 & 7).). Örneğin; [ırkçılık anısı (+)]-"Ben Londra'da taksicilik / minicap yapıyorum. Tabi her türde insanla muhatap oluyoruz işimiz gereği. Yüzde yüz haklı olduğum konuda, mesela polisi çağırıyorum, diyorum ki bu insan benim ücretimi ödemiyor. Bakıyor polis, önce o kişinin ırkına. Eğer İngiliz ise bir şey yapamam diyor. Ama yabancıysa, detaylarını alıyor, adresini alıyor, sonra mahkeme sürecine kadar götürebiliyor." (E/45); [ırkçılık anısı (-)]-"Yok. Irkçılıkla ilgili hiçbir problemle şahsi olarak karşılaşmadım ancak etrafımda duyduğum olaylar var." (E/46).
- Ana-vatanında gereğinden fazla saygı gördüğünü düşünme: Katılımcıların kendi ülkesinde gereğinden fazla saygı gördüğünü düşünmeye ilişkin tutum ve davranışlarında da bazı çeşitlilikler tespit edilmiştir. Bu kapsamda böyle bir düşünceye sahip olan katılımcıların (n=4) yanı sıra (bkz. Soru-44; Denek: 1 & 2 & 4 & 6), gereğinden fazla saygı gördüğünü düşünmediğini belirten katılımcıların (n=3) olduğu da bulgulanmıştır (bkz. Soru-44; Denek: 3 & 5 & 7). Örneğin; [düşünce (+)]-"...2010 yılından itibaren gitmeye başladım. Bu ülkeye kaçak giriş yaptığım için 12 yıl Türkiye'ye gidemedim. Bu süre sonunda yasal olarak buradaki oturma sorunlarımı çözdükten sonra gidip gelmeye başladım. Türkiye'ye gittiğim zaman insanların bana Avrupa'da yaşadığım için daha fazla saygınlık gösterdiklerini düşünüyorum. Çünkü bizim ülkedeki in-

sanların eğitim düzeyleri düşük olduğu için Avrupalıları ve Avrupa’da yaşayanları daha medeni ve önemli görüyorlar.” (E/46); “Bazen sadece yurtdışında yaşamaktan dolayı ekonomik olarak daha güçlü olduğumu düşündükleri için insanlar biraz daha fazla ilgi ve alaka gösteriyorlar bana Türkiye’ye gidince.” (E/38); [düşünce (-)]-“Belki olabilir. Ancak bunu çok açık hissetmiyorum diyebilirim.” (E/44); “Devamlı Türkiye’ye gidiyorum ve çevremdeki insanlardan asla farklı bir tepki görmedim. Bunun kişilikle alakalı olduğunu düşünüyorum, ben ülkeme gittiğimde yaşadıkları yerin cennet olduğunu, değer bilmeleri gerektiğini empoze etmeye çalışıyorum. Çoğu insanlar paralarıyla hava atıp, aaa... Avrupa farklı bir yer, hayat şahane imajı çizerken -ki bu insanların sosyal hayatı sıfırın altında- tabii gördükleri tepkide farklı oluyor.” (K/32).

Sonuç olarak Müslüman-Türk göçmenlerin diğer yaşam alanlarının yanı sıra “kimlik, anomie ve sosyal dışlanma” biçimlenmelerinin de, doğası gereği psiko-patolojik semptomları çok karmaşık olan diasporik yaşamın olumsuz yönlerinden etkilendiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Y. (2004). *Kimliğin korunmasında ve üretilmesinde Türk derneklerinin rolü: Almanya-Köln Örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Adıgüzel, Y. (2010). Diasporadaki kimlik algılamalarına göç tipinin etkisi: Almanya ve İngiltere Türk toplumlarının karşılaştırması. *Sosyoloji Dergisi*, 20 (1), 97-119.
- Akalın, M. (2006). *Yoksulluk, sosyal dışlanma ve işsizlik sarmalı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akgönül, S. (2009). Turks in France: Religion, identity and Europeanness. [içinde] T. Kucukcan & V. Gungor (ed.), *Turks in Europe: Culture, identity, integration* (ss. 35-64). Amsterdam: Turkevi Research Centre.
- Akıncı, B. & Nergiz, A. & Gedik, E. (2015). Uyum süreci üzerine bir değerlendirme: Göç ve toplumsal kabul. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1 (2), 58-83.
- Akıncı, M. A. (2014). Fransa'daki Türk göçmenlerinin etnik ve dinî kimlik algıları. *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 70, 29-58.
- Akıncı, M. A. & Kutlay, Y. (2009). Intergenerational identity reconstruction and ethnic identification among Turkish speakers in France. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum / Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 123-138). Ankara: Orion Kitabevi.
- 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. 441-452). İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları.
- Armagnague, M. (2010). Les dynamiques d'adaptation sociale des communautés Turques en France et en Allemagne. Le cas des jeunes générations. *Sociologie*, 2, 235-250.
- Atay, T. (2006). *Türkler-Kürtler-Kıbrıslılar: İngiltere'de Türkçe yaşamak*. Ankara: Dipnot Yayınları.

- Bağcı, Ö. (2012). *Acculturation orientations of Turkish immigrants in Germany*. Atthina: Melissa Publishing.
- Başkurt, İ. (2009). Almanya’da yaşayan Türk göçmenlerin kimlik problemi. *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 81-94.
- Baştürk, Ş. (2009). Uyum’dan dışlanmaya: Yirmi birinci yüzyılda göçmenler ve sosyal politika. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 57, 515-548.
- Bayram, N. ve ark. (2010). Yaşam tatmini ve sosyal dışlanma / Life satisfaction and social exclusion. «İş, Güç» *Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 12 (4), 79-92.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1995). *Modernity, pluralism and the crisis of meaning*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Berger, P. L. & Berger, B. & Kellner, H. (2000). *Modernleşme ve bilinç* (çev. C. Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Bilgin, N. (2003). *Sosyal psikoloji sözlüğü: Kavramlar & Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bozkurt, N. (2013). *Göçmen kimliği bağlamında kişilerarası iletişim dinamiklerinin incelenmesi: Türkiye’deki Balkan göçmenleri üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Can, Y. (2004). Durkheim ve Merton’ın anomi kuramları bağlamında cemaatten cemiyete Türk toplumu. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 1 (2), 95-105.
- Chouseinoglou, A. (2009). Turkish Muslims in Greece: Identity construction among Muslim Turks of western thrace. [içinde] T. Kucukcan & V. Gungor (ed.), *Turks in Europe: Culture, identity, integration* (ss. 129-152). Amsterdam: Türkevi Research Centre.
- 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.
- Çoştı, Y. (2009). Londra’da Türklere ait dini organizasyonlar. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), 77-100.
- Dedeoğlu, S. (2011). Türkiye’de göçmenlerin sosyal dışlanması: İstanbul hazır-giyim sanayinde çalışan Azerbaycanlı göçmen kadınlar örneği. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 66 (1), 27-48.

- Durkheim, E. (1964). *The division of labour in society* (1893). Trans. G. Simpson.
- Durkheim, E. (2005). *Suicide: A study in sociology*. Routledge.
- Erdoğan, S. (2009). Reconstruction of identities: A case of study of refugees from Turkey. [içinde] T. Kucukcan & V. Gungor (ed.), *Turks in Europe: Culture, identity, integration* (ss. 363-379). Amsterdam: Turkevi Research Centre.
- Ersoy, İ. (2008). *Diaspora ve kimlik: Eskişehir ve İstanbul'da yaşayan Kırım Tatarlarında çoklu kültürel kimliğin ifade alanı olarak "Tepreş"*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Faas, D. (2009). Young Turks in England and Germany: An exploration of their identity formation and perceptions of Europe. [içinde] T. Kucukcan & V. Gungor (ed.), *Turks in Europe: Culture, identity, integration* (ss. 155-183). Amsterdam: Turkevi Research Centre.
- Farrington, F. (2002). *Towards a useful definition: Advantages and criticisms of social exclusion*. [http://www.ssn.flinders.edu.au], Ocak 2002.
- Fromm, E. (2004). *Hayatı sevmek*. (çev. A. Köse). İstanbul: Arıtan Yayınları.
- Haisken-DeNew J. P. & Sinning, M. (2007). *Social deprivation and exclusion of immigrants in Germany*. November 2007, IZA Discussion paper no. 3153.
- Jönsson, L. (2009). Identifying ethnicity: 'I'm Turkish!' [içinde] T. Kucukcan & V. Gungor (ed.), *Turks in Europe: Culture, identity, integration* (ss. 201-221). Amsterdam: Turkevi Research Centre.
- Karagülle, A. E. & Çaycı, B. (2014). Ağ toplumunda sosyalleşme ve yabancılaşma. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 4 (1), 1-9.
- Kaya, A. (1999). Türk diasporasında etnik stratejiler ve çok kültürlülük ideolojisi: Berlin Türkleri. *Toplum ve Bilim*, 82.
- Kaya, N. (2009). Türk dili ve Türk kimliği. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum / Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 339-341). Ankara: Orion Kitabevi.
- King, R. (2002). Towards a new map of European migration. *International Journal of Population Geography*, 8, 89-100.
- 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.
- Koç, M. (2017). Diasporik yaşamın psiko-anatomisi-III: Müslüman-Türk göçmenlerin dinsel yaşamları üzerine nitel bir çalışma. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1), 65-112.
- Kostovicova, D. & Prestreshi, A. (2003). Education, gender and religion: Identity transformations among Kosovo Albanians in London. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29 (6), 1079-1096.
- Kuyucuoğlu, İ. (2016). *Avrupa'da İslam ve Müslümanlar: Danimarka örneği*. Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Küçükcan, T. (2009a). Turks in Britain: Religion and identity. [içinde] T. Kucukcan & V. Gungor (ed.), *Turks in Europe: Culture, identity, integration* (ss. 79-102). Amsterdam: Turkevi Research Centre.
- Küçükcan, T. (2009b). Almanya'da Türkler, kimlik ayrıştırılmaları ve İslam. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum / Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 303-310). Ankara: Orion Kitabevi.
- Küçükcan, T. & Güngör, V. (2009). Image of Turkey and perception of European identity among Euro-Turks in Holland. [içinde] T. Kucukcan & V. Gungor (ed.), *Turks in Europe: Culture, identity, integration* (ss. 435-457). Amsterdam: Turkevi Research Centre.
- Marshall, G. (2003). *Sosyoloji sözlüğü*. (çev. O. Akınhay & D. Kömürçü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Merton, R. K. (1968). *Social theory and social structure*. Simon & Schuster.
- Perşembe, E. (2005). *Almanya'da Türk kimliği: Din ve entegrasyon*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Sapancalı, F. (2005). *Sosyal dışlanma*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Shields M. A. ve ark. (2009). Life satisfaction and the economic and social characteristics of neighbourhoods. *Journal of Population Economics*, 22 (2), 421-443.
- Silver, H. (1994). Social exclusion and social solidarity: Three paradigms. *International Labour Review*, 133 (5-6), 531-578.

- Sürüel, T. (2008). *Göç ve sosyal dışlanma ilişkisinin sosyal politika açısından analizi: İstanbul-Sultanbeyli örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Szukieloc-Bienkunska, A. (2005). *Poverty and social exclusion in Poland*. Seminar on poverty measurement. 30 November – 2 December, Paris.
- Şahin, B. (2010). Almanya'daki Türk göçmenlerin sosyal entegrasyonunun kuşaklar arası karşılaştırması: Kültürleşme. *Bilgi*, 55, 103-134.
- Şahin, B. (2017). Almanya'daki Türk göçmenlerin sosyal entegrasyonunun kuşaklararası karşılaştırması: Kimlik ve ait hissetme. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, 227-252.
- Şahin, M. C. (2008). Post-modern dönemde tüketim olgusunun sosyo-kültürel analizi ve yabancılaşma. *Dini Araştırmalar*, 11 (31), 173-194.
- Tajfel, H. & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behaviour. (içinde) *Psychology of intergroup relations*. (ss. 7-24). [ed. W. G. Austin & S. Worchel]. Chicago: Nelson-Hall.
- Tartanoğlu, Ş. (2010). Sosyal dışlanma: Küreselleşme perspektifinden bir kavramsallaştırma çabası. *Sosyoloji Konferansları*, 42, 1-13.
- Tkachenko, P. (2009). The musical activities of the young Turkish-speaking community in London: Identity and nationalism [içinde] T. Kucukcan & V. Gungor (ed.), *Turks in Europe: Culture, identity, integration* (ss. 223-247). Amsterdam: Turkevi Research Centre.
- Tekin, F. (2014). Peter L. Berger'in yabancılaşma anlayışı: Diyalektik bilincin kaybı. *Beytulbikme: An International Journal of Philosophy*, 4 (2), 29-48.
- Tosun, C. (1996). *Din ve kimlik: Almanya'da camilerde bir alan araştırması*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- 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.
- Yazgan, P. (2010). *Danimarka'daki Türkiye kökenli göçmenlerin aidiyet ve kimlikleri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

E k l e r

Ek-5:

Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi Üzerine Röportaj

S o r u l a r ı

[Benim açımdan yaptığımız röportaj oldukça keyifli geçiyor. Umarım sizin için de öyledir. O halde kaldığımız yerden devam ediyoruz. Eğer izin verirseniz biraz da diasporik kimlik, anomi ve sosyal dışlanma biçimlenmeleriniz üzerinde konuşalım istiyorum.]

● *Kimlik:*

37. Şu anda kendinize baktığınızda ‘kimlik’ olarak kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz? Örneğin; “Müslüman, Türk, göçmen ve işçi” gibi bir takım kimlik sıralamaları yapacak olursak, yani ‘ben kimim?’ sorusuna verdiğiniz öncelikli cevap bunlardan hangisi olur?

38. Kendinizi tanımlamanızda dinin yeri ve önemi nedir? Yani kendi kimliğinizi tanımlarken bu tanım içerisinde dinin oranı nedir? Özetle, kendinizi dinsel kimliği güçlü birisi olarak görüyor musunuz?

● *Anomi:*

39. Bu ülkeye geldikten sonra, kendi toplumsal/ahlaki/dini ve kültürel değerlerinizden bir şeyler kaybettiğinizi veya bu değerlerin sizde değişime uğradığını düşünüyor musunuz? Yani zaman zaman kendi öz-değerlerinize yabancılaştığınız düşüncesine kapıldığınız oluyor mu? Şayet oluyorsa, hangi durumlarda böyle bir duyguya kapılıyorsunuz?

40. Eğer öz-değerlerinizle ilgili böyle bir değişim yaşadysanız, bu sizin için pozitif bir değişim mi yoksa bir kayıp mı? Yani bu sahip olduğunuz öz-değerle-

rinizde buraya göçten sonra mutlaka artı ya da eksi bir değişim oldu mu? Şayet olduysa size göre bu bir kayıp mı yoksa bir kazanç mı?

41. Şayet yabancılaşmayla ilgili değişimi bir sorun olarak görüyorsanız, din bu olumsuz değişimi düzenlemede hayatınıza ne kadar etkilidir?

● *Sosyal Dışlanma:*

42. Bu ülkede bir göçmen olarak kendinizi ‘ikinci sınıf’ vatandaş gördüğünüzü söyleyebilir misiniz veya buradaki yerli toplumun size o gözle baktığını düşünüyor musunuz? Yani İskoçya/İngiltere’deki günlük yaşamınızda bu İskoç/İngiliz halkı, hükümeti veya burada yaşayan Polonyalı, İtalyalı diğer etnik gruplarla kıyasladığınızda kendinizi dışlanmış veya bir diğer ifadeyle ‘ikinci sınıf vatandaş’ olarak hissediyor musunuz?

43. Hayatınızda, -belki bu ülkede (şayet varsa) ırkçılıkla bağdaştırabileceğimiz- bizimle paylaşabileceğiniz hafızanızda iz bırakan buna dair örnekleriniz var mı?

44. Türkiye’ye tatil vs için gidiyor musunuz? Şayet gidiyorsanız, Avrupa’da yaşadığınız için insanların size daha fazla değer verdiğini ve Türkiye’deki yetiştüğünüz çevrenizden daha fazla saygı gördüğünüzü düşünüyor musunuz? Niçin?

Ek-6:

Sosyal dışlanmaya ilişkin tablolar ve şekiller

Tablo-1:Sosyal dışlanma tanımlarının sınıflandırılması
(Farrington, 2002'dan akt. Sapancalı, 2005)

Tanımlama Sınıfı	Tanımlama İsmi	Açıklama
Süreçler	<i>Durum ve Süreçler</i>	<i>Dışlanma, kabul edilmeme, hariç tutulma, istisna edilme (dışlanmış olma) durumu veya süreçleridir.</i>
	<i>Çok Yönlülük</i>	<i>Sosyal dışlanmaya neden olan, dinamik bir biçimde işleyen farklı kaynaklar ve farklı süreçler bulunmaktadır.</i>
	<i>Birleşme</i>	<i>Dışlanma süreçleri ve sonuçları, tehlikeli durumlar birbiriyle birleşmekte ve eklemlenmektedir.</i>
İnsanlar	<i>Sosyal İlişkiler</i>	<i>İnsanlarla toplum arasındaki sosyal bağın kopması, toplumda katılımın engellenmesi.</i>
	<i>Dışlanmışlar</i>	<i>Dışlanma, bir bütün olarak bireylere, toplumlara, gruplara göre ifade edilebilir bununla birlikte herkesi etkiler</i>
Çevre	<i>Ekonomi ve İşgücü Piyasası</i>	<i>Dışlanma öncelikli olarak işgücü piyasasından, ekonomik yeniden yapılanmadan ve risk alma yetersizliğinden kaynaklanmaktadır</i>
	<i>Sosyal Sistemler</i>	<i>Dışlanma sosyal sistemin (ekonomik, sosyal, kurumsal, bölgesel ve simgesel) çökmesi ile meydana gelir</i>
	<i>Kaynaklar ve Beklentiler</i>	<i>Sosyal dışlanma ya kaynakların eksikliğinde ya da beklentilerin yetersizliğinde görülür, bu yüzden istem dışıdır.</i>

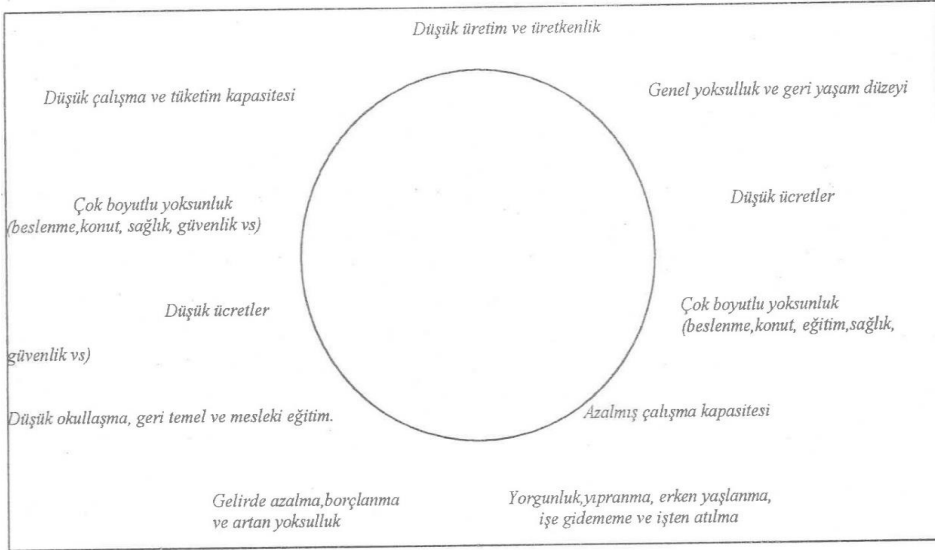
Tablo-2:

Sosyal dışlanma sistemleri
(Sapancalı, 2005)

Sistem	Alt Sistemler
Ekonomik	Mali kaynaklar (ücretler, sosyal güvenlik, birikimler, servetler), mal ve hizmet piyasaları
Sosyal	Aile, işgücü piyasası, komşuluk, topluluk, dayanışma
Kurumsal	Yasal sistem, eğitim, sağlık, politik haklar, adalet, bürokrasi
Bölgesel	Demografik (göç), elde edilebilirlik (ulaşım ve iletişim), halk(sosyal haklardan yoksun, muhtaç)
Sembolik	Kimlik, sosyal görünüm, öz değerler, temel yetenekler, ilgi ve güdüler, gelecek beklentileri

Şekil-1:

Sosyal dışlanma döngüsü
(Sapancalı, 2005)



Tablo-3:

Sosyal dışlanma paradigmaları
(Silver, 1994'den akt. Sapancalı, 2005)

	Dayanışma	Uzmanlaşma	Tekelci
Bütünleşme Anlayışı	Grup Dayanışması/ Kültürel Sınırlar	Uzmanlaşma/ Ayrı Tabakalar/Bağımsız	Tekelci/Sosyal Kapanma
Bütünleşme Kaynağı	Ahlaki Bütünleşme	Mübadele	Yurttaşlık Hakları
İdeoloji	Cumhuriyetçilik	Liberalizm	Sosyal Demokrasi
Söylem	Dışlanma	Ayrımcılık / Sınıfsal	Yeni Yoksulluk/ Eşitsizlik/ Sınıfsal
Düşünürler	Rousseau, Durkheim	Locke, Maddison ve Faydacılar	Marx, Weber, Marshall
Örnek Gösterilenler	De Foucauld, Xiberras, Schnapper, Costa Lascoux, Douglas, Mead	Stoleru, Lenoir, Shklar, Allport, Çoğulculuk, Chicago Okulu, Murray	Room, Townsend, Balibar, Silverman
Yeni Politik Ekonomi Modeli	Esnek Üretim	Yetenek, Çalışma güdüsü, Ağlar (networks), Sosyal Sermaye	İşgücü Piyasasının Bölünmesi

[devam edecek]

[*Din Psikolojisi*]

YAŞLI BAKIM VE REHABİLİTASYON MERKEZLERİNDE ÇALIŞANLARIN BENLİK SAYGISI VE DEPRESYON İLE TÜKENMİŞLİK DÜZEYLERİ ÜZERİNE TANIMLAYICI BİR ALAN ARAŞTIRMASI: BİLECİK ÖRNEĞİ



Emre YILMAZ*

ÖZET

Bu araştırma, Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezleri çalışanlarında tükenmişlik, depresyon ve benlik saygısı düzeylerini tespit etmek ve bu değişkenlerin birbirleriyle ilişkisini incelemek amacıyla tanımlayıcı nitelikte yapılmış bir alan araştırmasıdır. Araştırmada İlişkisel Tarama Modeli kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Bilecik İl Müdürlüğü'ne bağlı Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezi'nde çalışan çeşitli meslek gruplarından 40 personel oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak, "Kişisel Bilgi Formu", "Maslach Tükenmişlik Ölçeği", Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği ve Beck Depresyon Ölçeği kullanılmıştır. Araştırma 2017 Ekim-Kasım aylarında gerçekleştirilmiştir. Araştırmadan elde edilen verilerin istatistiksel analizinde; Frekans, yüzdelik hesaplaması, ortalama, standart sapma, minimum ve maksimum değerlerini göstermek için ise Descriptive Analizi uygulanmıştır. İki değişken arasındaki ilişkinin yönü ve şiddetini hesaplamak için ise Korelasyon Analizi'nden yararlanılmıştır. Araştırma sonucunda; tükenmişlik alt boyutlarından duygusal tükenme ile duyarsızlaşma arasında anlamlı bir ilişki olduğu ($p < 0,05$; $r = 0,555$), çalışanların duygusal tükenme düzeyi arttıkça duyarsızlaşma düzeylerinin de artmakta olduğu; benlik saygısı ile kişisel başarı arasında anlamlı bir ilişki olduğu ($p < 0,05$; $r = -0,413$), çalışanların benlik saygısı düzeyi azaldıkça kişisel başarılarının azalmakta olduğu, benlik saygısı yüksek olan çalışanların kişisel başarı algısının yüksek olduğu ve benlik saygısı ile depresyon düzeyi arasında anlamlı bir ilişki olduğu ($p < 0,05$; $r = 0,399$), çalışanların depresyon düzeyleri arttıkça benlik saygılarının azalmakta olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Benlik Saygısı, Depresyon, Tükenmişlik, Huzurevi, Yaşlı Bakım.

* Dr.; Din Psikoloğu, Diyanet İşleri Başkanlığı Bilecik İl Vaizi,
[e-posta: emre.yilmaz@diyanet.gov.tr]

ABSTRACT

A Descriptive Field Study on the Self-Esteem, Depression and Burnout Levels of Employees in the Elderly Care and Rehabilitation Centers: The Sample of Bilecik

This research is a descriptive field study to determine the levels of burnout, depression and self-esteem in nursing home workers and to examine their association with each other. It is used in the research relational search model. The universe of this search constitutes 40 personnel from various occupational groups working in the Geriatric Elderly Care and Rehabilitation Center affiliated to the Bilecik Provincial Directorate of the Ministry of Family and Social Policy. "Personal Information Form", "Maslach Burnout Scale", Rosenberg Self-Esteem Scale and Beck Depression Scale were used as data collection tools in the study. This search was conducted in October-November 2017. In the statistical analysis of the data obtained from this search; Descriptive Analysis was applied to show frequency, percentage calculation, mean, Standard deviation, minimum and maximum values. Correlation Analysis was used to calculate the direction and severity of this relationship between the two variables. As a result of this search; it was found that there was a significant relationship between emotional exhaustion and depersonalization ($p < 0,05$; $r = 0,555$) from the burnout sub-dimensions, while the levels of emotional exhaustion increased as the level of emotional exhaustion increased. ($p < 0,05$; $r = -0,413$), there was a significant relationship between self-esteem and personal achievement, personal achievement decreased as employees' self-esteem decreased, self-efficacy perceived by employees with high self-esteem was high and self-esteem between depression level ($p < 0,05$, $r = 0,399$), it was found that self-esteem decreases as the depression levels of the employees increase.

Keywords: Nursing Home, Elderly Care, Burnout, Depression, Self-Esteem.

Giriş

Konu ve Amaç

Tükenmişlik insanlarla birebir iletişim halinde olan meslek çalışanları için en başta gelen problemlerden biridir. Tükenmişlik bireyleri mesleki, kişisel ve toplumsal açıdan gereksinimleri olan canlılıktan alıkoyan bir durumdur (Er-

çevik 2010, s. 8). Tükenmişlik deneyimi çalışanların üretkenliğinin azalmasına, iş doyumsuzluğuna, profesyonelliğin engellenmesine, hasta memnuniyetsizliğine, düşük yaşam kalitesi ve düşük bakım kalitesine neden olmaktadır (Ergin ve ark. 2009; Karahaliloğlu, 2013; Kavlu, 2008). Tükenmişlik sadece tükenmişliği yaşayan bireyi değil, bireyin hizmet verdiği kişileri, çalıştığı kurumu, aile ve arkadaş çevresini ve içinde yaşadığı toplumu etkilemektedir (Erçevik, 2010; Tekin, 2011).

Bu araştırmanın temel amacı, insanlarla sürekli iletişim ve etkileşim halinde olunan, insanlara doğrudan hizmet veren, insanlarla birebir ilişkinin daha çok olduğu ve sürekli yoğun ilgi beklenen kurumlardan biri olan huzurevleri ve buralarda çalışan çeşitli meslek gruplarından personelin nasıl bir sosyo-demografik yapıya sahip olduğunu, çalışanların tükenmişlik, benlik saygısı ve depresyon düzeylerinin ne olduğu ve bu değişkenler arasında bir ilişkinin olup olmadığı, ilişki varsa ilişkinin ne yönde ve hangi düzeyde anlamlı olduğunu tespit etmektir.

Araştırmada bu genel amaç çerçevesinde aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1. Huzurevi çalışanlarının depresyon düzeyleri ile benlik saygısı düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
2. Huzurevi çalışanlarının tükenmişlik ve tükenmişlik alt boyutlarının birbirleriyle arasında ilişki bulunmakta mıdır?
3. Huzurevi çalışanlarının benlik saygısı ile tükenmişlik alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Önem

Tükenmişlikle ilgili literatürün oldukça zengin olduğu ve bu konunun çok boyutlu çalışıldığı bilinmektedir. (Günüşen & Üstün, 2010, s. 41). Ancak Türkiye’de huzurevlerinde çalışan personelde tükenmişlik ile ilgili birçok çalışma bulunmakla birlikte, huzurevi çalışanlarında tükenmişliği ve tükenmişlik alt boyutlarını, benlik saygısı ve depresyon ile ilişkisi yönüyle inceleyen, bu değişkenlerin birbirleriyle ilişkisi açısından ele alan saha çalışması bulunmamaktadır. Bu çalışma, huzurevi çalışanlarının tükenmişlik düzeyinin benlik saygısı ve depresyon düzeyi değişkenleri ile ne kadar ve nasıl açıklanabileceğini görmek

ve tükenmişlik düzeyine bağlı olarak çalışanların depresyon ve benlik saygısı puanlarının anlamlı farklılıklar gösterip göstermediği hakkında fikir edinmek amacıyla saha araştırması şeklinde, kesitsel ve tanımlayıcı olarak yapılmış orijinal bir çalışma olması bakımından önem arz etmektedir.

Yöntem

Model

Bu çalışmada, iki ya da daha fazla değişken arasındaki ilişkinin varlığını ortaya çıkarmakta kullanılan nicel araştırma yöntemlerinden survey/tarama (Karasar, 2005) yönteminin bir çeşidi olan İlişkisel Tarama Modeli kullanılmıştır (Büyüköztürk ve ark. 2014).

Bu çalışmada huzurevlerinde çalışan personelin benlik saygısı, depresyon ve tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığı araştırılırken birçok bilimsel araştırma metot ve teknikleri kullanılmış ve benlik saygısı-tükenmişlik-depresyon ilişkileri, sebep-sonuç ilişkisi şeklinde değil, her biri ayrı bir bütünlük teşkil eden fenomenler arasındaki ilişkiler şeklinde ele alınmıştır.

Araştırmanın amacı doğrultusunda; benlik saygısı, depresyon ve tükenmişlik olgularının birbirleriyle ilişkilerinin olup olmadığı, ilişki varsa hangi yönde ve hangi düzeyde anlamlı olduğu tespit edilmeye çalışılmış ve çalışma sonunda elde edilen bulguların analizleri yapılmıştır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Bilecik Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezinde çalışan, (*çeşitli meslek gruplarından*) 40 personel oluşturmaktadır. Bu çalışmada evrenin ulaşılabilir sayıda olmasından dolayı örneklem seçim yöntemi-ne gidilmemiş, meslek ayırımı yapılmadan evrenin tamamı örneklem grubuna alınmış, çalışan personelden; nöbette olanlar ile izinli olanlar dışında evrenin % 90'ına (n=36) ulaşılmıştır. Ancak 4 soru formunun eksik ve/veya hatalı işaretleme sebebiyle 32 adet (% 80) soru formu araştırma kapsamına alınmış, böylelikle 32 huzurevi çalışanı araştırmanın evrenini ve aynı zamanda da örneklemine oluşturmaktadır.

Hipotezler

Tükenmişlik, benlik saygısı ve depresyonun çeşitli demografik özelliklere göre farklılık gösterip göstermediğinin ve söz konusu üç değişken (Benlik Saygısı-Depresyon-Tükenmişlik) arasındaki ilişkinin incelendiği bu araştırmada şu hipotezler ileri sürülmüştür.

Hipotez 1:Huzurevinde çalışan personelin depresyon düzeyleri ile benlik saygısı düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu yönündedir. Katılımcıların depresyon düzeyi puanları arttıkça benlik saygısı düzeyinde düşüş olması beklenmektedir.

Hipotez 2: Huzurevinde çalışan personelin tükenmişlik ve tükenmişlik alt boyutlarının birbirleriyle arasında anlamlı bir ilişki olması öngörülmektedir.

Hipotez 3: Huzurevi çalışanlarının benlik saygısı ile tükenmişlik alt boyutlarından kişisel başarı arasında anlamlı bir ilişki olacağı; benlik saygısı yüksek olan çalışanların kişisel başarı algısının daha yüksek olacağı öngörülmektedir.

Varsayımlar

1. Araştırma konusunun temel kavramlarından “benlik saygısı”, tükenmişlik ve depresyon psiko-metrik bağlamda ölçülebilen yapıya sahip kavramlardır.
2. Araştırmada kullanılan “Beck Depresyon Ölçeği'nin” huzurevinde çalışan personelin depresyon düzeylerini, “Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği'nin” personelin benlik saygısı düzeyini, “Maslach Tükenmişlik Ölçeği'nin” çalışanların tükenmişlik düzeylerini ölçmek için yeterli, geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu kabul edilmektedir.

Sınırlılıklar

1. Araştırma sonunda elde edilen sonuçlar kendi evreni ve örneklem grubu ile yani anket uygulamasında bulunduğumuz 32 çalışan ile sınırlıdır.
2. Araştırma sadece çalışmanın yapıldığı 2017 Ekim-Kasım ayları ile sınırlıdır.

3. Araştırma bulguları, kullanılan anket ve ölçek formları (Beck Depresyon Ölçeği & Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği & Maslach Tükenmişlik Ölçeği) ile örneklemin anket ve ölçek maddelerine verdikleri cevaplardan elde edilen verilerle sınırlıdır.

Veri Toplama ve Ölçme Araçları

Araştırmada örneklem grubunun sosyo-demografik özelliklerine ilişkin bilgiler edinmek amacıyla 10 soruluk Kişisel Bilgi Formu, depresyon düzeylerini ölçmede kullanılan ve 21 sorudan oluşan Beck Depresyon Ölçeği, tükenmişlik düzeyini ölçmek için 22 soruluk Maslach Tükenmişlik Ölçeği ve benlik saygısı düzeylerini belirlemek amacıyla, Füsun Çuhadaroğlu tarafından Türkçeye çevrilmiş ve 10 sorudan oluşan Rosenberg Benlik Saygısı ölçeklerinden yararlanılmış ve hepsi tek bir formda birleştirilerek katılımcılara uygulanmıştır.

(i)-Kişisel Bilgi Formu

Araştırmada huzurevinde çalışan personelin “cinsiyet, yaş, medeni durum, meslek grubu, huzurevlerinde çalışma süresi, çalıştığı bölümü/birimi tercih etme durumu,mesleğini isteyerek seçip-seçmediği, çalıştığı bölümden memnun olup-olmama durumları” hakkında bilgiler edinmeyi amaçlayan ve 10 adet sorudan oluşan “Kişisel Bilgiler Formu” kullanılmıştır.

(ii)-Beck Depresyon Ölçeği

Beck Depresyon Ölçeği (Beck Depresyon Inventory-BDI) depresyon gruplarını belirlemek amacıyla kullanılmıştır. Bireylerde depresyon yönünden riski belirlemeyi ve depresif belirtilerin düzeyini ve şiddet değişimini ölçer. Beck ve ark. tarafından (1978, s. 229-256) geliştirilmiş ve Türkçeye uyarlaması Hisli (1988, 118-126; 1989, s. 3-13) tarafından yapılmıştır. Ölçeğin, yeterli düzeyde güvenilirlik ve geçerliğe sahip olduğu belirlenmiştir. Her madde 0-3 arasında puan alır. Toplam puan 0-63 arasında değişir. Ölçeğin Türkçe için geçerlik ve güvenilirlik makalesinde kesme puanınının 17 olarak kabul edildiği belirtilmiştir.

0-9 puan arası minimal depresyon olarak değerlendirilmektedir. Bu değer normal düzeyi gösterir. Minimal düzeyde depresif belirtiler olup depresyon tanısı konma olasılığı çok düşük kabul edilmektedir.

10-16 puan aralığı hafif düzeyde depresyon belirtisini gösterir. Bu değerlerden psikiyatrik muayene ile depresyon tanısı konma olasılığı var olarak değerlendirilebilir.

17-29 puan aralığı orta düzeyde depresyonu gösterir. Orta düzeyde depresif belirtiler görülebilir. Psikiyatrik muayene ile depresyon saptanma olasılığı ortalama %80 olarak öngörülmektedir. Depresyonu olan bir bireyin 16 ve altında puan alma olasılığı ortalama %30 olarak kabul edilmektedir.

30-63 puan arası ise şiddetli depresyon belirtisini gösterir. Psikiyatrik muayene ile depresyon tanısı konma olasılığı yüksek olarak öngörülmektedir.

(iii)-Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği

Araştırmada Benlik Saygısı ölçümü için kullanılan ve orijinal formu İngilizce “Rosenberg Self Esteem Scale” ismini taşıyan ölçek, 1963 yılında Morris Rosenberg tarafından geliştirilmiştir. A.B.D.’de güvenilirlik ve geçerlilik çalışmaları yapıldıktan sonra pek çok araştırmada ölçüm aracı olarak kullanılan ölçek, “Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği” adı altında Füsün Çuhadaroğlu tarafından Türkçe’ye uyarlanmıştır (Öner, 1997).

Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği çoktan seçmeli 63 sorudan yapılmış on iki alt ölçekten oluşmaktadır (Çuhadaroğlu, 1985). Bu araştırmada söz konusu ölçeğin kısa formu olan ve beş olumlu beş olumsuz ifadenin yer aldığı toplam on sorudan oluşan “Benlik Saygısı” alt ölçeği kullanılmıştır.

Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği’nin benlik saygısı alt kategorisi puanlaması ise şu şekildedir:

Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği, Guttman ölçüm şekline göre düzenlenmiş olumlu-olumsuz yüklü 6 madde halinde ardışık olarak sıralanmıştır. Bu 6 maddede toplam 10 soru bulunmaktadır. Soruların her biri “çok doğru, doğru, yanlış ve çok yanlış” şeklinde dört şekilde cevaplanabilmektedir. Bu durumda benlik saygısı alt ölçeğinin I. maddesinde toplam üç soru mevcut olup bu sorulardan sadece ikisine doğru cevap vermek bu maddeden 1 puan almak için yeterli olmaktadır. II. maddede toplam iki soru yer almakta olup bu sorulardan

sadece birisinden alınan doğru cevap bu maddeden 1 puan almak için yeterli olmaktadır. III., IV. ve V. maddelerde sadece birer soru bulunmakta olup bu sorulara verilen her bir doğru cevap için 1 puan alınmaktadır. VI. madde ise toplam iki sorudan oluşmakta olup bu sorulardan sadece birisinden alınan doğru cevap bu maddeden 1 puan almak için yeterli olmaktadır. Böylece benlik saygısı alt kategorisinden 0 ile 6 arasında puan almak mümkün olmaktadır.

Sonuç itibarıyla benlik saygısı alt ölçeğinden alınan puanlar 0–6 arasında olup; 0–1 puan alanların yüksek, 2–4 puan alanların orta, 5–6 puan alanların ise düşük benlik saygısına sahip oldukları kabul edilmektedir (Öner, 1977).

(iv)-Maslach Tükenmişlik Ölçeği

Araştırmada Tükenmişlik düzeyini ölçmek için, Maslach ve Jackson (1981) tarafından geliştirilen ve Türkçe uyarlaması ve geçerlilik-güvenilirlik çalışması Ergin (1992) tarafından yapılmış olan Maslach Tükenmişlik Ölçeği (Maslach Burnout Inventory-MBI) kullanılmıştır(Maslach ve Jackson 1981; Ergin 1992).

Ölçek 22 maddeden oluşmakta ve 3 alt boyutta değerlendirilmektedir. İlk boyut “duygusal tükenme”, ikinci boyut “duyarsızlaşma”, üçüncü boyut “kişisel başarı”dır (Maslach ve ark. 2001; Maslach ve Jackson 1981).

Tükenmişlik boyutları ayrı olarak tanımlanmış olsa da birbirleriyle ilişkilidir. Maslach Modelinde duygusal tükenmişlik duyarsızlaşmaya, duyarsızlaşma da kişisel başarı duygusunda azalmaya neden olmaktadır. Bireyde tükenme, duygusal tükenme ile duyarsızlaşmanın artması, kişisel başarının ve başarı duygusunun azalması ile ortaya çıkmaktadır (Maslach ve Jackson, 1981; Maslach ve ark, 2001).

Maslach Tükenmişlik Ölçeği’nde duygusal tükenmeye ilişkin (9 soru), kişisel başarıya ilişkin (8 soru), duyarsızlaşmaya ilişkin (5 soru) bulunmaktadır. Ölçek 5’li derecelendirme ile değerlendirilmektedir. Katılımcıların ölçekte yer alan ifadeleri, hiçbir zaman, çok nadir, bazen, çoğu zaman ve her zaman şeklinde olumsuzda olumluya doğru değerlendirmeleri istenmiştir.

Puanlama;

- Hiçbir Zaman=0,
- Çok Nadir=1,
- Bazen=2,
- Çoğu Zaman=3,
- Her Zaman=4, şeklinde yapılmaktadır.

Bu kapsamda üç alt ölçeğin birbirinden bağımsız şekilde değerlendirilmesi ile mevcut durum anlaşılır.

- Duygusal Tükenme için 0-36,
- Duyarsızlaşma için 0-20,
- Kişisel Başarı için 0- 32 arasında puanlar alınmaktadır.

Duygusal Tükenme ve Duyarsızlaşma alt ölçeklerinden yüksek, Kişisel Başarı ölçeğinden düşük puanlar tükenmişliği göstermektedir (Ergin 1996).

Verilerin Analizi

Huzurevi çalışanlarının tükenmişlik, depresyon ve benlik saygısı düzeyleri ve değişkenlerin birbirleriyle ilişkisini inceleyen bu çalışmanın veri analizinde birçok istatistiki teknikten faydalanılmıştır. Araştırmada sosyal bilimlerde psiko-metrik bağlamda yapılan istatistiksel analizlerde sıkça kullanılan SPSS 21.0 paket programından istifade edilmiştir. Araştırma sonunda elde edilen verilerin çözümlenmesinde frekans analizi, yüzdeler hesaplama, aritmetik ortalama ve standart sapma, minimum ve maksimum değerlerini göstermek için ise betimleyici analiz tekniği uygulanmıştır. İki ve daha fazla değişken arasındaki ilişkinin yönü ve şiddetini hesaplamak için ise korelasyon analizinden yararlanılmıştır. Kullanılan ölçeklerin araştırmaya katılanların demografik bilgilerine göre farklılık gösterip göstermediği t-testi ve f testleri/varyans analizi (ANOVA) ile test edilmiştir. Elde edilen veriler % 95'lik (en çok hata payı % 5) güven aralığında, anlamlılık $p < 0.05$ düzeyi esas alınarak değerlendirilmiştir.

Tablo-1:

Araştırmada kullanılan ölçeklerin güvenirlik analizi güvenirlik analizi

Ölçek	Cronbach's Alpha	Madde Sayısı
Duygusal Tükenme	0,787	9
Duyarsızlaşma	0,763	5
Kişisel Başarı	0,854	8
Beck Depresyon	0,764	21

Ölçeklerin özelliklerini ve güvenirliklerini değerlendirmek üzere yapılan analizde alpha (α) katsayısının aldığı değer aşağıdaki gibi yorumlanmaktadır.

- $0,00 \leq \alpha < 0,40$ ise ölçek güvenilir değildir.
- $0,40 \leq \alpha < 0,60$ ise ölçeğin güvenirliği düşüktür.
- $0,60 \leq \alpha < 0,80$ ise ölçek oldukça güvenirlidir.
- $0,80 \leq \alpha < 1,00$ ise ölçek yüksek derecede güvenilir bir ölçektir.

Tablodaki değerlere göre duygusal tükenme boyutu için güvenirlik katsayısı 0,787 yani oldukça güvenilir, duyarsızlaşma boyutu için katsayı 0,763 yani oldukça güvenilir, kişisel başarı boyutu için katsayı 0,854 yani oldukça güvenilir düzeyde, Beck Depresyon Ölçeği için ise katsayı 0,764 yani oldukça güvenilir bulunmuştur. Bu değerlere göre örnek hacmi analizimiz için oldukça uygundur. Yani örnek rastgele dağılmıştır.

Bulgular

Araştırmanın bu bölümünde, elde edilen bulgular tablolar halinde sunularak açıklamalar yapılmıştır.

Tablo-2:

Katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine ilişkin bulgular

<i>Cinsiyet</i>	n	(%)
Kadın	21	65,6
Erkek	11	34,4
<i>Yaş</i>		
18-34	12	37,5
35-44	14	43,8
45-54	5	15,6
55-65	1	3,1
<i>Medeni Durum</i>		
Evli	22	68,8
Bekâr	7	21,9
Boşanmış	3	9,4
<i>Meslek</i>		
Psikolog	1	3,1
Hemşire	4	12,5
Bakım elemanı	16	50,0
Hizmetli	9	28,1
Güvenlik görevlisi	2	6,3
<i>Toplam</i>	32	%100

Araştırmaya katılan huzurevi çalışanlarının %65,6'sını kadınlar, %34,4'ünü de erkekler oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan huzurevi çalışanlarının %37,5'ini 18-34 yaş arası, %43,8'ini 35-44 yaş arası, %15,6'sını 45-54 yaş arası ve %3,1'ini 55-65 yaş arası çalışanlar oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan huzurevi çalışanların %68,8'i evli, %21,9'u bekâr ve %9,4'ü de boşanmıştır. Araştırmaya katılan huzurevi çalışanlarının mesleklerine bakıldığında %3,1'inin psikolog, %12,5'inin hemşire, %50'sinin bakım elemanı, %28,1'inin hizmetli ve %6,3'ünün güvenlik görevlisi olduğu görülmektedir.

Tablo-3:

Katılımcıların huzurevlerinde çalışma yılı

Çalışma yılı	n	(%)
1 yıl ve daha az	3	9,4
2-5 yıl	10	31,3
6-10 yıl	15	46,9
11 yıl ve üzeri	4	12,5
Toplam	32	100,0

Araştırmaya katılan huzurevi çalışanlarının huzurevlerinde çalıştığı süreye bakıldığında %9,4'ünün 1 yıl ve daha az, %31,3'ünün 2-5 yıl arası, %46,9'unun 6-10 yıl arası ve %12,5'inin 11 yıl ve üzeri çalıştığı görülmektedir.

Tablo-4:

Çalıştıkları bölümü/birimi tercih etme durumları

Durum	n	(%)
Kendi isteği	19	59,4
İdari görevlendirme	13	40,6
Toplam	32	100,0

Huzurevi çalışanlarının %59,4'ü çalıştığı bölümde kendi isteği ile %40,6'sı ise idari görevlendirme ile çalışmaktadır.

Tablo-5:

Mesleğinizi isteyerek seçme durumu

Durum	n	(%)
Evet	25	78,1
Hayır	7	21,9
Toplam	32	100,0

Huzurevi çalışanlarının %78,1'i mesleğini isteyerek seçtiğini belirtirken %21,9'u da isteyerek seçmediğini belirtmektedir.

Tablo-6:

Çalıştığı bölümden memnuniyet durumu

Durum	n	(%)
Evet	21	65,6
Kısmen	10	31,3
Hayır	1	3,1
Toplam	32	100,0

Huzurevi çalışanlarının %65,6'sı çalıştığı bölümden memnunken, %31,3'ü kısmen memnun, %3,1'i de memnun değildir.

Tablo-7:

Karşılıklı ilişki analizine ilişkin bulgular çalışanlar için tanımlayıcı istatistikler

Ölçekler	n	Minimum	Maksimum	Ortalama	Std. Sapma
Benlik Saygısı	32	,00	4,00	1,0000	1,01600
Beck Depresyon	32	,00	23,00	8,7500	5,48899
Duygusal Tükenme	32	,00	24,00	8,8750	6,08409
Duyarsızlaşma	32	,00	12,00	4,2187	4,27094
Kişisel Başarı Algısı	32	,00	32,00	21,8438	7,60352

Yukarıdaki tabloda huzurevi çalışanlarının tükenmişlik, benlik saygısı ve depresyon durumlarına ait tanımlayıcı istatistikleri bulunmaktadır.

Huzurevi çalışanların benlik saygısı yüksek düzeydedir (ortalama = $1 \pm 1,01$).

Depresyon düzeyi ise minimal depresyon düzeyindedir (ortalama = $8,75 \pm 5,48$).

Duygusal tükenme düzeyi 0-36 arası puanla ölçülmekte, çalışanların ise ortalama duygusal tükenme düzeyinin $8,87 \pm 6,08$ olduğu görülmektedir. Yani çalışanların duygusal tükenme düzeyi oldukça düşük düzeydedir.

Duyarsızlaşma düzeyi (0-20 arası puanlama) ortalama $4,21 \pm 4,27$ yani düşük düzeyde, kişisel başarı düzeyi (0-32 arası puanlama) ortalama $21,84 \pm 7,60$ yani yüksek olduğu görülmektedir.

Aşağıdaki tablolarda huzurevi çalışanlarının benlik saygısı ve depresyon durumlarının dağılımı gösterilmiştir.

Tablo-9:

Benlik saygısı durumu

Benlik saygısı	n	(%)
Yüksek	25	78,1
Orta	7	21,9
Toplam	32	100,0

Huzurevi çalışanlarının benlik saygıları ölçüldüğünde %78,1'nin yüksek, %21,9'unun ise orta düzeyde benlik saygısı olduğu görülmektedir.

Tablo-10:

Depresyon durumu

Depresyon	n	(%)
Minimal Depresyon	18	56,3
Hafif Depresyon	11	34,4
Orta Depresyon	3	9,4

Huzurevi çalışanlarının depresyon durumu dağılımına bakıldığında %56,3'ünün minimal düzeyde, %34,4'ünün hafif düzeyde, %9,4'ünün ise orta düzeyde depresyon belirtisi gösterdiği anlaşılmaktadır.

Tablo-11:

Tükenmişlik, benlik saygısı ve depresyon düzeyi arasındaki ilişkiyi inceleyen
korelasyon analizi

Değişkenler		duygusal tükenme	duyarsızlaşma	kişisel başarı	benlik saygısı	depresyon
Duygusal Tükenme	Korelasyon (r)	1				
	Anlamlılık (P)					
Duyarsızlaşma	Korelasyon (r)	0,555(**)	1			
	Anlamlılık (P)	0,001				
Kişisel Başarı	Korelasyon (r)	-0,029	-0,108	1		
	Anlamlılık (P)	0,875	0,556			
Benlik Saygısı	Korelasyon (r)	-0,110	0,149	-0,413(*)	1	
	Anlamlılık (P)	0,550	0,417	0,019		
Depresyon	Korelasyon (r)	0,194	0,198	-0,018	0,399(*)	1
	Anlamlılık (P)	0,287	0,278	0,922	0,024	

** Korelasyon 0,01 seviyesinde anlamlıdır.* Korelasyon 0,05 seviyesinde anlamlıdır.

Huzurevi çalışanlarının tükenmişlik, benlik saygısı ve depresyon düzeyi arasındaki ilişki incelendiği zaman;

- Duygusal tükenme ile duyarsızlaşma arasında anlamlı bir ilişki vardır ($p < 0,05$; $r = 0,555$). Çalışanların duygusal tükenme düzeyi arttıkça duyarsızlaşma düzeyi de artmaktadır.
- Benlik saygısı ile kişisel başarı arasında anlamlı bir ilişki vardır ($p < 0,05$; $r = -0,413$). Çalışanların benlik saygısı puanı arttıkça (yani benlik saygısı düzeyi azaldıkça) kişisel başarıları azalmaktadır. Benlik saygısı yüksek olan çalışanların kişisel başarı algısı yüksektir.
- Benlik saygısı ile depresyon düzeyi arasında anlamlı bir ilişki vardır ($p < 0,05$; $r = 0,399$). Çalışanların depresyon düzeyi arttıkça benlik saygısı azalmaktadır (benlik saygı puanı artmaktadır).

Sonuç

Araştırma sonucunda; tükenmişlik alt boyutlarından duygusal tükenme ile duyarsızlaşma arasında anlamlı bir ilişki olduğu ($p<0,05$; $r=0,555$), çalışanların duygusal tükenme düzeyi arttıkça duyarsızlaşma düzeylerinin de artmakta olduğu; benlik saygısı ile kişisel başarı arasında anlamlı bir ilişki olduğu ($p<0,05$; $r=-0,413$), çalışanların benlik saygısı düzeyi azaldıkça kişisel başarılarının azalmakta olduğu, benlik saygısı yüksek olan çalışanların kişisel başarı algısının yüksek olduğu ve benlik saygısı ile depresyon düzeyi arasında anlamlı bir ilişki olduğu ($p<0,05$; $r=0,399$), çalışanların depresyon düzeyleri arttıkça benlik saygılarının azalmakta olduğu tespit edilmiştir.

Huzurevi çalışanlarının depresyon, tükenmişlik ve benlik saygıları sundukları hizmetin bakım kalitesini önemli ölçüde etkileyebilmektedir. Bu nedenle yalnızca bireysel değil kurumsal, toplumsal ve sağlık politikasıyla ilgili önemli boyutları olan tükenmişlik ve depresyonun huzurevi çalışanlarında erken tanınması, önlenmesi, başa çıkmada etkili yöntemlerin belirlenmesi böylelikle benlik saygılarının ve yaşam kalitelerinin artırılması önemlidir.

Bu doğrultuda;

- Huzurevi personelinin düzenli aralıklarla depresyon ve tükenmişlik düzeylerinin ölçülmesi önerilebilir.

Bununla birlikte, bu çalışmada ulaşılan örneklem sayısının düşük olması nedeniyle kesin sonuçlara ulaşılamadığı; bu nedenle daha güvenli ve genellenebilir verilere ulaşılabilmesi için,

- Huzurevi çalışanlarının benlik saygısı, depresyon ve tükenmişlik düzeylerinin hangi sosyo-demografik değişkenlerle bağlantılı olduğunu test eden,
- Tükenmişlik, depresyon ve benlik saygısı gibi yaşam kalitesini etkileyebilecek değişkenlerle ilişkili diğer faktörlerin de çalışıldığı,
- Huzurevleri çalışanlarının büyük çoğunluğunu temsil edebilecek düzeyde çok sayıda örnekleme ulaşmak suretiyle çok kapsamlı benzer çalışmaların yapılmasının yararlı olacağı kanaatine varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Beck, A. T., Rush, A. J., Shaw, B. F. ve ark. (1978). *Cognitive therapy of depression*. New York: Guilford Press.
- Büyüköztürk, Ş., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., Demirel, F., Çakmak, E. K. (2014). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Çuhadaroğlu, F., (1985). Gençlerde benlik saygısı ile ilgili bir araştırma. XXI. *Ulusal Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Kongresi Bilimsel Çalışmaları*.
- Ergin, D., Celasin, N., Akış, Ş., Altan, Ö., Bakırlıoğlu, Ö., Bozkurt, S. (2009). Burnout and empathic skill levels and influencing factors of internal medicine nurses. *Firat University Journal of Health Sciences*, 4 (11), 49–64.
- Erçevik, R. (2010). *Hemşirelerde işe bağlı gerginlik, tükenmişlik düzeyleri ve etkileyen faktörler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Haliç Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Ergin, C. (1992). Doktor ve hemşirelerde tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin uyarlanması. R. Bayraktar ve İ. Dağ (ed.), 7. *Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları* içinde (s. 143-154). Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Ergin, C. (1996). Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Türkiye sağlık personeli normları. *3P Dergisi*, 4 (1), 28-33.
- Günüşen, N. P., Üstün, B. (2010). Türkiye’de ikinci basamak sağlık hizmetlerinde çalışan hemşire ve hekimlerde tükenmişlik: Literatür incelemesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*, 3 (1), 40–51.
- Hisli, N. (1988). Beck Depresyon Envanteri’nin geçerliği üzerine bir çalışma. *Türk Psikoloji Dergisi*, 6, 118-126.
- Hisli, N. (1989). Beck Depresyon Envanteri’nin üniversite öğrencileri için geçerliği ve güvenilirliği. *Türk Psikoloji Dergisi*, 7, 3-13.
- Karasar, N. (2005). *Bilimsel araştırma yöntemi* (14. Baskı). Ankara: Nobel Yayınları.
- Kavlu, I. (2008). *Acil servislere çalışan hemşirelerin tükenmişlik ve iş doyumlarının yaşam kalitesine etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

- Karahaliloğlu, N. (2013). *Cerrahi kliniklerde çalışan hemşirelerde tükenmişlik ve iş doyumunu düzeylerinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Haliç Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Maslach, C., Jackson, S. (1981). The measurement of experienced burnout. *Journal of Occupational Behavior*, 2 (2), 99–113.
- Maslach C., Schaufeli, W. B., Leiter, M. P. (2001). Job burnout. *Annual Review of Psychology*, 52, 397-422.
- Öner, N. (1997). *Türkiye’de kullanılan psikolojik testler*. (3. Baskı). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Tekin, E. (2011). *Askeri hastanelerde çalışan hemşirelerin psikolojik dayanıklılık ve tükenmişlik düzeylerinin belirlenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.



[*Arap Dili ve Belagatı*]

الاختلاف عند الصحابة وأثره في الإسلام وثقافته

SAHABEDE İHTİLAFA KÜLTÜRÜ VE İSLAM'DAKİ ETKİSİ



* أنس محمد رضا القهوجي

Anas Muhammad Rıda AL-KAHWAJİ*

ÖZET

Bu makale, ihtilafın önemini, içtihat konusunda ihtilafın rolünü, İslam birikiminin ve özellikle de fikhî birikiminin zenginleşmesinde ihtilafın önemi ve rolünü açıklamaktadır. Şüphesiz ihtilaf kültürü övülen manasıyla sahabe nezdinde köklü idi ve onlar İslam'ın öncüleri ve kendilerinden sonra gelenlere güzel numune idiler. Araştırmanın sorunsalı birleştirici değil parçalayıcı olumsuz ihtilaf ile insanlar için genişlik sağlayan ve toplumun gelişmesi ve ilerlemesine katkı sağlayan övülmüş ve istenen ihtilaf arasında ayırım yapma üzerine kurulmuştur. Araştırmanın önemi İslam'da ihtilaf kültürünün açıklanması ve İslam fikhının zenginleşip toplumun gelişmesinde ihtilaf kültürünün rolü noktasında ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda, övülen ve hilaf kaidelerine ve şartlarına uygun olduğu sürece muhalif görüşe saygının gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Ehl-i Sünnet kapsamındaki mezheplerin İslam'da bulunan bu ihtilaf kültürünün bir meyvesi olduğu açıklanmaktadır. Araştırma, sahabenin ihtilaf ettiği meseleleri ve bunların sebeplerini örnek olarak ortaya koyarak tümevarım yöntemine dayanmaktadır. Aynı zamanda bu ihtilaf konularının bölümlerin altına yerleştirilmesinde, İslam fikhı ve İslam mezheplerinin ortaya çıkmasında içtihadın esasları olan hilafın kaide ve ilkelerinin istinbatında betimleme ve analiz yöntemine dayanmaktadır. Sonuç olarak, övülmüş ihtilafın rolü, insanlara kolaylık sağlama ve zorluğun kaldırılması hakkındaki görüşlerin çeşitliliği, İslam mezheplerinin, başka görüşe saygıyı yerleştirmede, taassubun ortadan kaldırılmasında, yapıcı eleştirinin kabullenilmesinde, insanların kişiliklerinin ilerlemesi ve terbiye edilmesinde büyük tesiri olan ihtilaf kültürünün ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: İhtilaf, övülen ihtilaf, yerilen ihtilaf, içtihat, sahabenin ihtilafı.

* Yrd. Doç. Dr.; Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi; [e-posta: anas.alkahwaji@usak.edu.tr]

ABSTRACT

Difference Culture in the Sahabah and Its Influence in Islam

The research shows the importance of the dispute and its role in the positive Islamic fiqh side of culture differences was rooted in the companions which are the first generation in Islam, and the positive example to those who follow them. The main concerns present in distinguish between the negative difference that divides and does not combine, and the positive difference that contribute in the development and progress of society. The importance of research stands out in the statement of the culture of disagreement in Islam and its role in enriching Islamic Fiqh and community development. And the need to respect The opposed opinion as long as within the positive dispute and according to its rules, and the statement that the Islamic schools of the Sunnis are the result of the positive culture in Islam. The researcher relied on the inductive method to review the models of the issues in which the companions differed, and its reasons. As well as descriptive analytical to insert these issues within sections, extracting the rules of disagreement that established diligence in Islamic Fiqh and the emergence of Islamic schools. Statement of the role of positive controversy and diversity of opinions in facilitating people's conditions and removal of embarrassment. And that the Islamic schools are the result of the culture of dispute which had the greatest impact in establishing respect for other opinions, rejecting fanaticism, accepting constructive criticism, and promoting and rationalizing human souls. And to extraction the controls of the positive and desired difference that is developing the modern era in the culture of difference in the Islamic society.

Keywords: Difference, positive difference, negative difference, diligence, difference of companions

مقدمة البحث:

الحمد لله رب العالمين ، الذي خلق الناس من نفس واحدة ولا يزالون مختلفين، والصلوة والسلام على خاتم النبيين ، من كانت رسالته رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد :

إن الاختلاف من سنن الله الكونية ومشيئته، ومن دلائل حكمته وتجليات رحمته، وهو مطلوب ومحمود في جانب، ومذموم ومنهي عنه في جانب آخر ، وهذا البحث يبين للقارئ ثقافة الاختلاف والتطبيق العملي في الإسلام، التي فهمها الصحابة من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وباعتبار أقوالهم وأفعالهم مصدراً من مصادر التشريع يمكننا استنباط ضوابط الاختلاف وقواعده ومسالكه، أو ما يمكن تسميته ثقافة الاختلاف في الإسلام.

وما أحوجنا نحن المسلمين في هذا العصر الذي كثرت فيه الفتن والشبهات والتفرق والتحزب، وانتشر في البلاد الإسلامية التعصب المقيت واتباع الهوى وإعجاب كل ذي رأي برأيه، إلى ثقافة الاختلاف التي سلكها الصحابة الكرام ، وكانت تجمع المسلمين لا تفرقهم ، وتوحدهم لا تستنهم، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «النُّجُومُ أَمَنَةٌ لِلسَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبَتْ النُّجُومُ أَتَى السَّمَاءَ مَا تُوعَدُ، وَأَنَا أَمَنَةٌ لِأَصْحَابِي، فَإِذَا ذَهَبَتْ أَتَى أَصْحَابِي مَا يُوعَدُونَ، وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لِأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي أَتَى أُمَّتِي مَا يُوعَدُونَ»¹. اللهم اجعلنا ممن يهتدون بهديهم ويقتدون بأثرهم ، إنك سميع مجيب .

الفصل الاول : مفهوم الاختلاف وأقسامه وأحكامه في الإسلام

المبحث الأول : تعريفات الاختلاف ومفهومه في الإسلام

■ المطلب الأول :تعريف الاختلاف ومعانيه الواردة في القرآن الكريم والحديث الشريف

الخلافة لغةً : أصله ثلاثي من (خَلَفَ) الخَاءُ وَاللَّامُ وَالْفَاءُ وله عدة معانٍ :

الأول: غير فُذَامٍ، يُقَالُ: هَذَا خَلْفِي، وَهَذَا قُدَامِي²، ومنه قولنا: قَعَدْتُ جَلَاةَ فُلَانٍ، أَي بَعْدَهُ قَالَ تَعَالَى: {رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ} [التوبة: 87]، الْخَوَالِفُ هُنَّ النِّسَاءُ، لِأَنَّ الرِّجَالَ يَغِيبُونَ فِي حُرُوبِهِمْ وَيَجَارِئُهُمْ وَهُنَّ يَخْلُفُهُمْ فِي النِّبُوتِ وَالْمَنَازِلِ.

الثاني: أَنْ يَجِيءَ شَيْءٌ بَعْدَ شَيْءٍ يَفُومُ مَقَامَهُ، ومنه قوله تعالى : {إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ { يونس/ 6}، وَالْخَلْفُ: مَا جَاءَ بَعْدُ، فَيُقَالُ لِلْجَيْدِ خَلْفٌ وَلِلرَّديِّ خَلْفٌ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ} [الأعراف: 169]. ومنه الجَلَاةُ، وَسُمِّيَتْ جَلَاةً لِأَنَّ الثَّانِي يَجِيءُ بَعْدَ الْأَوَّلِ قَائِمًا مَقَامَهُ. قَالَ تَعَالَى: {وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ} [الزخرف/ 60]، ومنه قولنا في الدُّعَاءِ: " خَلَفَ اللَّهُ عَلَيْكَ، أَوْ أَخْلَفَ عَلَيْكَ " أَي: كَانَ اللَّهُ تَعَالَى الْخَلِيفَةَ عَلَيْكَ لِمَنْ قَعَدْتَ مِنْ أَبِي أَوْ حَمِيمٍ.

وَالثَّلَاثُ: التَّغْيِيرُ، يُقَالُ: خَلَفَ الرَّجُلُ عَنِ خُلُقِ أَبِيهِ: تَغَيَّرَ، ومنه: خَلَفَ فُؤُهُ، إِذَا تَغَيَّرَ، وَأَخْلَفَ. وَهُوَ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لَخُلُوفٌ فِي الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ»³، وَمِنْهُ الْخِلَافُ فِي الرَّوْعِ، يُقَالُ وَتَعَبِي فَأَخْلَفَنِي، وَفِي الْحَدِيثِ: «لَتَسْؤُنَّ صَفُوفَكُمْ، أَوْ لِيُخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ وُجُوْهِكُمْ»⁴، أَي: التَّغْيِيرُ، لِجَوْلَانِ اللَّهِ وَجُوهَكُمْ إِلَى أَقْبَانِكُمْ، وَقِيلَ: تَغْيِيرُ صُورِهَا إِلَى صُورِ أُخْرَى، وَمِنْ هَذَا الْمَعْنَى يَأْتِي التَّنَوُّعُ وَالْمَغَابِرَةُ وَهُوَ الْاِخْتِلَافُ فِي الْأَلْوَانِ وَالْأَجْنَاسِ وَالْأَنْوَاعِ، قَالَ تَعَالَى: {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاِخْتِلَافِ السَّنِينَ وَالْأَنْبِيَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِعَالَمِينَ} [الروم: 22]، وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ} (27) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ {...} [فاطر: 27، 28].⁵

¹ صحيح مسلم 207 - (2531)، 1961/4.

² الخليل بن أحمد : العين/4، 265.

³ متفق عليه ، البخاري 1894-3/24، صحيح مسلم 1151-2/806.

⁴ صحيح البخاري-كتاب الأذان-باب تسوية الصفوف-717-1/145.

⁵ ابن الأثير الجزري: النهاية في غريب الحديث والأثر 67/2، محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المدني، أبو موسى (الموتوفى: 581هـ): المجموع المعني في غريب القرآن والحديث: 610/1 .

ومن هذه المعاني الثلاثة؛ نستنتج مناظ بحثنا وهو: أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو قوله، فيقال: اختلف الناس في كذا، والناس خلفه أي مختلفون، لأن كل واحد منهم يُنْجِي قَوْلَ صَاحِبِهِ، وَيُقِيمُ نَفْسَهُ مَقَامَ الَّذِي نَحَاهُ.⁶

والخلاف والاختلاف والمخالفة بمعنى واحد في اللغة، وهو ضد الاتفاق⁷، وقد يأتي الخلاف بمعنى الصدق⁸، ولكنه أعم منه، لأن كلَّ صِدِّين مختلفان، وليس كلُّ مختلفين صِدِّين⁹، وقد يكون بمعنى التفاوت، والفرق بين الاختلاف والتفاوت: أن التفاوت هو الاختلاف الواقع على غير سنن، وبدل على جهل فاعله، لذلك يكون كله مَذْمُوم، وقد نَفَاهُ اللهُ تَعَالَى عَنْ فَعْلِهِ، فَقَالَ سَبَّحَانَهُ: (مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ)، وَمِنَ الْاِخْتِلَافِ مَا لَيْسَ بِمَذْمُومٍ وَيَكُونُ عَلَى سَنَنِ وَاجِدٍ وَهُوَ ذَالٌ عَلَى عِلْمِ فَاعِلِهِ كَاخْتِلَافِ التَّنَوُّعِ وَالتَّغَايُرِ.¹⁰

ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي الشارح استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، وقد ورد هذا المعنى في آيات كثيرة في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: {فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ} [مريم/ 37] ، {وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ} [هود/ 118] ، {عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنْ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ} [النبا/ 1- 2- 3] ، {إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ} [الذاريات: 8] ¹¹.

المطلب الثاني: الحكمة من الاختلاف

بإمكاننا أن نستشف حكم الله وإرادته الاختلاف عند استعراض الآيات القرآنية التي يرد فيها الاختلاف لفظاً ومعنى، ويمكن إيجاز ذلك فيما يلي:

1- طبيعة خلق الله للكون والحياة: إن اختلاف ألوان البشر وأسنتهم، وألوان الجبال، والشجر والحيوان والمخلوقات من آيات الله الدالة على كمال قدرته وبديع صنعته، ولولا هذا الاختلاف لما أدركنا الجمال، وأدركنا بديع صنع الله ونعمه وآلاءه، والحكمة من خلق الله وإرادته لهذا النوع من الاختلاف تدرك بدهاءه، فهو فطرة وسنة كونية.

2- الاختلاف رحمة، وهو مشيئة الله في الكون لإظهار العناية الربانية لخلقه. يقول تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ} [هود-11/ 118-119]. وقد اختلف المفسرون إلى أي شيء يعود اسم الإشارة في قوله: {وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ}، فمنهم من قال: إنه يعود إلى الاختلاف أي: خلقهم ليختلفوا وذهب إلى هذا الحسن البصري، وذهب بعض المفسرين ومنهم عطاء إلى أن اسم الإشارة يعود إلى الرحمة أي خلقهم ليرحمهم، وبعضهم قال: اسم الإشارة يعود إلى الاثنين معاً، أي خلقهم ليختلفوا وليرحمهم.¹²

4- الاختلاف ثروة للعلم والمعرفة، ومن وسائل الإدراك، وبضدها تعرف الأشياء، وأكبر مثال على ذلك اختلاف الآراء الاجتهادية الذي أثرى الفقه، وجعله ينمو ويتسع بشكل يتماهي مع اختلاف العقول والأنواع.

6- الاختلاف من ضرورات الابتلاء والامتحان من الله، والحكمة منه هي نفسها حكمة خلق الله الشر وإبليس والمرضى كما قال تعالى: {وَتَبْلُوَكُمْ بِالشَّرِّ وَالْأَخْبَرِ فَيُنْفِئَهُ وَاللَّيْنَا تُرْجَعُونَ} [الأنبياء: 35]، إظهاراً لقدرة الله أن يخلق الشيء وضده ويصرفهما كيف يشاء، وأنه المتفرد بذلك، وتجلياً لكمال الربوبية وشموليتهما.

⁶ أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ): المفردات في غريب القرآن، صفوان عدنان الداودي

الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ ص 293

⁷ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للمفري الفيومي-1-69-وزارة المعارف-المطبعة الاميرية-مصر-1922م-مجلدان.

⁸ ابن منظور: لسان العرب 9/90

⁹ الجرجاني: التعريفات ص 137، الراغب: مفردات غريب القرآن 503/1. ابن فارس: مقاييس اللغة 3/360.

¹⁰ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو 395هـ): الفروق اللغوية، 1/156

محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر

¹¹ ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة-2/ 210- 213،

تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر-ط: 1399هـ - 1979م.

الخليل: العين 265/4، القاموس المحيط للفيروزآبادي- 1045-مؤسسة الرسالة-بيروت-الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م-مجلد واحد.

¹² ينظر: تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (2/ 438)، تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير

(18/ 411)

الاختلاف في الاصطلاح الشرعي : لا يختلف المعنى الشرعي للخلاف عن المعنى اللغوي، إلا أنه مقصور على الاختلاف في المسائل الشرعية فالعلاقة بين المعنيين هي علاقة عموم وخصوص مطلق¹³، فعلماء الشريعة يطلقون الخلاف على المسائل الشرعية التي لم يجمع عليها، فالخلاف ضد الإجماع.¹⁴

ويقصد بالاختلاف في المسائل الشرعية ما هو أشمل من الخلاف في المسائل الفقهية الاجتهادية، فيدخل في ذلك المخالفة في المسائل الاعتقادية، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَقَرَّوْا وَخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ النَّبِيُّاتُ﴾ [آل عمران-3/ 105]، لذلك اصطلح بعضهم شرعاً على التمييز بين **الاختلاف والخلاف**؛ الأول: فيما لا يحتمل المنازعة والشقاق، والثاني: فيما يدل مضمونه على ذلك، يقول العلامة الكوفي في الكليات: (الاختلاف: هو أن يكون الطريق مختلفاً والمقصود واجداً، والخلاف: هو أن يكون كلاهما مختلفاً، والاختلاف: ما يستند إلى دليل، والخلاف: ما لا يستند إلى دليل والاختلاف من آثار الرحمة، والخلاف من آثار البُذعة)¹⁵.

المطلب الثالث: أقسام الاختلاف في الإسلام ومجالاته:

مجالات الاختلاف كثيرة ومتنوعة وواسعة في خلق الله، كالألوان والأعراق واللغات والأديان، والمقصود في بحثنا هو: الاختلاف في المسائل الشرعية، ومجال الاختلاف فيه هو: الرأي. والرأي: هو ما يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة. أو: ما يراه الإنسان في الأمر، وجمعه الأراء. رأى فلان الشيء¹⁶، ويستخدم كثير من الأصوليين والفقهاء لفظ الرأي مرادفاً لمعنى القياس والاجتهاد¹⁷، إلا أن الرأي أوسع من الاجتهاد، لأن الاجتهاد هو الرأي الناتج عن استفراغ للجهد والوسع. أي هو: خلاصة الرأي¹⁸. وأما القياس فهو نوع من أنواع الرأي، ولذلك نجد ابن القيم رحمه الله يعرف الرأي: بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات¹⁹، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي هو موضع الاشتباه، ورأي صحيح²⁰.

ومجالات الاختلاف فيه كثيرة أهمها: الاختلاف في العقيدة، الاختلاف في التفسير، الاختلاف في الحديث، الاختلاف في الفقه، والاختلاف في أحكام السياسة الشرعية، ولكل مجال أصنافه، ويمكننا تبعاً لذلك أن نقسم الاختلاف إلى قسمين، قسم يجمع الرأي الباطل والرأي في موضع الاشتباه ومجالتهما ويسمى اختلافاً مذموماً، وقسم يجمع مجالات الرأي الصحيح ويسمى الاختلاف المحمود. وفيما يلي بيانها بليجاز:

○ المدرك الاول الاختلاف المذموم (اختلاف التفاوت) :

13 العموم والخصوص المطلق مصطلح في علم المنطق يقصد به: النسبة بين معنى ومعنى آخر مخالف له في المفهوم، وذلك من جهة أن أحدهما ينطبق على كل ما ينطبق عليه الآخر من أفراد، دون العكس، أي أن الثاني ينطبق فقط على بعض الأفراد التي ينطبق عليها قرينته، مثال ذلك: لفظي: حيوان وإنسان؛ فالدائرة الكبرى: حيوان-معنى كلي ينطبق على كل أفراد اللفظ الثاني (إنسان)، ولكنه أيضاً ينطبق على أفراد أخرى غير الإنسان، كالفرس، والغزال والطيور...، فدائرة الحيوان أعم مطلقاً. ودائرة الإنسان أخص مطلقاً من دائرة الحيوان، فالنسبة بينهما عموم وخصوص، وكذلك الأمر بالنسبة للاختلاف اللغوي والشرعي، فالاختلاف اللغوي هو الدائرة الكبرى، فهي تعم الاختلاف بكل أنواعه وأجناسه: الاختلاف الشرعي، الاختلاف الخلفي، الاختلاف الفكري، الاختلاف في العرف والعادات واللغويات...، والاختلاف الشرعي هو الدائرة الصغرى، التي تخص مطلقاً الدائرة الكبرى. انظر: ضوابط المعرفة وأصول المناظرة للدكتور عبد الرحمن حسن حبيكة الميداني-العموم والخصوص المطلق-1/48-دار القلم-الطبعة السابعة:1425هـ-2004م-مجلد واحد، المصنف لابي إسحاق الشيرازي-باب القول في العموم والخصوص -ص68 وما بعدها-تحقيق: د. محيي الدين مستو، د يوسف بديوي-دار ابن كثير-دمشق-الطبعة الثالثة:1423هـ-2002م-مجلد واحد.

14 انظر: مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني 294/1، أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبه الزحيلي 492.

15 أيوب بن موسى الحسيني القريشي الكوفي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ): الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش -محمد المصري، مؤسسة الرسالة-بيروت، ص61. محمد عوامة: أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين ص13.

16 ابن فارس: مقاييس اللغة 472/2.

17 قال محمد بن مسلمة: «إِنَّمَا عَلَى الْحَاكِمِ الْاجْتِهَادُ فِيمَا يَجُوزُ فِيهِ الرَّأْيُ وَلَيْسَ أَحَدٌ فِي رَأْيِ عَلَى حَقِيقَةٍ أَنَّهُ الْحَقُّ وَإِنَّمَا حَقِيقَتُهُ الْاجْتِهَادُ». ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله-1434-775/1.

18 نستنبط هذا المفهوم من حديث معاذ حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قاضياً فقال: " كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَمَضَاءٌ؟ " قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ " قَالَ: فَيَسْتَنْبِطُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ " قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، لَا أُلْوُ. قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرِي، ثُمَّ قَالَ: " الْحُذْرُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ " .سنن أبو داود-كتاب الاقضيه-باب اجتهاد الرأي في القضاء-3592-303/3. وهو في مسند أحمد وغيره، قال الخطيب في "الفقيه والمتفقه" 189/1-190: إن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به.

19 ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين 124/2. عوامة/أدب الاختلاف14.

20 إعلام الموقعين 125/2.

و هو اختلاف الرأي الذي يؤدي للتنزاع والشقاق، ثم ينتج عنه التفرق والتمزق ويولد العداوة والبغضاء ويصل غالباً للقتال وأهم أنواعه:

- 1- الاختلاف في مسائل العقيدة المتفق عليها عند أهل السنة والجماعة.²¹
- 2- الاختلاف في الأدلة القطعية؛ والمقصود بها المسائل التي تكون قطعية الثبوت وقطعية الدلالة ، مثل وجوب الصلاة والصيام والزكاة ، وقطع يد السارق ، ورجم الزاني، وتحريم الخمر ، ونحو ذلك .
- 3- الاختلاف الناشئ عن الجود والنكران للحق لا عن حجة وبرهان .
- 4- مخالفة ما أجمعت عليه الأمة، كمخالفة الإجماع على قتال مانعي الزكاة ، أو جمع المصحف.²²

قال أبو إسحاق الشيرازي في اللمع: (وأما ما لا يسوغ فيه الاجتهاد فعلى ضربين: أحدهما: ما علم من دين رسول الله ضرورة، كالمسلوات المفروضة والزكوات، وغيرها [الحالة الأولى والثانية]. والثاني: ما لم يعلم من دين الله عز وجل ولا عن رسوله صلى الله عليه وسلم ضرورة، كالأحكام التي بينت بإجماع الصحابة، وفقهاء الأعصار، فالحق في ذلك واحد، وهو ما أجمع الناس عليه، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم به فهو فاسق)²³.

أسبابه: يمكننا تقسيمها إلى أسباب داخلية من المختلفين أنفسهم وأسباب خارجية محيطية تؤثر فيهم .
الأسباب الداخلية :

- 1- اتباع الهوى وحب الدنيا وطلب شيء منها، ويصحب ذلك قلة أو إنعدام الأخلاص والتقوى والغاية التي هي مرضاة الله²⁴، والآيات التي تحذر من هذا السبب كثيرة، منها قوله تعالى: {يَا ذَاوُدْ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} [ص: 26]، وقوله تعالى: {أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا (43)} [الفرقان: 43].²⁵
- 2- التعصب للمذهب²⁶ أو للشخص²⁷ والمبالغة في التقليد الأعمى²⁸.
- 3- الكبر والعجب والحسد ، فقد كان الكبر والحسد باعث إبليس على الجدال بالباطل وإغماط الحق²⁹ ، وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {إِنَّ أْبَغَضَ الرَّجَالِ إِلَى اللَّهِ الْأَدَّ الْخَصْمُ}.³⁰

4- الجهل أو القياس الفاسد ، توهم مصلحة وخصوصاً من المغالين وطلبة العلم المبتدئين المتفقيهن، والبشر ليسوا معصومين، لذلك قد يقع الوهم عليهم في كثير من المسائل³¹ ، وهو المقصود من قوله تعالى: {وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ} [يونس: 36]، لِأَنَّهُ قَوْلٌ غَيْرٌ مُسْتَنَدٌ إِلَى بُرْهَانٍ عِنْدَهُمْ، بَلْ سَمِعُوهُ مِنْ أَصْلَابِهِمْ³²، وعن ابن عباس رضي الله عنه: أَنَّ رَجُلًا أَصَابَهُ جُرْحٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ أَصَابَهُ اخْتِلَامٌ، فَأَمَرَ بِالْإِغْتِسَالِ، فَمَاتَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: " قَتَلُوهُ قَتْلَهُمُ اللَّهُ، أَلَمْ يَكُنْ شِفَاءَ الْعِيِّ السُّؤَالُ ".³³

²¹ إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية-مختلف الصحابة في مسائل الصفات-52/1.
²² انظر: أدب الاختلاف في الإسلام-طه جابر علواني-أقسام الخلاف من حيث الدوافع-7/1-مطبوعات كتاب الأمة-جزء واحد.
²³ اللمع لأبي إسحاق الشيرازي-باب: القول في الاجتهاد، وأقوال المجتهدين، وأن الحق في واحد، أو كل مجتهد مصيب-259/1.
²⁴ ينظر: إحياء علوم الدين، كتاب العلم ، آفات العلم 59/1
²⁵ ينظر: الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة 177/2.
²⁶ ينظر: باب جكايه حال الناس قبل المائة الرابعة وبيان سبب الاختلاف بين الأوائل والأواخر في الانتساب إلى مذهب من المذاهب وعذمه وبيان سبب الاختلاف بين العلماء، الدهلوي: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ص94
²⁷ الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، أسباب الاختلاف 98/1.
²⁸ ينظر: إعلام الموقعين 11/2
²⁹ الغزالي: إحياء علوم الدين، آفات اللسان 118/3
³⁰ صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب قوله تعالى: وهو ألد الخصام، 131/3-2457.
³¹ الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة 696/1.
³² الفخر الرازي: التفسير الكبير 251/17
³³ مسند أحمد 173/5-3056، وقال المحققون (الألباني وشعيب أرناؤوط وآخرون): حسن، وهذا سند رجاله ثقات رجال الشيخين إلا أن فيه انقطاعاً بين الأوزاعي وبين عطاء بن أبي رباح، وله شواهد تقويه، وأخرجه أبو داود (337) ، والدارقطني 191/1 و192، والبيهقي 227/1 .

5-السفسطة والجدل الفارغ من طالب العلم ليماري به السفهاء، شهوة الكلام والشهرة³⁴، وقال صلى الله عليه وسلم: «فَلَيْكِ الْمُتَنَطِّعُونَ» قَالَهَا ثَلَاثًا. المتنتطعون: أي المتعمقون الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم.³⁵
الأسباب الخارجية:

1- تأويل المنحرفين، واتباع الزيع، وما أكثر أهل الضلالة والأهواء والزيغ من أعداء الإسلام، بداية من المنافقين في عصر النبي إلى يومنا هذا، لم يتوانوا لحظة عن بث الشبهات والفساد في الدين بالتعاون مع أعداء الدين من الكفار واليهود. وقد حذر الله عز وجل من ذلك {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ } [آل عمران: 7]، وروي عن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يَحْمَلُ هَذَا الْعِلْمُ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ غَدُولَهُ، يَتَّقُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِينَ، وَاتِّخَالَ الْمُبْطِلِينَ»، وتأويل الجاهليين³⁶، ويدخل في ذلك البدع والانحرافات والفلسفات المنحرفة المترجمة خصوصاً في العقائد.

2- القهر والقوة أو طلباً للدنيا واتباعاً لهوى السلطان (رغبة أو رهبة)، كما حصل عندما اعتنق المأمون عقيدة الاعتزال وأجبر الناس عليها، وأنتج فقهاء من المعتزلة يخالفون الأئمة في المعتقد³⁷، فقد يخالف المخالف اتباعاً لهوى السلطان، ولذلك رفض مالك عرض الخليفة أبو جعفر المنصور أن يحمل الناس على الموطأ³⁸.

3- كثرة الأهواء والخلافات السياسية ونشوء الفرق عنها، وهو من أهم الأسباب³⁹، قال تعالى: { فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ } [المؤمنون: 53].⁴⁰

حكمه الشرعي وأدلته: حرام ومنهني عنه، وهو ما يطلق عليه الافتراق، قال تعالى: { وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ } [آل عمران: 105]، وحدث الافتراق المشهور الذي رواه عوف بن مالك رضي الله عنه وغيره من الصحابة قال: قال صلى الله عليه وسلم: (افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وسبعون في النار، وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وإحدى وسبعون فرقة في النار، والذي نفسي بيده لتفترقن هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، قيل من هم يا رسول الله، قال: الجماعة)، وفي رواية قال: (من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي)، وفي رواية قال: (هم السواد الأعظم)⁴¹، والله عز وجل ذم الذين يجادلون في آياته اتباعاً للأهواء بغير حجة ولا برهان، فقال سبحانه: { إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ } [غافر- 56/40]، وقوله تعالى: { مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَتَقْوَةً وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، مَنْ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ } [الروم: 31، 32]، واقتراح هؤلاء المختلفين المتفرقين بالمشركين في الآية يدل على التحريم الشديد.⁴²

○ المدرك الثاني: الاختلاف المحمود:

هو اختلاف تنوع وتعدد في رؤية الحق، فالحق واحد ولكن له أوجه ومشارب، يراها البشر بحسب ما أعطاهم الله من عقل وفهم⁴³، وجاء في الأثر: (لا يزال الناس بخير ما تباينوا فإذا تساوا هلكوا)⁴⁴، وأحياناً يكون اختلافاً سورياً، لا حقيقياً، وسيمر معنا أسباب اختلاف التنوع عند الحديث عن أسباب اختلاف الصحابة، لأن اختلافهم غالباً كان من هذا النوع.

³⁴ ينظر: إحياء علوم الدين-كتاب العلم-آفات العلم وبيان علماء الأخرى/59.
³⁵ صحيح مسلم-كتاب العلم-باب هلك المتنتطعون-7 - (2670)/4-2055. ينظر: شرح النووي على مسلم/16-220. ابن رجب: جامع العلوم والحكم-الحديث30-840/2. ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله-ماتكره فيه المناظرة والجدل-16-220.
³⁶ مسند البزار 9423- و 9429-16/247. مسند الشاميين للطبراني599-344/1.
³⁷ ينظر: الذهبي: تاريخ الإسلام، فتنه خلق القرآن. ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، المحنة سنة218هـ، 5/572.
³⁸ ابن عبد البر: جامع بيان العلم532/1-870. إحياء علوم الدين-آفات العلم-علماء السلطان/69.
³⁹ ينظر: طه جابر علوان: أدب الاختلاف في الإسلام/76.
⁴⁰ ينظر: تفسير الرازي23/25، 281/99. القرطبي12/130-32.
⁴¹ رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي عن أكثر من خمسة عشر صحابياً بأسانيد بعضها صحيح وبعضها حسن. ينظر: سنن أبي داود-كتاب السنة-باب شرح السنة12/4596-195. المستدرک للحاكم-كتاب الإيمان 13/1-10، ورقم444؛ قال الذهبي في التلخيص: أسانيد يقي بعضها بعضاً.
⁴² تفسير القرطبي14/32.
⁴³ ينظر: للمع لأبي إسحاق الشيرازي-باب: القول في الاجتهاد، وأقوال المجتهدين، وأن الحق في واحد، أو كل مجتهد مصيب-1/259.

حكمه الشرعي وأدلته: هذا الاختلاف جائز شرعاً، وقد يكون واجباً عند الضرورة إليه لاستنباط حكم شرعي لم يرد صريحاً في الكتاب والسنة، وأدلته كثيرة هي نفسها أدلة الاجتهاد في الدليل، وهي كثيرة تطلب من مظانها في كتب أصول الفقه، ومنها:

أولاً: من القرآن الكريم: (سأكتفي بذكر دليلين والأدلة كثيرة مذكورة في كتب أصول الفقه، أدلة الاجتهاد)

1- قوله تعالى: (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَاوْرَدُوهُ إِلَى الرُّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ أَرَادَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ لَتَنَبَّأَهُ السَّبْطَانُ إِلَّا قَلِيلًا) [النساء-83/4]. وجه الاستشهاد: أن هذه الآية تدعو لرد الأمر بعد الرسول (أي في الأمور التي لم ينص عليها الله ورسوله) إلى أولي الأمر وهم العلماء ليستنبطوا الحكم، ومن المعلوم أن "استنبط" تعني: استخراج، فيقال: استنبط الماء من البئر، أي استخرجه، وهذا الفعل يختلف من إنسان إلى آخر حسب علمه واستدلاله العقلي، وهذا الخلاف جائز للمجتهدين ضمن شروطه المعتمدة التي وضعها الفقهاء والأصوليون وخلصتها: أن المجتهد يجب أن يتحقق فيه العلم (العلوم الشرعية المختلفة وعلوم اللغة والمنطق) مع القدرة على استنباط الأدلة والإحاطة بمقاصد الشريعة (آلة الاجتهاد)، بالإضافة إلى التقوى والورع⁴⁵.

2- قوله تعالى: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلَا الَّتِي تُبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) [الحجرات-49/9]. وجه الاستشهاد: أن الاقتتال أشد من الخلاف، ومع ذلك سمى الله عز وجل الطائفتين مؤمنين، ولم يخرجهما كليهما أو إحدهما من دائرة الإيمان.

ثانياً: من السنة النبوية الشريفة: (سأكتفي بذكر دليلين والأدلة كثيرة هي نفسها أدلة الاجتهاد)

1- عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِو بْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: (قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الْأَحْزَابِ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَيْتِي قُرَيْبَةً، فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يَزِدْ مِمَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يُعَيِّفْ وَاجِدًا مِنْهُمْ) 46.

2- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: (كُنَّا نُسَافِرُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَعْجَبِ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطَرِ وَلَا الْمُفْطَرُ عَلَى الصَّائِمِ) 47. وجه الاستشهاد: لم يعجب الرسول صلى الله عليه وسلم على أي من الفريقين في عمله وفهمه في كلا الحالتين رغم اختلافهما.

ثالثاً: الإجماع: اختلف الصحابة في كثير من الفروع، ولم يعجب بعضهم على الآخر، ومثال ذلك اختلافهم في ميراث الجد، ومعنى القرء، ونفقة المبتوتة، وغيرها من الأمور. وسيتم عرض بعض هذه الصور في مطلب صور من اختلاف الصحابة.

المبحث الثاني: الاختلاف عند الصحابة

■ المطلب الأول: معرفة الصحابة وما يتعلق بهم

○ المدرك الأول: تعريف الصحابي:

قال المحدثون: الصحابي كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به، ومات على الإسلام، واللقيا أعم من الرؤية فيدخل في التعريف من رآه لحظة، ومن طالت مجالسته ورؤيته وتكررت، ومن لم يره لعارض كالعمى، مثل ابن أم مكتوم⁴⁸.

44 من مراسيل الحسن البصري- أخرجه البيهقي في شعب الإيمان والضيء المقدسي في الأحاديث المختارة. انظر: كنز العمال في الأقوال والأفعال لعلاء الدين الهندي البرهان فوري- الكتاب الثالث الأخلاق- الفصل الثاني في تفصيل الأخلاق-3/690-8476- تحقيق: بكرى حياني، صفوة السقا- مؤسسة الرسالة- دمشق- الطبعة الخامسة، 1401هـ-1981م- عدد الأجزاء: 18.

45 انظر: للمع لأبي إسحاق الشيرازي- باب صفة المفتي والمستفتي- 1/254، الموافقات للشاطبي- كتاب الاجتهاد- المسألة الثانية شروط الاجتهاد- 4/477- شرح: عبد الله دراز- تخريج: إبراهيم رمضان- دار المعرفة- بيروت- الطبعة الخامسة- 1422هـ- 20م- عدد الأجزاء: 4- مجلدين.

46 صحيح البخاري- كتاب المغازي- باب مرجع النبي من الأحزاب، ومخرجه إلى بني قريظة- 3/1404-3893.

47 صحيح البخاري- كتاب الصوم- باب لم يعجب أصحاب النبي بعضهم بعضاً في الصوم- 1/638-1845.

48 الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي- باب القول في معنى وصف الصحابي - 1/51- حيدر آباد- الهند- جمعية دائرة المعارف الإسلامية- 1357هـ- عدد الأجزاء: 1. الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي- باب القول في معنى وصف الصحابي - 1/51- حيدر آباد- الهند- جمعية دائرة المعارف الإسلامية- 1357هـ- عدد الأجزاء: 1. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني- الفصل الأول: في تعريف الصحابي- 1/4- دار الكتب العلمية في بيروت عن طبعة كلكتا الهند- 1853م- عدد الأجزاء: 8. انظر المتن: النكت الغرر على نزاهة النظر شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني- 1/331- محمد صالح الغرسي- دار القادري- دمشق- الطبعة الأولى- 1429هـ- 2008م - مجلد واحد.

وأما الصحابي عند الأصوليين : فيعتبر جمهور الأصوليين القيود نفسها في حد الصحابي إلا في موضوع اقتصار ثبوت اللقب برسول الله ولو لمرة واحدة، فقد خالفوه واعدوا المعنى العرفي في تعريفهم لذلك فقالوا : الصحابي هو كل من طالت مجالسته للرسول صلى الله عليه وسلم عن الطريق التبع له والأخذ عنه، بخلاف من وفد عليه وانصرف بلا متابعة. 49

والذي يبدو من ذلك أن للصحابي مفهومين ولا تعارض بين المفهومين : الأول : مفهوم عام وهو الذي عرفه المحدثون؛ ويدخل فيه جميع الصحابة على اختلاف درجات صحبتهم ومراتبهم⁵⁰، والثاني : مفهوم الخاص وهو ماقصده الأصوليين من تعريف الصحابي مستثنين فيه إلى العرف، وهم من لازموا النبي عليه الصلاة والسلام وطالت صحبتهم له ونهلوا من معينه الذي لا يتضنب، وشهدوا أسباب النزول وتفقوا في الدين، وأسسوا المدارس الفقهية الاجتهادية لمن جاء من بعدهم من التابعين، فمن هؤلاء تؤخذ أحكام الدين وقواعده وهذا ما يهيم الأصوليين، ويأتي في مقدمة هؤلاء الركب الخلفاء الأربعة، والستة المبشرين بالجنة، وفقهاء الصحابة وقراؤهم كزيد بن ثابت و عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عمر و عبدالله بن عباس و أبي بن كعب والسيدة عائشة وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين. 51

○ المدرك الثاني : عدالة الصحابة وأثره في اختلافهم وأدلته :

العدالة هي: ملكة في النفس تحمل على الاستقامة في الدين، مع صدق القول والعمل الملازم للتقوى، المانعة بتوفيق الله من اقتراف الكبائر (ولو واحدة)، والأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة، والصغائر الدالة على الخسة، أو عمل أي مباح يخل بالمروءة أو ما يدل على نقص في الفضائل⁵².

وجميع الصحابة عند من يعتد به من أهل السنة والجماعة عدول، سواء من لايس منهم الفتن ومن لم يلابس وهو قول الجمهور، قال عبد الله بن عمر وهو يتحدث عن فضائل الصحابة: (فلمقام أحدهم ساعة خير من عمل أحدكم أربعين سنة) 53، وقال الإمام أحمد : (فأدناهم صحبة هو أفضل من القرن الذين لم يروه، ولو لقوا الله بجميع الأعمال) 54، وقال النووي : فضيلة الصحبة ولو لحظة لا يوازيها عمل، ولا تنال درجاتها بشيء) 55، وهذا ما يميز به الصحابة عن غيرهم من المسلمين، لذلك كان اختلافهم (وفي مجمله كان اجتهاداً في النصوص) مشروعاً ومحموداً طبقاً لعدالتهم، بل وحتى نبراساً لمن بعدهم، والأدلة على ذلك كثير، قد ذكر ابن القيم أكثر من ستة وأربعين دليلاً على عدالتهم من الكتاب والسنة، أهمها: 56

أولاً : من القرآن الكريم :

1- قوله تعالى: ﴿مَحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَتَّبِدْءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا ..﴾ [الفتح-48/29].

49 سلم الوصول شرح نهاية السؤل لمحمد بخيت بهامش نهاية السؤل للأسنوي- 179/3- عالم الكتب-القااهرة-1343هـ- عدد الأجزاء:4-مجلدين.

50 تجريد أسماء الصحابة للذهبي 18/1، معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني 289/2.

51 سلم الوصول شرح نهاية السؤل لمحمد بخيت بهامش نهاية السؤل للأسنوي- 179/3- عالم الكتب-القااهرة-1343هـ- عدد الأجزاء:4-مجلدين.

الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الأمدي-الباب الثالث: أخبار الأحاد-المسألة الثامنة: اختلافوا في مسمى الصحابي- 112/2-تعليق: الشيخ عبد الرزاق المغيرة-دار الصمعي-الرياض-الطبعة الأولى-1424هـ-2003م-عدد الأجزاء:4-مجلدين. 52 انظر: التعريفات للجرجاني-85.

لسان العرب-مادة عدل- 2838/4-دار المعارف-القااهرة-عدد الأجزاء:6 مجلدات، بدون تاريخ للطبعة .

انظر المتن: نهاية السؤل لجمال الدين الأسنوي شرح منهاج الأصول للقاضي البيضاوي 131/3 - عالم الكتب-القااهرة-1343هـ- عدد الأجزاء:4-مجلدين.

انظر المصدر السابق، والشرح للأسنوي صاحب نهاية السؤل.

البحر المحيط للزركشي-تحقيق: د محمد تامر-دار الكتب العلمية-بيروت-الطبعة الأولى-1421هـ-2000م-عدد الأجزاء:4.

انظر المتن: النكت الغرر على نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح الأثر-صالح الغرسي-الصحيح وأقسامه-126/1. الأشباه والنظائر للسيوطي-384/1-دار الكتب العلمية-بيروت-1402هـ-عدد الأجزاء:1.

53 سنن ابن ماجه- فضائل الصحابة - 32/1- مسند أحمد- 57/1 .

54 عدالة الصحابة للفهداوي 54.

55 شرح النووي على صحيح مسلم 93/16 .

56 انظر : إعلام الموقعين لابن القيم-فصل اتباع الصحابة مجتمعين ومنفردين-454/2 وما بعدها. عمل الصحابي للمؤلف 236،

2-قوله تعالى: ﴿وَالسَّافِقُونَ الْوَأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾. [التوبة-100/9] ⁵⁷، وجه الاستشهاد: هم المخاطبون أصالة في الآية الأولى، وفي الثانية مدح الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما استحق التابعون لهم هذا المدح لاتباعهم لهم من حيث الرجوع إلى رأيهم لا إلى غير. ⁵⁸

ثانياً: من السنة: قوله صلى الله عليه وسلم: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) ⁵⁹، وروى أبو سعيد الخدري أن رسول الله قال: (لا تسبوا أصحابي، فإن أحذكم لو أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه). ⁶⁰

ثالثاً: الإجماع: عدالة الصحابة جميعاً محل إجماع، فلا يجوز لأحد أن يطعن فيهم خشية أن يخالف الكتاب والسنة اللذين نصا على عدالتهم، وقد حكى الإجماع (إجماع أهل السنة والجماعة) على عدالتهم ابن عبد البر في الاستيعاب، وابن الصلاح، وإمام الحرمين الجويني كما ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول ⁶¹ وتابعهم الحافظ الذهبي وابن كثير. ⁶²

رابعاً: الدليل العقلي: قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر-15/9]، ولا يعقل أن يحفظ الله كتابه بتنزيل الملائكة أو يودع قوة تنبث من كلماته، بل قيض الله لرسوله أصحاباً أجلاء حفظوا الدين من القرآن والسنة ونقلوه لمن بعدهم، وإن القول ببطلان عدالتهم هو طعن وتشكيك في الدين، وأعمالهم تدل على ذلك، وأنهم تربيوا على هدف واحد وهو خدمة الدين ابتغاء وجه الله تعالى، وجميع أعمالهم بعد الرسول صلى الله عليه وسلم تدل على الحرص على نقل السنة لتابعيهم وتفسير القرآن والاستنباط كما علمهم الرسول صلى الله عليه وسلم، وكتب السنة وتاريخ التشريع تحفل بأثارهم.

○ المدرك الثالث: كيفية معرفة الصحابي :

يتم معرفة الصحابي عبر عدة طرق هي: الخبر المتواتر بأنه صحابي: مثل الخلفاء الاربعة والعشرة المبشرين، أو الخبر المشهور أو المستفيض القاصر عن التواتر، كعكاشة بن محصن، وضمام بن ثعلبة، أو أن يخبر أحد من الصحابة عنه (أي عن صحابي آخر) أنه صحابي، كشهادة أبي موسى الأشعري لحممة بن أبي حمزة الدوسي أنه سمع من النبي صلى الله عليه وسلم، وتوفي في أصبهان، أو أن يخبر عن نفسه أنه صحابي بعد ثبوت عدالته ومعاصرته للرسول صلى الله عليه وسلم، أو أن يخبر أحد من التابعين عنه بأنه صحابي بناء على قبول التزكية من واحد وهو الراجح. ⁶³

■ المطلب الثاني: صفة اختلاف الصحابة وأسبابه وصوره

انتقل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى وترك لأمته شينين: (تركت فيكم شينين لن تضلوا بعدهما، كتاب الله وسنتي، ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض) ⁶⁴، وإلى جانب هذا ترك أصحاباً له عاشره في حياته، وسفره، وحضره، وشاهدوا أفعاله، واستمعوا إلى أقواله، وشاهدوا نزول الوحي وأسبابه، وإذا كان ثمة خلاف بين الصحابة في حياته صلى الله عليه وسلم فهو المال والمرجع فيما اختلفوا فيه، وقوله صلى الله عليه وسلم هو الفصل بلانزاع حتى في الأمور الدنيوية لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]، ولقوله عز وجل: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُلْمُونَكَ حَتَّىٰ يُحْكِمُوا فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]، فكان

⁵⁷فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للعلامة الأنصاري-بهامش المستصفي للغزالي- 401/2.

المذهب في أصول المذهب شرح المنتخب الحسامي(حسام الإخسيكي الملقب بالصدر الشهيد) للدكتور ولي الدين الفرور-تقليد الصحابي- 652/1- دار الفرور-دمشق-مجلدان.

71 أخرجه أبو داود في سننه- كتاب السنة: باب في لزوم السنة- 611/2- 4607، والترمذي- كتاب العلم: باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتنب البدع- 44/5- 2676، وابن ماجه- 1/ 15- 16 وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح ليس له علة. وصححه الذهبي في التلخيص. المستدرک للحاکم 95/1. وقال البغوي: حديث حسن. شرح السنة للبغوي 1/ 181. وقال ابن حجر: قَالَ الْبِرَّارُ: هُوَ أَصْحَبُ سَنَدًا مِنْ حَدِيثِ حُدَيْفَةَ، قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبِرِّ: هُوَ كَمَا قَالَ التَّلْخِصِ الْحَبِيرِ لابن حجر العسقلاني -2097- 461/4. عمل الصحابي 120 وما بعدها

60 صحيح البخاري-كتاب فضائل الصحابة-منأقب أبو يكر الصديق-2/1254-3470، صحيح مسلم-كتاب فضائل الصحابة 2541.

61 الاستيعاب لابن عبد البر 9/1، مقدمة ابن الصلاح 146، إرشاد الفحول للشوكاني 69.

62 الباعث الحثيث لابن كثير-معرفة الصحابة-185.

63مقدمة ابن الصلاح 146، فتح المغيث للسخاوي 34/4، تدريب الراوي للسيوطي 400/1، السنة قبل التدوين للدكتور عجاج الخطيب 394/1.

64 المستدرک للحاکم-كتاب العلم-1/93-319.

⁶⁵الراجح في سبب نزول الآية هو خلاف حصل بين الزبير وجاره الأنصاري على سقاء بستانه، فقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلزَّبِيرِ: (اسْقِ أَرْضَكَ ثُمَّ أُرْسِلِ الْمَاءَ إِلَى أَرْضِ جَارِكَ). فقَالَ الْخَصْمُ: أَرَاكَ تُحَاجِّي ابْنَ عَمَّتِكَ، فقتلوه وَجَهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ

أدبهم في أي مسألة خلافية التوقف حتى يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم ويفض النزاع والخلاف، بل أحياناً قد ينزل وحياً يتلى كما في الآيات السابقة، والمستعرض لأسباب النزول في الآيات وموارد الأحاديث يجد أنها كانت تصدر بعد خلاف في الرأي. ومن الأمثلة المشهورة في السنة، ما روي عن أبي سعيد الخدري، قال: كُنَّا فِي مَسِيرٍ لَنَا فَنَزَلْنَا، فَجَاءَتْ جَارِيَةٌ، فَقَالَتْ: إِنَّ سَيِّدَ الْحَيِّ سَلِيمًا، وَإِنْ نَفَرْنَا غَيْبٌ، فَهَلْ مِنْكُمْ رَاقٍ؟ فَقَامَ مَعَهَا رَجُلٌ مَا كُنَّا نَأْبَهُ بِرُفِيَّةٍ، فَرَقَاهُ فَبَرَأَ، فَأَمَرَ لَهُ بِثَلَاثِينَ شَاءَةً، وَسَقَانَا لَبَنًا، فَلَمَّا رَجَعَ فَلْنَا لَهُ: أَكُنْتُ تُحْسِنُ رُفِيَّةً أَوْ كُنْتُ تُزْقِي؟ - قال: لا، مَا رَفِئْتُ إِلَّا بِأَمِّ الْكِتَابِ، فَلْنَا: لَا تُحَدِّثُوا شَيْئًا حَتَّى نَأْتِيَ - أَوْ نَسْأَلِ - النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ ذَكَرْنَا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «وَمَا كَانَ يُدْرِيهِ أَنَّهَا رُفِيَّةٌ؟ أَفَسَمُوا وَاصْرُبُوا لِي بِسَنُومٍ»⁶⁶.

ولم يكد أصحاب رسول الله يفرغون من الاشتغال بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى ظهر الاختلاف بينهم على منصب الإمامة، ثم توالى بعد ذلك في مسائل كثيرة كقتال مانعي الزكاة، ومسائل أغلبها يندرج في فروع الفقه كميثاق الجدة والجدعة، وعدة المطلقة الحامل.. وكانت رغبة الخلاف في عهد الصحابين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بسيطة، وسبب ذلك أن الصحابة من أهل الشورى والرأي لم يفرقوا في الآفاق، وكان الخليفتان يرجعان إليهم فيما جد من المسائل⁶⁷.

ثم بدأت حلقة الخلاف تتسع من بعدهما، ولقد ساعد على تفشي الخلاف انسياب أصحاب رسول الله في البلدان المفتوحة، واتخاذهم إياها وطناً، ثم جاء من بعدهم عصر التابعين، ثم عصر الأئمة التابعين الكبار: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والثوري والأوزاعي وغيرهم، وتتابع الأمر بعدهم، ونلاحظ أن أغلب اختلاف الصحابة هو نوع من الخلاف المحمود، وهو اختلاف تنوع واحتياط في فهم النص، أو في مسائل فقهية ظنية، ولعل أهم أسباب هذا الخلاف عند الصحابة وصوره هي:

1- طبيعة الدين: فقد أراد الله أن يكون في أحكامه المنصوص عليه والمسكوت عنه: المحكمات والمتشابهات، والقطعيات والظنيات، والصريح والمؤول، لتعمل العقول في الاجتهاد والاستنباط، فيما يقبل الاجتهاد. ولو شاء الله لانزل كتابه كله نصوصاً محكمة قطعية الدلالة، لا تختلف فيها الألفاظ، ولا تتعدد التفسيرات. ولكنه لم يفعل ذلك، لتتنوع طبيعة الدين مع طبيعة اللغة، وطبيعة الناس وضرورات الزمن ويندرج في ذلك:

أختلاف القراءات: ومثال ذلك: خلاف عمر وهشام⁶⁸. ووجه الاستشهاد: اختلاف القراءات على سبعة أحرف توقيفي من الله عز وجل وهو سعة للأمة، وهناك أمثلة كثيرة⁶⁹.

لِلزُّبَيْرِ: (سَبَقَ تَمَّ أَحْسِبُ الْمَاءَ حَتَّى يَبْلُغَ الْجَنْدَ)، أَي اسْتَوْفَى لِلزُّبَيْرِ حَقَّهُ، وَنَزَلَ: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ). صحيح البخاري-كتاب المساقاة-باب سكر الانهار-2359/3-111/3، تفسير القرطبي-5/266. والعبارة بهيوم اللفظ لا بخصوص السبب.

66 صحيح البخاري-كتاب فضائل القرآن-باب فضل الفاتحة-5007-187/6. 67 انظر: الموافقات للشاطبي-كتاب الاجتهاد-المسألة الحادية عشرة-بيان أسباب الخلاف بين حملة الشريعة-4/566، حجة الله البالغة لولي الله الدهلوي-بيان أسباب اختلاف الصحابة والتابعين في الفروع-1/140، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية للدكتور مصطفى الخن-أسباب الخلاف بين المجتهدين-35.

68 جاء في الصحيح عن عَمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ يَقُولُ: (سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ بِنَ جِزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ، فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ، فَكَدْتُ أَسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ، فَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلَّمَ، فَلَبَّيْتُهُ بِرِدَائِهِ، فَقُلْتُ مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ؟ قَالَ: أَقْرَأَتْهَا رَسُولُ اللَّهِ، فَقُلْتُ: كَذَبْتَ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَدْ أَقْرَأَهَا عَلَيَّ غَيْرَ مَا قَرَأْتَ. فَانطَلَقْتُ بِهِ أَقْرَأَهُ رَسُولُ اللَّهِ، فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تَقْرَأْ بِهَا! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: أَرْسِلْهُ أَقْرَأَ يَا هِشَامُ، فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتَهُ يَقْرَأُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ، ثُمَّ قَالَ: أَقْرَأَ يَا عُمَرُ، فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ؛ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ). صحيح البخاري-كتاب فضائل القرآن-باب أنزل القرآن على سبعة أحرف-3/1802-4706.

69 ومنه الاختلاف في فرض القدمين في الوضوء أو الغسل أو المسح. قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (المائدة-6/5). جاء في قراءات متواترة (نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب): ((وَأَرْجُلَكُمْ)) بالنصب [نصب اللام]، وجاء في أخرى (ابن كثير وأبو عمرو وحزمة): ((وَأَرْجُلَكُمْ)) بالجر [جر اللام]، فكان اختلاف القراءة سبباً في الاختلاف، وكلتا القراءتين مروية بالتواتر عن الصحابة عن رسول الله، وقد أخذ الجمهور بقراءة النصب وذهبوا إلى أن فرض الرجلين الغسل دون المسح، وأخذ غيرهم بالجر. ينظر: البدر الزاهرة في القراءات المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة-عبد الفتاح القاضي-سورة المائدة-1/89-دار الكتاب العربي-بيروت-الطبعة الأولى 1401هـ-1981م-مجلد واحد.

ب- عدم الاطلاع على الحديث: فقد يغيب عن الصحابي حديث عن رسول الله في مسألة، ومن ذلك عندما سأل أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خلائقه عن ميراث الجدة، فقام المغيرة ومحمد بن مسلمة فشهدا أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاهما السدين، فقضى به أبو بكر 70. وعمر بن الخطاب لم يكن يعلم سنة الاستئذان حتى أخبره بها أبو موسى الأشعري وهي ثلاث مرات. 71

ج- الشك في ثبوت الحديث أو رده لمعارضته نصاً أو دليلاً أقوى. وسيمر معنا صور ذلك. 72

د- الاختلاف في فهم النص وتفسيره: حيث يرد نص من كتاب أو سنة ويختلف الصحابة في تفسيره، أو يأخذ البعض بنصه دون تأويل، بينما يفهمه البعض فهماً آخر. كما في حدث في صلاة العصر في غزوة بني قريظة. 73

هـ- تعارض الأدلة في الظاهر: ومثال ذلك: الاختلاف في مقدار نصاب السرقة، فقد ذهب البعض إلى أن يد السارق لا تقطع إلا في ربع دينار فما فوق، ودليلهم ما روته السيدة عائشة رضي الله عنها (لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً) 74، وذهب آخرون أن النصاب في السرقة في عشرة دراهم فما فوق، ودليلهم حديث آخر للسيدة عائشة رضي الله عنها قالت: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقطع يد السارق إلا في ثمن المجنّ فما فوقه)، وعن ابن عباس قال: (كان ثمن المجنّ في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يُقَوَّم عشرة دراهم) 75، وروى نافع عن ابن عمر: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع سارقاً في مجنّ قيمته ثلاثة دراهم) 76.

مثال آخر: ذهب عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر وأبو هريرة وابن عباس وعائشة وسعد بن أبي وقاص إلى أن من مس ذكره فعليه الوضوء، للحديث الذي رواه بسرة بنت صفوان بذلك 77، وذهب علي بن أبي طالب وعمار وابن مسعود إلى عدم نقض الوضوء بمس الذكر لمعارضته بحديث طلق بن علي: (هل هو إلا بضعة منك) 78.

و- عدم وجود نص في المسألة: فيجتهد الصحابة كل حسب علمه وفهمه، ومثال ذلك: ميراث الجد مع الاخوة، حيث رأى بعضهم وهم أبو بكر وابن عباس وابن الزبير ومعاذ بن جبل وأبو هريرة وعائشة أن الجد بمنزلة الأب فإذا وجد مع الاخوة جدهم، ودليلهم إشارة النص في قوله تعالى: ﴿مَلَأْنَا أَبْيَكُمُ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج- 22/78]، ورأى آخرون ومنهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وابن مسعود رضي الله عنهم أن الجد والأخوة يتساويان في درجة القرب لأن كليهما يبدل إلى الميت عن طريق الأب. 79

2- طبيعة اللغة: فإن نصوص القرآن والسنة، جاءت على وفق ما تقتضيه اللغة في المفردات والتراكيب، ففيها اللفظ المشترك الذي يحتمل أكثر من معنى، وفيها ما يحتمل الحقيقة والمجاز، ولعل أبلغ مثال على ذلك: المشترك، وهو اللفظ الموضوع لأكثر من معنى، مثل لفظ العين فإنه وضع للباصرة، ولعين الماء الجارية، ومثال ذلك في القرآن: عدة الحائض المطلقة: فقد قال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة- 2/228]، والقرء لفظ مشترك يصلح للحيض والطهر، فذهب قسم من الصحابة أن المراد بالقرء الطهر، وذهب القسم الآخر أن المراد من القرء هو الحيض. 80

■ المطلب الثالث: أهم الصحابة الذين أثر عنهم الاختلاف الاجتهادي

70 سنن أبي داود-كتاب الفرائض-في الجدة-81/3-2896، سنن الترمذي-الفرائض-ميراث الجدة-2101. نيل الأوطار للشوكاني 59/6، أثر الاختلاف للدكتور مصطفى الخن 1/ 51.

71 صحيح البخاري-كتاب الاستئذان-باب التسليم والاستئذان ثلاثاً-عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً-4/2174-5891.

72 ينظر ص 28 من البحث: أدب الصحابة في الاختلاف، النقطة الثامنة، المنهجية في الحوار والاختلاف.

73 صحيح البخاري-كتاب المغازي-باب مرجع النبي من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة-عبد الله بن عمر مرفوعاً-3/1404-3892، إعلام الموقعين لابن القيم-فصل الصحابة يجتهدون في النوازل-1/191.

74 السنن الكبرى للبيهقي وبذيله الجوهر النقي لابن الترمذي-كتاب السرقة-باب ما يجب القطع-8/245-17619.

75 المصدر السابق-كتاب السرقة-باب اختلاف الناقلين في ثمن المجن-8/256-8/17632-257/17633.

76 المصدر السابق. والمجن هو الترس.

77 السنن الكبرى للبيهقي وبذيله الجوهر النقي لابن الترمذي-كتاب الطهارة-باب الوضوء من مس الذكر-1/129-634.

78 المصدر السابق-باب ترك الوضوء من مس الذكر-1/135-662، وانظر: مصنف ابن أبي شيبة-كتاب الطهارة-باب من كان يرى من مس الذكر وضوءاً-2/198-1737 أو ما بعده، وباب من كان لا يرى فيه وضوءاً-2/201-1756-تحقيق: محمد عوامه-دار قرطبة-بيروت، بإشراف دار القبلة-الرياض ومؤسسة علوم القرآن-دمشق-الطبعة الأولى: 1427هـ-2006م-عدد الأجزاء: 26.

79 صحيح البخاري-كتاب الفرائض-باب ميراث الجد مع الأخوة-تعليق البخاري-4/2320، شرح الرحبية في الفرائض لسبط المارديني مع حاشية البكري-باب ميراث الجد مع الأخوة-1/97.

80 بداية المجتهد لابن رشد-كتاب الطلاق-الفصل الأول: عدة الزوجات-2/152، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية-مصطفى الخن-ص 72.

طبقاً للأسباب السابقة نجد كتب الفقه تزخر بكثير من المسائل الفرعية التي اختلف فيها الصحابة اختلافاً محموداً لم يكن عن تصعب وهوى وإنما عن اجتهاد وتحري لقلوبه عليه الصلاة والسلام: « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»⁸¹، ورغم اختلافهم إلا أن كل فريق يقر للفريق الآخر بعمله حسب اجتهاده ويحترمه، والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مائة ونيف وثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، والمتوسطون في الفتيا، أبو بكر الصديق، وأم سلمة، وأنس بن مالك، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وعثمان بن عفان وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن الزبير وأبو موسى الأشعري وسعد ابن أبي وقاص، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل ويضاف إليهم طلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وعمران بن حصين وأبو بكر فوف عبادة بن الصامت ومعاوية بن أبي سفيان، والباقيون هم المقولون يروى عن أحدهم مسألة أو مسألتان. رضي الله عنهم.⁸²

■ **المطلب الرابع : الخلاف المذموم بين الصحابة وشبهاته**

يتبادر إلى الذهن مباشرة بعد الفتن والقتال الذي حصل بين الصحابة في خلافة عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما ! هو : هل حدث بين الصحابة اختلاف مذموم؟

يمكننا القول أن الصحابة عموماً لم يختلفوا في حالات الاختلاف المذموم، ولكنهم بشر ولبسوا معصومين رغم عدالتهم، وحدث بينهم بعض الخلاف المذموم ولكنه لا يقدح في عدالتهم لأنه نتج في أغلبية عن أسباب ومؤثرات خارجية أحاطت بهم، ويمكن إدراج ما يشتهر أنه خلاف المذموم الذي حدث بين الصحابة ذلك ضمن النقاط التالية مع الإجابة عليها:

■ **خلافهم في الإمامة يوم السقيفة:**

والجواب : ليس مذموم هو نوع من الاختلاف المحمود لأنهم اجتهدوا في المأمور وهو إقامة الخلافة.⁸³

■ **خلاف بعض الصحابة مع عثمان زمن خلافته رضي الله عنهم حيث نسب إليه أنه :**

1- ضرب ابن مسعود حتى كسر أضلاعه ومنع عنه رزقه عندما خالفه في إحراق مصحفه الذي كتبه وقال المحققون : أما ضربه ومنعه فهو زور وبهتان، وكان مع عثمان الحق في الزام الناس بمصحف واحد، وهو الخليفة وقد وافقه كل الصحابة على ذلك، ومنهم ابن مسعود بعد أن بين وجهة نظره وتمنع⁸⁴، بل إن حرق المصاحف والإبقاء على مصحف واحد من الفضائل التي تحسب لعثمان في توحيد المسلمين.⁸⁵

2- ضرب عمار ففتق أمعاءه لاعتراضه على سياسته، وهذا كذب وافتراء ولو فتق أمعاءه لمات ، والحادثة أنه حصل بين عمار والعباس بن عتبة بن أبي لهب خلاف فأمر عثمان بتأديبهما، وحكم عثمان هو حكم حاكم يعدل في خصومة، ويساوي بين الطرفين ، وأكبر دليل على ذلك أنه رضي الله عنه أرسل عماراً بعد هذه الحادثة مندوباً عنه إلى مصر ليستقصي شكواهم على أميرها عبد الله بن أبي السرح.⁸⁶

81 صحيح البخاري-كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة-باب أجر الحاكم إذا اجتهد-عن عمرو بن العاص مرفوعاً-4/2515-6919.

82 إجمال الإصابة للعلائي-94/1.

83 سيمر معنا في صورة للتطبيق العملي لتقافة ترسيخ الخلاف

84 في روايه في مسلم بطريق يُعهم منها معناه قال: لما رأى عثمان حرق المصاحف ما عدا المصحف الذي بعث نسخته إلى الأفاق ووافقه على ذلك الصحابة لما رأوا من أن بقاءها يُدخل اللبس والاختلاف في القرآن ذكر ابن مسعود الغلول وتلا الآية ثم قال: إني غال مصحفي فقال: لأصحابه من استطاع منكم أن يغسل مصحفه فليغسل فإن الله يقول: {وَمَنْ يَغْلَسْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} [آل عمران: 161] على قراءة من تأمروني أن أقرأ، أقرأ على قراءة زيد؟ لقد أخذت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضغاً وسبعين سورة، وزيد له ذوابتان يلعب مع الصبيان.

ورأي ابن مسعود أنه من قراء القرآن ولا يقل شأناً عن زيد بن ثابت ، فكيف يدع مصحفه الذي أخذه من في رسول الله . وهذا رأي اجتهادي . وكان مصحفه يخالف مصحف الجمهور وكانت مصاحف أصحابه كمصحفه فأنكر عليه الناس وأمره بترك مصحفه وبموافقة مصحف الجمهور وطلبوا أن يحرقوه كما فعلوا بغيره

قال القرطبي: معنى قوله غلوا مصاحفكم أي اكنموها إلى أن تلقوا الله بها كما يفعل من غل شيئاً فإنه يأتي به يوم القيامة ويحمله وكان هذا رأياً منه انفرد به عن الصحابة رضي الله عنهم ولم يوافق أحد منهم عليه فإنه كتم مصحفه ولم يظهره ، وانتشرت المصاحف التي كتبها عثمان واجتمع عليها الصحابة في الأفاق وقرأ المسلمون عليها وترك مصحف عبد الله-صحيح مسلم-كتاب الفضائل-

فضائل ابن مسعود- 114 - (1912/4-2462)، شرح النووي على مسلم/16/16.

85 ينظر: أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم/63-1- ابن تيمية: منهاج السنة/191-192.

86 المصدر ذاته.

3- نفيه أبا ذرٍ إلى الرّيدة[على بعد أميال من المدينة] وفي المسألة مغالطة كبيرة ، فأصل الخلاف فقهي اجتهادي حيث كان أبو ذر رضي الله عنه يرى تحريم كنز المال وادخاره حتى لو أدي زكاته ، ويرى جمهور الصحابة أن الآية في أهل الكتاب والمسلمين الذين لم يؤدوا الزكاة وأما من يؤدي زكاة ماله فلا جناح عليه في كنزه.⁸⁷

وحصل بين معاوية والي الشام وبين أبي ذر خلاف فاشتكاه إلى عثمان، فاستدعى عثمان أبا ذر إلى المدينة وأراد منه الإقامة عنده، ولكنه استأذنه بالذهاب إلى الريدة، فأقام فيها حتى وفاته⁸⁸، والواضح أن أبا ذر اختار أن يعتزل في الريدة ولم يجبره عثمان على ذلك كما في البخاري⁸⁹.

■ اتهام بعض الصحابة في التحريض على قتل عثمان أو المشاركة في قتله بعد خلاف بعض الرعية معه .

وهذا كذب! فالصحابه الأجلاء جميعهم برآء من دمه، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب وطلحة والزبير وعائشة أم المؤمنين رضوان الله عليهم أجمعين ، والروايات التي تذكر تورط الصحابة في قتله مكذوبة ومدسوسة، وقد رويت عن أربعة من الإخباريين هم: أبي مخنف لوط بن يحيى ، والواقدي، ونصر بن مزاحم ، وهشام بن السائب الكلبى، وهم مجروحون وساقطو العدالة عند جميع المحققين وأهل الجرح والتعديل .90

■ القتال بين الصحابة (الجميل وصفين):

إن معركة الجمل وقعت بديسيمة من السبئية ومن والاهم(أسباب خارجية) ، عندما اصطاح الإمام علي مع طلحة والزبير، وهَمَّ كل فريق بالرجوع إلى بلده، فاندسوا في صفوف الفريقين ليلاً وأنشبا القتال، والمؤرخون الأفاضل يؤكدون ذلك، وخروج عائشة أم المؤمنين إلى البصرة والكوفة كان بناءً على طلب من طلحة والزبير، للمطالبة بدم عثمان، وليس خروجاً على خلافة علي بن أبي طالب، لتبين للناس أنها لم تكتب كتاباً كانت تأتيمهم باسمها تحثهم على التمرد والخروج على عثمان⁹¹.

وإن معاوية بن أبي سفيان خرج على الإمام علي وقاتله في صفين بتأويل، فقد كان يطالب بدم عثمان ويتأول قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْصُورًا﴾ [الإسراء-17/33] كما قال القاضي ابن العربي رحمه الله⁹²، وكان موقف أكثر الصحابة اعتزال الفتنة⁹³.

■ السب والشتم بين الصحابة

لم يؤثر عن الصحابة عموماً أنه وقع بينهم سب، وماتل عن السب والشتم بين علي ومعاوية، وأمر معاوية بشتم علي على المنابر أغليه كذب و افتراء، ولعل أقوى دليل حديث بكر بن مسمار⁹⁴ الذي ذكره مسلم، وأجيب بأنه هذا الحديث أورده مسلم في

87 انظر : الأحكام للأمدى- العام والخاص- المسألة الخامسة والعشرون: اللفظ العام إذا قصد به المدح أو الذم- 342/2، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين السبكي 223/3، شرح الكوكب المنير للفتوحى- باب العام- فصل الرجال والرهل لا يعم النساء ولا العكس- 254/3.

88 انظر : تفسير القرطبي- التوبة: 34-35، 123/8، عثمان بن عفان للدكتور عمر الصلابي- 325/1- دار ابن كثير- الطبعة الأولى- 1424هـ- 2003م.

89 صحيح البخاري- كتاب الزكاة -باب مآدى زكاته فليس بكنز- 462/1- 1314.

90 انظر لسان الميزان لابن حجر 492/4 ميزان الاعتدال للذهبي 253/4 الضعفاء الصغير للبخاري 1/ 484.

91 العواصم من القواصم- عاصمة خروج عائشة- 155/1- تحقيق: محب الدين الخطيب- مكتبة السنة- القاهرة- الطبعة السادسة 1412هـ- عدد الأجزاء: 1.

92 أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي- سورة الحجرات- الآية الرابعة (وإن طائفتان)- مسألة حكمة الله في قتال الصحابة- 1717/4- تحقيق: محمد عبدالقادر عطا- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى: 1424هـ- 2003م- عدد الأجزاء: 4.

93 الصلابي: سيرة علي بن أبي طالب- اختلاف الصحابة في القصاص من قتلة عثمان 512/1.

94 عن بكير بن مسمار، عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه، قال: أمر معاوية بن أبي سفيان سعداً فقال: ما منعك أن تسب أبا الثراب؟ فقال: أما ما ذكرت ثلاثاً قالهنّ له رسول الله صلى الله عليه وسلم فلن أسبّه، لأن تكون لي واحدة منهئن أحب إليّ من حمر النعم، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول له، خلفه في بغض مغازيه، فقال له علي: يا رسول الله خلفتني مع النساء والصبيان؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أما تزضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ إلا أنه لا نبي بعدي» وسمعت يقول يوم خيبر «أعطين الرّاية رجلاً يحبّ الله ورسوله، ويحبّ الله ورسوله» قال فتناولها لها فقال: «ادعوا لي علياً» فأبى به أرمه، فبصق في عيّبه ودفع الرّاية إليه، ففتح الله عليه، ولما نزلت هذه الآية: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ﴾ [آل عمران: 61] دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فقال: «اللهم هؤلاء أهلي». صحيح مسلم- كتب الفضائل- فضائل علي- 32 - (2404)- 1871/4.

الشواهد والمتابعات، والرواية الصحيحة ليس فيها ذلك وإنما تذكر فضائل علي رضي الله عنه، وهي المقدمة، لأن يكبر ضعيف⁹⁵ خالف الثقات، وعلى فرض أن اللفظ ثابت، فليس صريحاً في السب ولا يفيد أن معاوية أمر سعداً بسب علي رضي الله عنهم، وإنما أراد معاوية أن يستفسر عن المانع من سب علي، فأجابته سعد عن السب، ولم نعلم أن معاوية عندما سمع رد سعد غضب منه ولا عاقبه، والسب المقصود هو التخطفة والقدح في الرأي والاجتهاد وليس الشتم والقذف،⁹⁶ ويحضر ذلك وصف ضرار الصّدائي لعلي رضي الله عنه وثناؤه عليه بحضور معاوية، وبكاء معاوية من ذلك وتصديقه.⁹⁷

وربما حدثت حوادث سبب فردية في معركتي الجمل وصفين والصحابة براء من الأمر بذلك أو أن يرضوا به، وأغلب الروايات التي تذكر ذلك عن الصحابة وعن سب آل البيت زمن الامويين هي كذب محض من عمل الرافضة، وهناك نصوص تشهد بذلك لا مجال لذكرها الآن حتى لا يطول البحث.

تنبيه: يجب أن نفرق بين الشتم والقذف والسب وبين ما يخرج من الصحابة على سبيل الزجر والإنكار تبعاً لأساليب اللغة العربية كقول: تلكت أمك، أو تربت يدك، وغيرها من الأساليب المعروفة في اللغة: كقول علي عندما أنكر عليه ابن عباس رضي الله عنهما: ويح ابن عباس، أو قول ابن مسعود في عدة المطلقة الحامل: من شاء باهلتها لا عنته⁹⁸. وأيضاً عندما يكون الصحابي خليفة أو ولي أمر ويشدد في الأمر، كقول أبي بكر لعمر: أجاز في الجاهلية خوار في الإسلام، وزجر عمر لأبي هريرة وأبي موسى الأشعري وغيرهما.⁹⁹

• المبحث الثالث: أدب الصحابة في الاختلاف (ثقافة الاختلاف عند الصحابة)

▪ المطلب الأول: آداب ومسالك (ثقافة) الصحابة في الاختلاف

يمكننا تلخيص قواعد وآداب ومسالك الصحابة في الاختلاف (مع ذكر التاصيل من الكتاب والسنة) والتي ترسخ ثقافة الاختلاف كما يلي:

1- تصحيح النية والإخلاص وتصفية النفس من حظوظها وشهواتها:¹⁰⁰ ويتجلى ذلك في حادثة السقيفة وسيمر معنا.¹⁰¹

⁹⁵ بكبر بن مسمار: قال عنه ابن حجر في التقریب: «صدوق». وقال الذهبي في الكاشف: «فيه شيء». وقال النسائي: «ليس به بأس» (وهذا دون التوثيق). وقال أبو أحمد بن عدي: «مستقيم الحديث». وقال البخاري: «فيه نظر» كما في تهذيب الكمال. وذكر له هذا الحديث في التاريخ الكبير (2/ 115) وقال: «فيه بعض النظر»، وما روى له شيئاً. وذكره العقيلي في (الضعفاء 191). وقال ابن حزم في المحلى (9/ 47): «بكبر بن مسمار ضعيف».

⁹⁶ ينظر: شحاته محمد صقر: معاوية بن أبي سفيان كشف شبهات ورد مفتریات ص 299.

⁹⁷ دَخَلَ ضَرَارُ بْنُ صَمْرَةَ الْكِنَانِيُّ عَلَى مُعَاوِيَةَ، فَقَالَ لَهُ: صِفْ لِي عَلِيًّا، فَقَالَ: أَوْ تُعْفِينِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، قَالَ: لَا أُعْفِيكَ، قَالَ: "أَمَّا إِذْ لَا بُدَّ، فَإِنَّهُ كَانَ وَاللَّهِ بَعِيدَ الْمَدَى، شَدِيدَ الْقُوَى، يَقُولُ فَصْلًا وَيُحْكَمُ عَدْلًا، يَتَفَخَّرُ الْعِلْمَ مِنْ حَوَائِجِهِ، وَتَنْطَلِقُ الْحِكْمَةُ مِنْ نَوَاجِحِهِ، يَسْتَوْجِسُ مِنَ الدُّنْيَا وَرَهْرِيهَا، وَيَسْتَأْنِسُ بِاللَّيْلِ وَظَلْمَتِهِ، وَكَانَ وَاللَّهِ غَزِيرَ الْعَزِيمَةِ، طَوِيلَ الْفِكْرِ، يَغْلَبُ كَفَّهُ، وَيُخَاطِبُ نَفْسَهُ، يُعْجِبُهُ مِنَ اللَّيَاسِ مَا قَصُرَ، وَمِنَ الطَّعَامِ مَا حَسِبَ، كَانَ وَاللَّهِ كَأَحَدِنَا يُدِينُنَا إِذَا أَتَيْنَاهُ، وَيُجِيبُنَا إِذَا سَأَلْنَاهُ، وَكَانَ مَعَ تَقَرُّبِهِ إِلَيْنَا وَقُرْبِهِ مِنَّا لَا نُكَلِّمُهُ هَيْبَةً لَهُ، فَإِنْ تَبَسَّمَ فَعِنُّ مِثْلَ اللُّؤْلُؤِ الْمُنْظُومِ، يُعْظِمُ أَهْلَ الدِّينِ، وَيُجِبُّ الْمَسَاكِينَ، لَا يَطْمَعُ الْقَوِيُّ فِي بَاطِلِهِ، وَلَا يَأْسُ الضَّعِيفُ مِنْ عَدْلِهِ، فَأَشْهَدُ بِاللَّهِ لَعْدَ رَأْيَتِهِ فِي بَعْضِ مَوَاقِفِهِ، وَقَدْ أَرَخَى اللَّيْلَ سُدُودَهُ، وَغَارَتْ نُجُومُهُ، يَمِيلُ فِي مَخْرَابِهِ قَابِضًا عَلَى لِحْيَتِهِ، يَتَمَلَّلُ تَمَلُّلَ السَّلِيمِ، وَيَبْكِي بِكَاءِ الْحَزِينِ، فَكَأَنِّي أَسْمَعُهُ الآنَ وَهُوَ يَقُولُ: يَا رَبَّنَا يَا رَبَّنَا - يَتَضَرَّعُ إِلَيْهِ - ثُمَّ يَقُولُ لِلدُّنْيَا: إِلَيَّ تَعَزَّرْتَ، إِلَيَّ تَشَوَّقْتَ، هَيْبَاتُ هَيْبَاتٍ، غَرِي غَيْرِي، قَدْ بَنَيْتُكَ ثَلَاثًا، فَعُمُرُكَ قَصِيرٌ، وَمَجْلِسُكَ حَقِيرٌ، وَخَطْرُكَ تَسِيرٌ، أَمْ أَمْ مِنْ قَلْبِ الرَّادِّ، وَبُعْدِ السَّفَرِ، وَوَحْشَةِ الطَّرِيقِ." فَوَكَفْتُ دُمُوعَ مُعَاوِيَةَ عَلَى لِحْيَتِهِ مَا يَمْلِكُهَا، وَجَعَلَ يُنْتَفِئُ بِكُمِهِ وَقَدْ احْتَنَقَ الْقَوْمُ بِالْبُكَاءِ. فَقَالَ: كَذَا كَانَ أَبُو الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ، كَيْفَ وَجَدْتُكَ عَلَيْهِ يَا ضَرَارُ؟ قَالَ: «وَجَدْتُ مِنْ دُخَانِ جَدِّهَا فِي جَدِّهَا، لَا تَرَفَأُ دُمْعَتُهَا، وَلَا يَسْكُنُ حُرْنُهَا. ثُمَّ قَامَ فَخَرَجَ».

الأصفهاني: حلية الأولياء 84/1. الصلابي: معاوية بن أبي سفيان ص 288.

⁹⁸ المستدرک للحاکم کتاب معرفة الصحابة-3/538-6295، الزيلعي: نصب الراية 3/256. ولابن عباس نفس الثول في ظهار

الامة ابن عبد البر-جامع بيان العلم 1846-968/2.

⁹⁹ الهندي: كنز العمال 16838-527/6، وقال عمر لأبي هريرة تنطعت في الشهادة في حادثة قدامة بن مطعم. مصنف عبد

الرزاق 17076-240/9. واقتض من أبي موسى الأشعري عندما جلد رجلاً وحلق رأسه تعزيراً بالمثل. مصنف ابن أبي

شيبه 33826-5/7. علي الطنطاوي: أخبار عمر 143.

¹⁰⁰ قال صلى الله عليه وسلم: (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مِمَّا نَوَى) صحيح البخاري-كتاب الإيمان-باب ونضع الموازين القسط-1/1. فتصحیح النية والإخلاص قبل إبداء الرأي المخالف هو المنطلق الأساس، للتخلص من شهوة حب الجدل والمناظرات، وإذا كان الاختلاف لمنصب أو دنيا أو جاه أو منفعة شخصية فقد خاب وخسر صاحبه، قال صلى الله عليه وسلم يقول: «مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِجَارِي بِهِ الْعُلَمَاءُ أَوْ لِيَمَارِي بِهِ السُّفَهَاءُ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ وَجْهَ النَّاسِ إِلَيْهِ ادْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ» سنن الترمذي-2654-47/1، الرياء هو الداء العضء، ومن دلائل الإخلاص لله والتجرد لطلب الحق أن يفرح المحاور إذا ظهر الصواب على لسان مخالفه، ويجب أن

2- البعد عن الخلاف ودواعيه وتوحيد الكلمة والرأي: وهو الأصل عند الصحابة، لذلك نجد في مباحث أصول الفقه وقول الصحابي إذا انتشر ولم يعرف له مخالف¹⁰²، الإجماع السكوتي للصحابة¹⁰³، حيث يقول أو يفتي أحدهم في أمر ويسكت الباقون أو لا يخالفوه، ومن هذا القبيل ابتعاد الصحابة عن النصوص والأحاديث التي تثير الخلاف، أو التصدر والتنطق للفتوى بغير علم متمكن، وتقليل رواية الأحاديث عن رسول الله التي تحتمل التأويل في نصوصها لخشية الخلاف واختلاط الأمر على الأعراب وغيرهم الذين كانوا حديثي عهد بالإسلام، عن ابن أبي مليكة¹⁰⁴ أن الصديق جمع الناس بعد وفاة النبي فقال: (انكم تحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا ببينا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله وحرّموا حرامه)¹⁰⁵، وروى الشعبي عن قُرظَةَ ابن كَعْب¹⁰⁶ قال: (خرجنا نريد العراق فمشى معنا عمر بن الخطاب إلى صرار¹⁰⁷ فتوضأ ثم قال: أتدرون لم مشيت معكم؟ قالوا: نعم نحن أصحاب رسول الله مشيت معنا، قال: إنكم تأتون أهل قرية لهم دويٌّ بالقرآن كدوي النحل، فلا تُدُونهم بالأحاديث، فَيَسْغَلُونَكُمْ، جَرَدُوا القرآن، وأَقْلُوا الرواية عن رسول الله، وامضُوا وأنا شَرِيكُكُمْ، فَلَمَّا قَدِمَ قُرْظَةُ قالوا: خَدِينَا؟ قال: نهانا ابنُ الخطاب¹⁰⁸، حتى إن بعضهم كانت تأخذه الرعدة، ويقشعر جلده حين يحدث الحديث أو يفتي ويتغير لونه ورعاً واحتراماً قال عبد الله بن مسعود: (ليس العلم من كثرة الحديث، ولكن العلم من الخشية)¹⁰⁹، قال عبد الرحمن بن أبي ليلى¹¹⁰: (لقد أدركت في هذا المسجد عشرين ومائة من الأنصار، وما منهم من أحد يحدث بحديث إلا ود أن أخاه كفاه الحديث، ولا يسأل عن فتيا إلا ود أن أخاه كفاه الفتيا)¹¹¹.

3- اعتماد المرجع والحكم لأي خلاف: وهو الرد إلى كتاب الله وسنة نبيه أو القياس عليه وهو الاجتهاد¹¹²، هذا المنهج الذي رسمه لهم النبي صلى الله عليه وسلم في حديث معاذ بن جبل المشهور¹¹³، ومنذ وفاته عليه الصلاة والسلام رأيناهم قد كرسوا هذا المنهج في كل نواحي حياتهم، ولم ينتكروا يوماً عنه بل نراه جلياً في أول أمر حزبهم، ألا وهو الخلافة، واستشهد أبو بكر الصديق في قتاله لمناعي الزكاة على مخالفه، بأن منع الزكاة كمنع الصلاة، وقال لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة لقران الله تعالى لهما في عدة آيات¹¹⁴، وهذا عمر يستشهد بحبس الأرض ببلوغها وعدم توزيعها على المجاهدين بقوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ

يكون حاله كما قال خطيب الانبياء {وما أريدُ أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريدُ إلا الإصلاح ما استطعتُ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلتُ وإليه أنيبُ} [هود: 88]. ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله/1، 652. الغزالي: إحياء علوم الدين/1، 48.

101 راجع حديث السقيفة في ميثاق كيفية تولي الخلفاء الراشدين .

102 ينظر: إجمال الإصابة للعلائي-المرتبة الأولى من مراتب الإجماع السكوتي-اتفاق الخلفاء الأربعة-1/50، البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي-365/4، قواطع الأدلة لأبي المظفر السمعاني 4/2، 149، وينظر: دية الترقوة الحاوي للمواردي-كتاب الديات-مسألة: في الترقوة جمل وفي الضلع جمل-304/12 .

103 انظر: إرشاد الفحول للشوكاني -الإجماع-1/73، أصول الفقه للدكتور وهبة الزحيلي -49/1-كلية الدعوة الإسلامية-الطبعة الثانية-1426هـ-1998م-عدد الأجزاء:1.

104 عبد الله بن أبي مليكة(ت117هـ): قاضي مكة زمن بن الزبير ومؤذن الحرم، تذكرة الحفاظ للذهبي-1/78-94-(3/29).

105 تذكرة الحفاظ للحافظ الذهبي-1-أبو بكر الصديق-9/1.

106 قُرْظَةُ بنُ كَعْبِ الأنصاري الخزرجي، شهد بدرًا ومابعدا، وكان يفقه الناس في الكوفة، ومات بها. الإصابة لابن حجر العسقلاني 432/5.

107 صرار: موضع على ثلاثة أميال من المدينة على طريق العراق [والميل: منار بيني للمسافر يهتدي به، ويقدر الميل الهاشمي عند المحدثين 4000 ذراع، أي 1609 متر حالياً، فيكون مجموع المسافة 4827 متراً، أي: خمسة كيلو متر تقريباً. المعجم الوسيط للزيات وآخرون من معجم اللغة العربية في مصر-894/2-دار الدعوة-مجلدان . معجم البلدان لياقوت الحموي-الصاد والراء-398/3-بيروت -دار الفكر-عدد الأجزاء:5.

108 المستدرك للحاكم -كتاب العلم-104/1-347، وقال الذهبي في التلخيص : صحيح وله طرق.

109 المعجم الكبير للطبراني-عبد الله بن مسعود/9-105-8534. ينظر: ابن القيم: إعلام الموقعين-كرامة السلف التسرع في الفتيا-62/2-128/2.

110 عبد الرحمن بن أبي ليلى ت83هـ، من فضلاء التابعين، رأى عمر يمسح على خفيه، وروى عن عثمان مات زمن الحجاج في فتنة ابن الأشعث، تذكرة الحفاظ للذهبي-1-42-47/1-(2/19).

111 سنن الدارمي-المقدمة-باب من هاب الفتيا وكره التنطق-1/65-135، جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر-باب حكم قول العلماء في بعضهم البعض-2/315.

112 قال تعالى: {فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59]

113 سبق تخريجه ص 5

114 أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة قال: (لما توفي رسول الله ، وكان أبو بكر ، وكفر من كفر من العرب، فقال عمر: كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ [الحشر: 10/59]115، ثم نرى عمر الفاروق عندما طعن بخنجر الخيانة والغدر وحضرته المنية يسير على نفس المنهج فيختار السنة الذين هم بقية العشرة المبشرين بالجنة، والذين انتقل النبي الأكرم إلى الرفيق الأعلى وهو عنهم راضٍ116، وهكذا نراهم في كل اجتهاداتهم يقدمون القرآن الكريم ثم السنة الشريفة ثم الإجماع ثم القياس والاجتهاد (حسب ضوابطه وكما علمهم الرسول)، والأدلة على ذلك كثيرة في مباحث القياس والاجتهاد.

4- قبول النقاش والحوار والجدال مع المصابرة والحكمة117: قال تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} [النحل: 125] وبهذا المفهوم تخلق الصحابة وتأدبوا ومن صور ذلك: حوار عمر (وهو الخليفة الذي يأمر فيطاع) في عدم توزيع أراضي الفيء ومناقشته المخالفين له (بلال ومعاذ) وصبره على بلال رغم ما أغلظ له من القول. 118

وكذلك: محاوره عثمان لمخالفه وصبره عليهم ورد شبهاتهم119، وقبول الإمام علي بالتحكيم بعد أن دعاه إليه معاوية120 كذلك أدب عبد الله بن عباس في جداله مع الخوارج وصبره عليهم121، ومناقشته لنافع بن الأزرق في ألفاظ القرآن.122

5- عدم السكوت عن الخطأ وبيان الصحيح، وعدم التواني في إنكار ما يبدو مخالفاً للشرع123: ومن هذا القبيل: رد ابن عباس على كعب الأحبار لإدخاله الإسرانيات المنكرة في التفسير124، وإنكاره على علي وهو الخليفة في تحريقه الغالية125، وإنكار عائشة رضي الله عنها على زيد بن أرقم في بيع العينة126.

وحسابه على الله، فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر فعرفت أنه الحق). صحيح البخاري-كتاب الزكاة-باب وجوب الزكاة-1/460-1335.

115 انظر: تفسير ابن كثير 73/8 الآية.

116 انظر صحيح البخاري -كتاب فضائل الصحابة-باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان-2/1264-3497، صحيح مسلم -81/2-

1286.

117 من الأدب القرآني في ذلك: {قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ} [المجادلة: 1].

118 لَمَّا افْتَتِحَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الشَّامَ، قَامَ إِلَيْهِ بِلَالٌ فَقَالَ: لَتَقْسِمُنَّهَا أَوْ لَتَنْتَازِبَنَّ عَلَيْنَا بِالسَّيْفِ: يطر: الكبرى للبيهقي517/6-12830.

119 دعا عثمان القوم السبئيين إلى عرض ما عندهم من شبهات وإظهار ما يرونه من أخطاء وتجاوزات ومخالفات وقع هو فيها،

وكانت جلسة مصارحة ومكاشفة في المسجد على مرأى ومسمع من الصحابة والمسلمين، فتكلم السبئيون وعرضوا الأخطاء التي ارتكبتها عثمان - على حد زعمهم-، وقام عثمان - رضي الله عنه - بالبيان والإيضاح وقدم حججه وأدلته فيما فعل، ، وأشهد معه

الصحابة. العواصم من القواصم، ص 61 - 111، تاريخ الطبري (5/355، 356)، الخلفاء الراشدين للخالدي، ص 158. بسنن البيهقي11810-243/6. مصنف ابن أبي شيبة37690-520/7. الفتنة، أحمد عرמוש، ص 10 - 14. سيرة عثمان للصلاحي366.

120 ينظر: العمري، الدكتور أكرم ضياء، عصر الخلافة الراشدة، محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين، مكتبة العبيكان، معركة صفين-ص 474 وما بعدها.

121 عندما أرسله الإمام علي رضي الله عنه إليهم قبل موقعة النهروان قَامَ ابْنُ الْكُوَءِ يَحْطُبُ النَّاسَ فَقَالَ يَا حَمَلَةَ الْقُرْآنِ إِنَّ هَذَا عِنْدُ اللَّهِ بِنُ عَبَّاسٍ فَمَنْ لَمْ يَكُنْ يَعْرِفُهُ فَأَنَا أَعْرِفُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَا يَعْرِفُهُ بِهِ هَذَا مِمَّنْ نَزَلَ فِيهِ وَفِي قَوْمِهِ (قَوْمٌ خَصْمُونَ) فَرَدُّهُ إِلَى صَاحِبِهِ وَلَا تُؤَاضِعُوهُ كِتَابَ اللَّهِ. فَقَامَ حُطْبَاؤُهُمْ فَقَالُوا: وَاللَّهِ لَتُؤَاضِعُنَّهُ كِتَابَ اللَّهِ، فَإِنْ جَاءَ بِحَقِّ تَعْرِفُهُ لَتَنْبِعَنَّهُ، وَإِنْ جَاءَ بِبَاطِلٍ لَتَبْكِنْتُهُ

بِبَاطِلِهِ، فَوَاضِعُوا عِنْدَ اللَّهِ الْكِتَابَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَرَجَعَ مِنْهُمْ أَرْبَعَةُ آلَافٍ كُلُّهُمْ تَائِبٌ، فِيهِمْ ابْنُ الْكُوَءِ حَتَّى أَدْخَلَهُمْ عَلَى عَلِيٍّ الْكُوفَةَ

انظر: تاريخ الإسلام للذهبي-وقعة النهروان-3/588.

122 ينظر: المعجم الكبير لسليمان بن أحمد بن أبيوب أبو القاسم الطبراني-10/248-10597.

123 ينظر: البدعة الحسنة أصل من أصول التشريع-د مانع الحميري-1/200-دار قرطبة-بيروت-1422هـ-2001م. عمل الصحابي 368

124 عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ بَيْنَمَا هُوَ جَالِسٌ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا ابْنَ عَبَّاسٍ، أَسْمِعْتِ بِالْعَجَبِ مِنْ كَعْبِ الْأَخْبَارِ رَجْمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَذْكَرُ فِي الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ؟ قَالَ: وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مُتَكَبِّراً فَاحْتَقَرَّ، ثُمَّ قَالَ: وَمَا ذَلِكَ؟ قَالَ: زَعَمَ أَنَّهُ جَاءَهُ بِالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كَأَنَّهُمَا تَوَرَّانِ عَقِيرَانِ فِيْفَقْدَانِ فِي النَّارِ - قَالَ: عِكْرَمَةُ رَجْمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: فَطَارَتْ مِنْ

ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا نَشْطِيَّةٌ، وَوَقَعَتْ أُخْرَى غَضَبًا - ثُمَّ قَالَ: " كَذَبَ كَعْبٌ ثَلَاثًا، هَذِهِ بِيَوْمِيَّةٍ يُرِيدُ إِدْخَالَهَا فِي الْإِسْلَامِ، جَلَّ وَعَزَّ أَجَلٌ وَأَكْرَمُ أَنْ يُعَذَّبَ عَلَى طَاعَتِهِ، أَلَمْ تَرَ إِلَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: {وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ} {إبراهيم: 33} : «يعني

دَعُوهُمَا فِي طَاعَتِهِ، فَكَيْفَ يُعَذَّبُ عَذْبَيْنِ أُمَّتِي عَلَيْهِمَا أَنَّهُمَا دَائِبَتَانِ. أَبُو الشَّيْحِ الْأَصْبَهَانِي: العظمة4/1163.

6- نَزَكَ الخوض فيما لا يعلمه أو لا يقننه، والبعد عن الجدل فيما لا يفيد والسفسطة : قال تعالى : { وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولٌ } [الإسراء: 36]، قال تعالى : { إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِيغِهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ } [عافر: 56]. وروي أن أبا بكرٍ سُئِلَ عَنْ {فَاكِهِمَ وَأَبَا} [عبس: 31]، فَقَالَ: «أَيُّ سَمَاءٍ تُظَلِّي، وَأَيُّ أَرْضٍ تُقَلِّي إِذَا قُلْتَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا لَا أَعْلَمُ»¹²⁷، و سنل عمر بن الخطاب السؤال نفسه، فَقَالَ: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ التَّكَلُّفُ يَا عُمَرُ»¹²⁸، وأيضاً ابتعد عن القول في الكلاله بسبب استشكل فهمها¹²⁹، وتهيب كثير من الصحابة الخوض في مسألة ميراث الجد مع الإخوة ويروى عن علي رضي الله عنه : «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَقَعَّمَ جَزَائِمَ جَهَنَّمَ، فَلْيُقِضْ بَيْنَ الْجَدِّ وَالْإِخْوَةِ»¹³⁰.

ويدخل ضمن ذلك: الخلاف في المتشابه، لذلك عَزَّرَ عُمَرُ بن الخطاب رضي الله عنه صبيح بن عسل لأنه كان يَتَّبِعُ الْمُتَشَابِهَ¹³¹، وقالت السيدة عائشة رضي الله عنها لأبي سلمة بن عبد الرحمن وهو من التابعين: فزوج يصقع مع الديكة، لأنها اعتبرت جداله سفسطة يريد فيها مجارة الصحابة¹³²، ورد ابن عمر على الخارجي الذي طعن في عثمان ثم أعرض عنه بعد بيان جهله للناس¹³³.

7- الثبات على الحق مهما كانت النتائج وتحمل تبعات ذلك: قال تعالى: {بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [المائدة: 105]، ومن صور ذلك ثبات أبي بكر في قتاله لماعني الزكاة بعد اعتراض الصحابة ومخالفهم له عليه وخالفه في الرأي: «فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَّخَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ»¹³⁴، وأيضاً ثبات عثمان مع المخالفين له عندما أرادوا خلعه عن الخلافة بغير حق¹³⁵، وثبات عبد الله بن الزبير على الحق

¹²⁵ عن عكرمة: (أن ناساً ارتدوا على عهد علي فأحرقهم بالنار، فبلغ ذلك ابن عباس رضي الله عنهما فقال: لو كنت أنا كنت قتلتم لقول رسول الله: من بدل دينه فاقتلوه، ولم أكن لأحرقهم؛ لأنني سمعت رسول الله يقول: لا تعذبوا بعداب الله، فبلغ ذلك علياً، فقال: ويح ابن عباس). المستدرک-كتاب معرفة الصحابة- 538/3-6295. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه، وقال الذهبي في التلخيص: على شرط البخاري.

¹²⁶ جاءت امرأة فقالت: (يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَكُنْتُ تُغْرِفِينَ زَيْدَ بْنَ أَرْقَمٍ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَتْ: فَإِنِّي بَعْتُهُ جَارِيَةً لِي إِلَى عَطَائِهِ بِثَمَانِيَّةٍ نَسِيئَةً، وَإِنَّهُ أَرَادَ بَيْعَهَا بِسِتْمَانِيَّةٍ فَقَدْ! قَالَتْ لَهَا: بَيْسَمَا اسْتَرَيْتِ، وَبَيْسَمَا اسْتَرَى، أَلَيْغِي زَيْدًا أَنَّهُ قَدْ أَبْطَلَ جِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ إِنْ لَمْ يَنْتَبِ). سنن البيهقي الكبرى وبذيله الجوهر-كتاب البيوع-باب الرجل يبيع الشيء إلى أجل-عن أم يونس العالية بنت أنف-330/5-11113، مصنف عبد الرزاق/8-184-14812، سنن الدارقطني-3/52-211.

¹²⁷ مصنف ابن أبي شيبة 136/6-30107

¹²⁸ مصنف ابن أبي شيبة 136/6-30105- وأصله في البخاري بلفظ: نهينا عن التكلف، 9/9-7293.

¹²⁹ ينظر: صحيح مسلم-كتاب الفرائض-باب الكلاله- 9 - (1617)-1236/2.

¹³⁰ مصنف ابن أبي شيبة 268/6-31267.

¹³¹ شرح النووي على صحيح مسلم 218/16

¹³² وقصة ذلك مارواه أبو سلمة قال: بينا أنا وأبو هريرة عند ابن عباس جاءت امرأة فقالت: توفي عنها زوجها وهي حامل، فذكرت أنها وضعت لأدنى من أربعة أشهر من يوم مات عنها زوجها، فقال ابن عباس: أنت لأخر الأجلين، قال أبو سلمة: فقلت: إن عندي من هذا علماً، وذكر حديث سبيعة الأسلمية، وقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة. انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر- باب معرفة أصول العلم وحقيقته-62/2، فواتح الرحموت للأنصاري-الإجماع-مسألة التابعي المجتهد معتبر عند انعقاد الإجماع-222/2.

¹³³ حَدَّثَنَا عُمَانُ هُوَ ابْنُ مَوْهَبٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ حَجَّ النَّبِيتِ، فَرَأَى قَوْمًا جُلُوسًا، فَقَالَ: مَنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ؟ فَقَالُوا هَؤُلَاءِ قُرَيْشٌ، قَالَ: فَمَنْ الشَّيْخُ فِيهِمْ؟ قَالُوا: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، قَالَ: يَا ابْنَ عُمَرَ، إِنِّي سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ فَحَدَّثْتَنِي، هَلْ تَعْلَمُ أَنَّ عُمَانَ قَرَى يَوْمَ أُحُدٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: تَعْلَمُ أَنَّهُ تَغَيَّبَ عَنْ بَدْرٍ وَلَمْ يَشْهَدْ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: تَعْلَمُ أَنَّهُ تَغَيَّبَ عَنْ بَيْعَةِ الرِّضْوَانِ فَلَمْ يَشْهَدْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ، قَالَ: ابْنُ عُمَرَ: تَعَالَى أَبِينُ لَكَ، أَمَا فِرَارُهُ يَوْمَ أُحُدٍ، فَأَتَيْتُهُ أَنْ اللَّهُ عَفَا عَنْهُ وَعَفَّرَ لَهُ، وَأَمَا تَعْيِيْبُهُ عَنْ بَدْرٍ فَإِنَّهُ كَانَتْ تَحْتَهُ بَيْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَتْ مَرِيضَةً، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ لَكَ أَجْرَ رَجُلٍ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا، وَسَهْمُهُ» وَأَمَا تَعْيِيْبُهُ عَنْ بَيْعَةِ الرِّضْوَانِ، فَلَوْ كَانَ أَحَدٌ أَعْرَضَ بِيْطَنَ مَكَّةَ مِنْ عُمَانَ لَبَعَثَهُ مَكَانَهُ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُمَانَ وَكَانَتْ بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ بَعْدَ مَا ذَهَبَ عُمَانُ إِلَى مَكَّةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيْذِهِ اللَّيْمِيُّ: «هَذِهِ بَيْعَةُ عُمَانَ». فَصَرَبَ بِهَا عَلَى يَدِهِ، فَقَالَ: «هَذِهِ لِعُمَانَ» فَقَالَ لَهُ ابْنُ عُمَرَ أَذْهَبَ بِهَا الْآنَ مَعَكَ. صحيح البخاري-كتاب المناقب-3698-15/5.

¹³⁴ صحيح البخاري-كتاب الزكاة-باب وجوب الزكاة-1400-105/2.

¹³⁵ عن ابن عمر قال: استثناني عثمان وهو مخصور فقال: ما ترى فيما يقول المغيرة بن الأحنس؟ قلت: ما يقول؟ قال: يقول: إن هؤلاء القوم إنما يريدون أن تخلع هذا الأمر، وتخلي بينهم وبينه، فقلت: أرأيت إن فعلت أمخلف أنت في الدنيا؟ قال: لا، قلت: أرأيت

هو محاصر، عندما أرسل إليه نافع بن الأزرق ونجدة بن عويمر وهما من زعماء الخوارج، وطلبا منه التبرئ من عثمان وطلحة والزبير وفي مقابل ذلك يفك الحصار عنه ويبياعه وأتباعهما جميعاً ويقاطون دونه، فرفض التنازل عن مبادئه، وفضل الموت تحت الحصار.¹³⁶

8- المنهجية في الاستدلال والنظر: العالم يطلب الدليل بصدق لا يكون عن هوى أو تشهي أو تعصب، ويكون دقيقاً ويتثبت من الدليل قبل النظر فيه¹³⁷، لذلك كان الصحابة رضي الله عنهم وعلى رأسهم أبو بكر وعمر يحذرون أشد الحذر في الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم، خشية الوقوع في الخطأ، ولقوله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَعْدَهُ مِنَ النَّارِ)¹³⁸ كالاحتياط في رواية الحديث¹³⁹، والالتزام بعزو الدليل لمصدره بلا زيادة أو نقصان والتحرز من مخالفة أدلة الشرع؛ فهاهو أبو بكر الصديق رضي الله عنه عندما سئل عن الكلالة¹⁴⁰ التي ذكرت في سورة النساء، يعزو اجتهاده لنفسه ويقول: (أقول فيها برأي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، الكلالة: ما عدا الوالد والولد)، وقال ابن مسعود في المفوضة: لها صدائق مثلها من ينأيها، لا وكس، ولا شطط، "فَلَمَّا قُضِيَ قَالَ: فَإِنْ يَكُنْ صَوَابًا فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِيَّ، وَمِنْ الشَّيْطَانِ، وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ بَرِيئَانِ."¹⁴¹

وكانوا يرجحون بين الأدلة بمنهجية علمية وعقلية ويختارون الأقوى، ورجح عمر بين الأدلة فرد حديث فاطمة بنت قيس: أن زوجها طلقها ثلاثاً، فلم يجعل لها رسول الله سكنى ولا نفقة، فقال عمر: (لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت).¹⁴² لشكه في ثبوته، وعمل بظاهر قوله تعالى: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ...) [الطلاق: 6].¹⁴³

وكذلك عندما بلغ الإمام علي بن أبي طالب حديث معقل بن يسار: أن النبي قضى في بروع بنت واشق أن لها مهر المثل ولها الميراث وعليها العدة، قال: (لا تقبل قول أعرابي بوال على عقبيه فيما يخالف كتاب الله وسنة نبيه).¹⁴⁴

وقد يخالف الصحابي الحديث لعلمه بنسخه، أو لمعارضته لما هو أقوى منه بنظره، ويرجحه عليه، كما روى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (مَنْ غَسَلَ الْمَيِّتَ فَلْيَغْتَسِلْ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ)¹⁴⁵، وعندما قيل ذلك لابن عباس قال: (لَيْسَ عَلَيْكُمْ

إِنْ لَمْ تَفْعَلْ هَلْ تَزِيدُونَ عَلَيَّ أَنْ يَقْتُلُوكَ؟ قَالَ: لَا. قُلْتُ: أَفَيَمْلِكُونَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: فَإِنِّي لَا أَرَى أَنْ تُسِنَّ هَذِهِ السُّنَّةَ فِي الْإِسْلَامِ، كَلَّمَا اسْتَحْطُوا أَمِيرًا خَلَعُوهُ، وَلَا أَنْ تُخْلَعَ قِيمِيصًا أَلْبَسَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. مسند أحمد 473/1-767.

136 ينظر: تاريخ الطبري - ذكر فراق الخوارج عبد الله بن الزبير 564/5. الدكتور علي الصلابي، عبد الله بن الزبير، ص 82 وما بعدها.

137 قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ} [الحجرات: 6]

138 متفق عليه، من الأحاديث المتواترة، رواه العديد من الصحابة بألفاظ متقاربة، صحيح البخاري-كتاب العلم-باب إثم من كذب على النبي-1/51-107، صحيح مسلم-مقدمة مسلم-باب التحذير من الكذب على النبي-عن أبي هريرة 22/1-3.

139 قال الذهبي في التلذذ: (وكان [أبو بكر الصديق] أول من احتاط في قبول الأخبار، فُرِوِي عن قَيْبِصَةَ بنِ دُؤَيْبٍ: أَنَّ الْجَدَةَ جَاءَتْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَلْتَمِسُ أَنْ تُورَثَ... [حتى أتى بشاهد: محمد بن مسلمة]، وكان علي بن أبي طالب يستحلف الراوي. نذكره الحفاظ للذهبي-علي بن أبي طالب-1/13-4-1/4)، وانظر: تاريخ الفقه الإسلامي للسائيس-1/99. صحيح البخاري-كتاب الاستئذان-باب التسليم والاستئذان ثلاثاً-4/2174-5891، صحيح مسلم-باب الاستئذان رقم 2153. وانظر الوجيز في علوم الحديث-د. عجاج الخطيب-1/52.

2 ينظر: تفسير ابن كثير - لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774هـ) - سورة النساء 230/2-تحقيق: سامي بن محمد سلامة- دار طيبة للنشر والتوزيع-الطبعة الثانية 1420هـ - 1999 م. السنن الكبرى للبيهقي وبنيله الجوهر النقي- كتاب الفرائض-باب حجب الأخوة والأخوات/223/6.

141 موطأ الإمام مالك 544-182/1. سنن أبي داود 2116-2/237. والمفوضة: هي من تزوجت بِنكاح تَفْوِيضٍ، ونكاح التَفْوِيضِ شرعاً: هو أن يعقد النكاح دون مهر، ويسمى تَفْوِيضِ بضع، أو يرد المهر إلى الولي، أو غيره، ويسمى تَفْوِيضِ مهر. القاموس الفقهي لسعدي أبو جيب-1/291، 360/1- دار الفكر - دمشق - سورية- الطبعة الثانية 1408 هـ - 1988 م.

142 صحيح مسلم- كتاب الطلاق-باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها-2/599-1480.

143 انظر: أصول البيهقي-بيان شرائط الراوي-1/163، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين السبكي-تخصيص السنة بالقرآن-3/322، قواطع الأدلة للسعدي-حد الخبر-1/338، التوضيح لصدر الشريعة-فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت-2/10.

144 انظر: أصول البيهقي-تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة-1/160-التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة-فصل المأمور به مطلق ومقيد-2/10، المستصفى للغزالي-شروط الراوي وصفته-1/123.

145 سنن أبي داود (تحقيق الألباني)-كتاب الجنائز-باب الغسل من غسل الميت-2/569-3161، (صححه الألباني).

فِي غَسَلِ مَيْتِكُمْ غُسْلًا إِذَا غَسَلْتُمُوهُ، إِنَّ مَيْتَكُمْ لَمُؤْمِنٌ طَاهِرٌ، وَلَيْسَ يَنْجِسُ فَحَسْبُكُمْ أَنْ تَغْسِلُوا أَيْدِيَكُمْ¹⁴⁶، وأيضاً : عندما قال أبو هريرة : «تَوَضَّأُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ وَلَوْ مِنْ ثُورٍ أَقِطٍ»¹⁴⁷، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، وَإِنَّا نَتَوَضَّأُ بِالْحَمِيمِ وَقَدْ أُغْلِيَ عَلَى النَّارِ، وَإِنَّا نَدَّهْنُ بِالذَّهْنِ وَقَدْ أُغْلِيَ عَلَى النَّارِ قَالَ: فَقَالَ: يَا ابْنَ أُجَيٍّ، إِذَا سَمِعْتَ الْحَدِيثَ يُحَدِّثُ بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تُضْرِبْ لَهُ الْأُمْتَالَ¹⁴⁸.

وكذلك مخالفة عائشة رضي الله عنها لحديث: (يَطْبَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ وَالْجَمَارُ وَالْمِرْأَةُ)¹⁴⁹ فقالت: (شبهتونا بالحمير والكلاب! والله لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة، فتبدو لي الحاجة، فأكره أن أجلس فأودي النبي فأتسل من عند رجله)¹⁵⁰.

ولم يؤثر عن أحد من الصحابة أنه تعصب لرأيه في مسألة بدون دليل، بل أثار عنهم العكس تماماً، وهذا نهجهم وهاهو عبد الله بن عمرو بن العاص وكان في جيش معاوية يقول عندما قتل عمار بن ياسر في صفين: (تقتله الفئة الباغية).¹⁵¹

9- التواضع واحترام الخصم: عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ: قَالَ عُمَرُ، " أَخَوْفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَهْلِكُوا فِيهِ ثَلَاثٌ جَلَالٌ: شُحُّ مَطَاعٍ، وَهَوَى مُتَّبِعٍ، وَإِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ"¹⁵²، ولم يؤثر عن الصحابة إلا التواضع في مناقشتهم، وترك العجب والكبر¹⁵³، وعدم الافتخار بما يُحْسِنُونَهُ، إلا إذا اضطروا¹⁵⁴ لبيان أمر معين، مثل قول عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي حَدِيثِ صَدَقَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تَنَازَعَ فِيهَا الْعَبَّاسُ وَعَلِيٌّ: «وَاللَّهِ لَقَدْ كُنْتُ فِيهَا بَارًّا تَابِعًا لِلْحَقِّ صَادِقًا»، ولم يكن ذلك منه تَزَكِيَةً لِنَفْسِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وإنما لبيان حاله في القضية¹⁵⁵، ويدخل في ذلك قول عبد الله بن مسعود: (... ما أحد أعلم بكتاب الله مني، وما أنا بأخيركم، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني لأتيتيه).¹⁵⁶

146 السنن الكبرى للبيهقي وبنزله الجوهر النقي-كتاب الطهارة -باب الغسل من غسل الميت-306/1-1516.
147 ثور أقط: هو لبن مجفف مستحجر، والشور قطعة منه. تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي للمباركفوري-1/215-بيروت -دار الكتب العلمية.

148 سنن الترمذي-أبواب الطهارة-ما جاء في الوضوء مما غيرت النار-114/1-79، وقال الترمذي: وقد رأى بعض أهل العلم الوضوء مما غيرت النار وأكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم على ترك الوضوء مما غيرت النار. وحسنه الألباني. انظر: صحيح أبي داود-تحقيق الألباني-1/352-189. ينظر: كشف الأسرار عن أصول البيهقي لعبد العزيز الخاري-باب بيان قسم الانقطاع-26/3.
149 مسند الإمام أحمد- عن أبي ذر مرفوعاً-360/35-21455، وأبي هريرة مرفوعاً-15/296-9490، والطبراني في الاوسط-برقم 3325، والكبير- برقم1635 بلفظ: المرأة الحائض، عن أبي ذر مرفوعاً، وابن ماجه في سننه عن ابن عباس مرفوعاً (بلفظ: المرأة الحائض)-الصلاة-باب ما يقطع الصلاة-949.

150 صحيح البخاري- كتاب ستره المصلي-كتاب الصلاة-باب من قال لا يقطع الصلاة شيء-186/1-492.
151 وَقَالَ لَهُ مُعَاوِيَةُ: فَمَا بَالُكَ مَعَنَا؟ قَالَ: إِنَّ أَبِي شَكَانِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: " أَطَعْتَ أَبَاكَ مَا دَامَ حَيًّا، وَلَا تَعْصِيَهُ " فَأَنَا مَعَكُمْ وَلَسْتُ أَقَاتِلُ مَسْنَدَ أَحْمَدَ 6538-96/11، إسناده حسن، وهو في البخاري من رواية أبي سعيد الخدري، كتاب فضل الجهاد، باب مسح الغبار عن الرأس 2812-21/4.
152 ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 568.

153 نجد ذلك الأدب في القرآن الكريم في قصة موسى والعبد الصالح (الخضر) التي وردت في سورة سورة الكهف، وهناك آيات أخرى تدل على هذا الأدب منها: { ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ } [النحل: 125]. { وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (24) قُلْ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ (25) قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَقْدَعُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ } [سبأ: 24 - 26]

154 كَمَا اضْطُرَّ يُوسُفُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ قَالَ: { اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ } [يوسف: 55] وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ بِحَضْرَتِهِ مَنْ يَغْرِفُ حَقَّهُ فَيُتِنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ فِيهِ وَيُعْطِيهِ بِقِسْطِهِ، وَرَأَى هُوَ أَنَّ ذَلِكَ الْمَقْعَدَ لَا يَقْعُدُهُ غَيْرُهُ مِنْ أَهْلِ وَقْتِهِ إِلَّا قَصَّرَ عَمَّا يَجِبُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْقِيَامِ بِهِ مِنْ حَقْوَقِهِ فَلَمْ يَسْغَهُ إِلَّا السَّغَى فِي ظَهْوَرِ الْحَقِّ بِمَا أَمَكْنَهُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَجَانَزَ لِلْعَالَمِ حَبِيبِيْنَ النَّشَاءِ عَلَى نَفْسِهِ وَالتَّنْبِيْهِ عَلَى مَوْضِعِهِ، فَيَكُونُ حَبِيبِيْذٌ تَحَدَّثَ بِزَيْعَمَةِ رَبِّهِ عِنْدَهُ عَلَى وَجْهِ الشُّكْرِ لَهَا.
155 صحيح مسلم-كتاب الجهاد-باب حكم الفيء-49 - (1757) - 1377/3

156 صحيح مسلم-كتاب الفضائل-فضائل ابن مسعود - 114 - (2462)-1912/4، 115 - (2463)-1913/4.

ومن الصور المشرقة لاحترام الصحابة بعضهم لبعض: شهادة عمر بن الخطاب في ابن مسعود وثناؤه عليه وهو أمير المؤمنين، وكذلك مبادلتة بالمثل من ابن مسعود رضي الله عنهما، رغم كثرة اختلافهما في المسائل، يقول ابن مسعود عن عمر: كان للإسلام حصناً حصيناً، يدخل الناس فيه ولا يخرجون، فلما أصيب عمر انتلم الحصن.¹⁵⁷

ورغم الخلاف¹⁵⁸ بين زيد وابن عباس في مسائل كثيرة أشهرها توريث الجد لم يمنعهما من احترام بعضهما، فابن عباس على جلالته قدره بتواضع ويأخذ بخطام ناقة زيد ويقول لزيد: هكذا أمرنا أن نعمل بعلمائنا وكبرائنا، فقال زيد: أرني يدك؟ فأخرج ابن عباس يده فقبلها زيد وقال: هكذا أمرنا أن نعمل بأهل بيت نبينا صلى الله عليه وسلم.¹⁵⁹

10- الوقوف عند الحق، والرجوع إليه إذا تبين، والإقرار للخصم وتقديره: وهذا الأدب كان يدين الصحابة عامة بالانزاع، ومن أبلغ الصور على ذلك عندما ردت على عمر رضي الله عنه ونبهته على الحق وهو في خطبته على ملا من الناس فقال أصابت امرأة وأخطأ عمر¹⁶⁰، وحكم عمر أول عام في الفريضة الحمارية [سميت الحمارية: لأن الأخوة لأب وأم قالوا لسيدنا عمر: هب أن أبانا كان حماراً أو حجراً ألقى في اليم] بعدم التشريك، وفي العام الثاني بالتشريك في واقعة مثل الأولى ولما سئل عن ذلك قال: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي.¹⁶¹

وسأل رجل علياً رضي الله عنه فأجابته فقال ليس كذلك يا أمير المؤمنين، ولكن كذا كذا، فقال: أصبت وأخطأت، وفوق كل ذي علم عليم.¹⁶²

وَرَوَى سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ أَبِي حُسَيْنٍ قَالَ: اخْتَلَفْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فِي الْخَائِضِ تَنَفَّرُ فَقَالَ زَيْدٌ: «لَا تَنَفَّرُ حَتَّى يَكُونَ آخِرَ عَهْدِهَا بِالْبَيْتِ الطَّوَّافِ»، وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ " إِذَا طَافَتْ طَوَّافِ الْإِفَاضَةِ فَلَهَا أَنْ تَنَفَّرَ وَلَا تُودِعَ الْبَيْتَ فَرَدَّ عَلَيْهِ زَيْدٌ قَوْلَهُ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَزَيْدٍ: سَلْ نِسَاءَكَ أَمْ سَلِّمْ وَصَوَّاجِبَاتِهَا، فَذَهَبَ زَيْدٌ فَسَأَلَهُنَّ ثُمَّ جَاءَ وَهُوَ يَضْحَكُ فَقَالَ: الْقَوْلُ مَا قُلْتُ " ¹⁶³

واستدرك ابن مسعود على أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما فقال أبو موسى: لا تسألوني عن شيء وهذا الخبر بين أظهركم.¹⁶⁴

11- عدم المحاباة والمجاملة في الحق: فأبو بكر لم يحاب فاطمة عندما عندما طالبت بفدك¹⁶⁵، وعمر لم يحاب علياً والعباس أيضاً في تنازعهما على فدك¹⁶⁶.

وعبد الرحمن بن عوف لم يحاب علياً ورشح عثمان ودعا لمبايعته وقال: أَمَا بَعْدُ يَا عَلِيُّ! إِنِّي قَدْ تَنَطَّرْتُ فِي أَمْرِ النَّاسِ؛ فَلَمْ أَرَهُمْ يَعْذُلُونَ بِعُثْمَانَ، فَلَا تَجْعَلَنَّ عَلِيَّ نَفْسِكَ سَبِيلاً، فَقَالَ [أي عثمان]: أَبَايَعُكَ عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ، فَبَايَعَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَبَايَعَهُ النَّاسُ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ وَالْأَجْنَادُ وَالْمُسْلِمُونَ¹⁶⁷.

¹⁵⁷ابن القيم: إعلام الموقعين - أعظم الصحابة علما- 29/2، جابر طه علوان، أدب الاختلاف 64/1.
¹⁵⁸ الخلاف في قياس الجد في التوريث مع الأخوة على ابن الابن، وكان زيد لا يراه، ويقول ابن عباس: ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً. وقال: لوددت أني وهؤلاء الذين يخالفونني في الفريضة نجتمع فنضع أيدينا على الركن ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين. ابن القيم: إعلام الموقعين 164/1. ابن عبد الهادي: تنقيح التحقيق 4268.
¹⁵⁹ أبو بكر الدينوري: المجالسة وجواهر العلم 177/9. ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 832-514/1.
¹⁶⁰ ينظر: تفسير ابن كثير - الآية 243/2، بيان مشكل الآثار للطحاوي- 13/57-505. وأصل الحديث رواه ابن ماجه كتاب النكاح-باب صدق النساء- 607/1-1887، السنن الكبرى للبيهقي وبيته الجوهر النقي-كتاب الصداق-باب لا وقت للصداق كثر أو قل- 233/7. ينظر: الأحكام لابن حزم-فصل بيان سبب الاختلاف الواقع بين الأئمة- 125/2. ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله-864-530/1.
¹⁶¹ ينظر: السنن الكبرى للبيهقي وبيته الجوهر النقي لابن الترمذاني-باب من اجتهد من الحكماء ثم غير اجتهاده-120/10-20873- مجلس دائرة المعارف النظامية-حيدر آباد-الهند-الطبعة الأولى: 1344هـ-عدد الأجزاء: 10، مصنف عبد الرزاق-كتاب الفرائض- 19005-249/10-تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي-المكتبة الإسلامية-بيروت-الطبعة الثانية: 1403هـ-عدد الأجزاء: 11.

¹⁶² عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبِ الْأُرْطِيِّ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ، فَقَالَ فِيهَا: فَقَالَ الرَّجُلُ: لَيْسَ كَذَلِكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنْ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَصَبْتُ وَأَخْطَأْتُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ». ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله-865-531/1.
¹⁶³ المصدر السابق 531/1-867.
¹⁶⁴ ينظر: مسند أحمد 4420-425/7.
¹⁶⁵ ينظر: صحيح البخاري-كتاب المناقب-باب مناقب آل البيت- 20/5.
¹⁶⁶ ينظر: صحيح مسلم-كتاب الجهاد-باب حكم الفيء- 49 - (1757) - 1377/3

12- عدم التشبث بالرأي وحصر الحق فيه إذا كان في الأمر ندحة: ومن صور ذلك: روى عبيدة السلماني 168 أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: (اجتمع رأيي ورأي عمر على عتق أمهات الأولاد، ثم رأيت بعد أن أرفقهن في كذا وكذا، قال: فقلت له: رأيتك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحذرك!)¹⁶⁹، فلا شك أن قول عمر أولى ويعتبر من مراتب الإجماع وهذا ما يفهم من قول عبيدة السلماني، وقد روى البخاري أن علياً توقف عن رأيه في جواز بيع أمهات الأولاد، فعن عبيدة عن علي قال: (اقضوا كما كنتم تقضون! فإني أكره الاختلاف حتى يكون للناس جماعة، أو أموت كما مات أصحابي)¹⁷⁰.

وأيضاً: مخالفة ابن عباس لعمر بن خطاب في مسألة العول بعد وفاته، وعندما سئل ابن عباس عن ذلك قال: هبته والله¹⁷¹، وكان رأي عمر في الأمر متسعاً، فهو لم يجانب الصواب.

■ المطلب الثاني: ترسيخ ثقافة الاختلاف في الإسلام من ثمرات اختلاف الصحابة وآثاره

بمثل تلك الأخلاق العالية تأثر التابعون ممن حملوا العلم عن الصحابة الأخيار كامثال: سعيد بن المسيب الذي يعتبر راوية عمر وحامل فقهه في المدينة، وعطاء بن أبي رباح في مكة، وطاوس في اليمن، ويحيى بن أبي كثير في اليمامة، والحسن في البصرة، ومكحول في الشام، وعطاء في خراسان، وعلقمة في الكوفة وغيرهم... وهؤلاء كانوا كثيراً ما يمارسون الفتوى والاجتهاد بمشهد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين تلقوا العلم والفقه عنهم، وتربوا على أيديهم، وتادبوا بأدابهم، وتأثروا بمنهجهم في الاستنباط، فما خرجوا عن آداب الصحابة في الاختلاف عندما اختلفوا، ولا جاوزوا تلك السيرة، وهكذا سار التابعون عند اختلافهم على نهج ما تركهم عليه الصحابة، فلم يحملهم اختلافهم بغيهم على بعضهم؛ بل حفظوا حقوق الأخوة والرابطة الإيمانية التي تجمعهم، يقول الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز عن اختلاف الصحابة رضي الله عنهم: (ما يسرني أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا، لأنهم لو لم يختلفوا لم يكن لنا رخصة)¹⁷²، فهم باختلافهم أتاحوا للأمة والمجتهدين من بعدهم فرصة الاختيار من أقوالهم واجتهاداتهم، كما سنوا لنا سنة الاختلاف المطلوب في القضايا الاجتهادية، وطلوا إخوة متحابين، فكانت ثقافة الاختلاف راسخة في المجتمع الإسلامي من تابيعهم إلى يومنا هذا، واستطعنا بهذه الثقافة أن نفرق بين الاختلاف المحمود والمطلوب والاختلاف المذموم المنهي عنه، ولعل هذه الثقافة كانت من أبرز العوامل التي ساعدت على حفظ الدين والقيم للأجيال اللاحقة في الإسلام، رغم ما أصاب العالم الإسلامي من نكبات وقواصم، وكانت سداً منيعاً في وجه الهجمات الفكرية والإلحادية والشبهات المنحرفة والمكائد التي ما فتى الأعداء والمنحرفون والمبطلون يكيدون بها الإسلام وأهله.

● المطلب الثالث: نموذج عملي تطبيقي لاختلاف الصحابة

لعل أبلغ مثال عملي على ترسيخ ثقافة الاختلاف في الإسلام حادثة السقيفة لاختيار خليفة بعد رسول الله، وهو أول خلاف في الإسلام بعده، وفيما يلي نصها وتحليله:

روى البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (بَلَّغَنِي أَنَّ قَائِلًا مِنْكُمْ يَقُولُ: وَاللَّهِ لَوْ قَدْ مَاتَ عُمَرُ بَاتِعَتْ فَلَانًا، فَلَا يَخْتَرَنَ امْرُؤٌ أَنْ يَقُولَ: إِنَّمَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلَنَّهُ وَتَمَّتْ؛ أَلَا وَإِنَّمَا قَدْ كَانَتْ كَذَلِكَ، وَلَكِنَّ اللَّهَ وَفِي شَرِّهَا، وَلَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ تَقَطَّعَ الْأَعْنَاقَ إِلَيْهِ مِثْلَ أَبِي بَكْرٍ، مَنْ بَاعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ؛ فَلَا يَبِاعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَاعَهُ تَعَرَّةٌ أَنْ يَقْتُلَا، وَإِنَّهُ قَدْ كَانَ مِنْ خَيْرِنَا جِئِن تَوَفَى اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الْأَنْصَارَ خَالَفُونَا وَاجْتَمَعُوا بِأَسْرِهِمْ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، وَخَالَفَ عَنَّا عَلِيٌّ وَالزُّبَيْرُ وَمَنْ مَعَهُمَا، وَاجْتَمَعَ الْمُهَاجِرُونَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقُلْتُ لِأَبِي بَكْرٍ يَا أَبَا بَكْرٍ انْطَلِقْ بِنَا إِلَى إِخْوَانِنَا هَؤُلَاءِ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَاَنْطَلِقْنَا نُرِيدُكُمْ، فَلَمَّا دَنَوْنَا مِنْهُمْ لَقِينَا مِنْهُمْ رَجُلَانِ صَالِحَانِ فَذَكَرَا مَا تَمَالَأَ عَلَيْهِ الْقَوْمُ، فَقَالَا أَيْنَ تُرِيدُونَ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ؟ فَقُلْنَا نُرِيدُ إِخْوَانِنَا هَؤُلَاءِ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَا لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَقْرَبُوا هُمْ أَفْضَلُ أَمْرِكُمْ، فَقُلْتُ وَاللَّهِ لِنَأْتِيَنَّهُمْ، فَاَنْطَلِقْنَا حَتَّى آتَيْنَاهُمْ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، فَإِذَا رَجُلٌ مَرْمَلٌ بَيْنَ ظَهْرَانِيهِمْ، فَقُلْتُ مَنْ هَذَا؟ فَقَالُوا هَذَا سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ، فَقُلْتُ: مَا لَهُ، قَالُوا: يُوعَكُ، فَلَمَّا جَلَسْنَا قَلِيلًا تَنَهَّدَ حَظِيْبُهُمْ؛ فَأَتَانِي عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ أَمَا بَعْدَ فَخَنَ أَنْصَارُ اللَّهِ وَكُتَيْبَةُ الْإِسْلَامِ، وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ رَهْطٌ، وَقَدْ دَفَعْتُ دَأْفَهُ مِنْ قَوْمِكُمْ، فَإِذَا هُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْتَرُوا لَنَا مِنْ أَصْلَانَا، وَأَنْ يَخْضُنُونَا مِنَ الْأَمْرِ، فَلَمَّا سَكَتَ أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ، وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ مَقَالَهُ أَعْجَبْتَنِي، أَرِيدُ أَنْ أَقْدِمَهَا بَيْنَ يَدَيْ

167 صحيح البخاري-كتاب الأحكام-باب كيف يبايع الناس-4/2472-6781.

168 عبيدة بن عمرو السلماني المرادي الكوفي الفقيه العلم، كاد أن يكون صحابياً، أسلم زمن فتح مكة باليمن، وأخذ عن علي وابن مسعود، توفي سنة اثنتين وسبعين للهجرة. تذكره الحفاظ للذهبي-1/40-27(2/4).

169 السنن الكبرى للبيهقي وبذيله الجوهر النقي-كتاب عتق أمهات الأولاد-باب الخلاف في أمهات الأولاد-10/348-22320، مصنف ابن أبي شيبة-كتاب البيوع والأفضية-في بيع أمهات الأولاد-6/436-22010.

170 صحيح البخاري-كتاب فضائل الصحابة-مناقب علي بن أبي طالب-2/1270-3504.

171 ينظر: سنن البيهقي الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي-كتاب الفرائض-باب العول في الفرائض-6/253-12837.

172 الموافقات للشاطبي-كتاب الاجتهاد-المسألة الثالثة-بيان عدم وجود اختلاف في أصول الشريعة وفروعها-4/493.

أبي بكرٍ وَكُنْتُ أَدَارِي مِنْهُ بَعْضَ الْحَدِّ، فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: عَلَى رَسُولِكَ، فَكَرِهْتُ أَنْ أَغْضِبَهُ، فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ، فَكَانَ هُوَ أَلْخَمَ مِنِّي وَأَوْفَرَ، وَاللَّهِ مَا تَرَكَ مِنْ كَلِمَةٍ أَعْجَبْتَنِي فِي تَرْوِيرِي إِلَّا قَالَ فِي بَيْبَهَتِهِ مِثْلَهَا، أَوْ أَفْضَلَ مِنْهَا، حَتَّى سَكَتَ، فَقَالَ: مَا ذَكَرْتُمْ فِيكُمْ مِنْ خَيْرٍ فَأَنْتُمْ لَهُ أَهْلٌ، وَلَنْ يُعْرِفَ هَذَا الْأَمْرُ إِلَّا لِهَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ، هُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ نَسَبًا وَدَارًا، وَقَدْ رَضِيْتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ فَبَابِعُوا أَيُّهُمَا شِئْتُمْ فَأَخَذَ بِيَدِي وَبَيَّدَ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ وَهُوَ جَالِسٌ بَيْنَنَا، فَلَمْ أَكْرَهُ مِمَّا قَالَ عِزَّهَا، كَانَ وَاللَّهِ أَنْ أَقْدَمَ فَتَضَرَّبَ عُنُقِي لَا يَفْرُبُنِي ذَلِكَ مِنْ إِبْنِ أَحَبِّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَأَمَّرَ عَلَى قَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ تُسَوَّلَ إِلَيَّ نَفْسِي عِنْدَ الْمَوْتِ شَيْئًا لَا أَجِدُهُ إِلَّا نَ، فَقَالَ قَائِلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَنَا جَدَيْتُهَا الْمُحَكِّكَ وَعَدَيْتُهَا الْمُرَجَّبُ، مِمَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَكُنْتُ اللَّعْطُ، وَارْتَفَعَتْ الْأَصْوَاتُ، حَتَّى فَرَّقْتُمْ مِنَ الْإِخْتِلَافِ، فَقُلْتُ: ائِسْطَ يَنْكَ يَا أَبَا بَكْرٍ فَيَسْطَ يَدُهُ فَيَابِعْتُهُ، وَيَابِعَهُ الْمُهَاجِرُونَ، ثُمَّ بَابِعْتَهُ الْأَنْصَارُ (173).

نستشف من الحديث النقاط التالية :

- إن الرسول صلى الله عليه وسلم انتقل إلى الرفيق الأعلى ولم ينص على خليفة بالاسم، وإنما ترك ذلك شورى، رغم إنه حدد صفات وشروطاً معينة للإمام، وأشار إشارات واضحة إلى الصديق (رضي الله عنه).
- اجتهد الأنصار وظنوا أن عدم النص الواضح على الخلافة يحيل الأمر إليهم كونهم أصحاب الأرض الأصليين، فأرادوا تولية رجل منهم هو سعد بن عباد الخزرجي رضي الله عنه، وكانوا من قبل الإسلام والهجرة قد اتفقوا على عبدالله بن أبي بن سلول زعيم المنافقين ليجعلوه ملكاً على المدينة .

أبطل الصديق بفقده وعلمه ماظنه الأنصار، وهناك روايات كثيرة تشرح ذلك هي: 1-استشهد الصديق بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام على أن الخلافة في قريش، دون غيرهم، ففي رواية أحمد بن حنبل: (فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ، وَقَالَ: وَلَقَدْ عَلِمْتُ يَا سَعْدُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَأَنْتَ قَاعِدٌ: قُرَيْشٌ وَلَا هَذَا الْأَمْرُ، فَبَرَّ النَّاسُ تَبَعٌ لِبَرِّهِمْ، وَفَاجِرٌ هُمْ تَبَعٌ لِفَاجِرِهِمْ، قَالَ: فَقَالَ لَهُ سَعْدُ: صَدَقْتَ نَحْنُ الْوُزَرَاءُ، وَأَنْتُمْ الْأَمْرَاءُ)174.

2-وأيضاً بوصية الرسول عليه الصلاة والسلام بالأنصار حيث قال: «أَوْصِيكُمْ بِالْأَنْصَارِ، فَأَقْبَلُوا مِنْ مُحْسِنِيهِمْ، وَتَجَاوَزُوا عَنْ مُسِيئِيهِمْ»175، فهو أوصى بهم وليس لهم .-وأيضاً استدلل الصديق رضي الله عنه بإشارة النص القرآني فقال:(إن الله سمانا "الصادقين"، وسامك "المفلحون"، مشيراً إلى قوله تعالى في المهاجرين والأنصار: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيُخْضِرُونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أَوْلَيْكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَيْخًا نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[الحشر: 8-9]، وقد أمركم أن تكونوا معنا حيثما كنَّا، فقال: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) [التوبة/9(119)]176، أي أيها الأنصار المفلحون، كونوا مع المهاجرين الصادقين، ولا تخلفوهم واتبعوا سبيلهم، لذلك قالوا : المهاجرين الامراء والأنصار الوزراء .

- بعد ذلك انتقل أبو بكر الصديق إلى اختيار اشخاص من قريش من المهاجرين المنصوص عليهم بالنص الشرعي فقال : (وَقَدْ رَضِيْتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ)177، يعني إما عمر بن الخطاب178 أو أبا عبيدة بن الجراح179، لتبويت الكثير من الفضائل في حقهما ترشعهما طبعاً بعد أن استبعد الصديق نفسه لأنه لم يكن يريد الإمامة وهو يعلم مدى مسؤولية تكليفها .
- حسم الأمر عمر بن الخطاب عندما استدلل بالنصوص الشرعية على أحقية أبي بكر في الخلافة، من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ثَانِيِ الثَّنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَخْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ﴾[التوبة-9: 40]، وتقديم الرسول صلى الله عليه وسلم له ليوم الناس بالصلاة في مرضه180، والاستدلالات في ذلك كثيرة نجدها في كتب الحديث والتاريخ

173 صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب رجم الحبلى إذا زنت، بحديث مطول-6831/6-2503، مسند احمد 391-452/1

174 مسند أحمد بن حنبل -20-1/5، الانشراح ورفع الضيق في سيرة الصديق للدكتور علي الصلابي/119.

175 صحيح البخاري 3799-345/5، مسند أحمد بن حنبل-13562-241/3، العواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي-62/1 .

176 أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم 62/1، الانشراح ورفع الضيق في سيرة الصديق للدكتور علي الصلابي/119/1.

177 حديث السقيفة في البخاري تقدم في الصفحة ما قبل السابقة.

178 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إيها يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان سالكا فجا قط إلا سلك فجا غير فجا). صحيح البخاري، كتاب الفضائل، مناقب عمر بن الخطاب-1347/3-3480. يرجع إلى مناقب عمر بن الخطاب في الصحاح.

179 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه: (هذا أمين هذه الأمة). صحيح البخاري، باب قصة اهل نجران-4-119/4-1592. يرجع إلى مناقب أبي عبيدة في الصحاح.

180 عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ بْنِ الْأَسْوَدِ بْنِ الْمُطَّلِبِ بْنِ أُسَيْدٍ قَالَ: (لَمَّا اسْتَعْرَزَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا عِنْدَهُ فِي نَفَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، قَالَ: دَعَا بِلَالًا لِلصَّلَاةِ، فَقَالَ: مُرُوا مَنْ يُصَلِّي بِالنَّاسِ، قَالَ: فَخَرَجْتُ، فَإِذَا عُمَرُ فِي النَّاسِ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ غَانِيًا، فَقَالَ: قُمْ يَا عُمَرُ فَصَلِّ بِالنَّاسِ، قَالَ: فَقَامَ فَلَمَّا كَبَّرَ عُمَرُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَوْتَهُ، وَكَانَ عُمَرُ رَجُلًا مُجْهَرًا قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ

الإسلامي¹⁸¹، حتى قال: (وَاللَّهِ أَنْ أَدْفَمَ فَتُضْرِبَ عُنُقِي لَا يُقْرَبُنِي ذَلِكَ مِنْ إِيَّامٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَأَمَّرَ عَلَى قَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ)¹⁸²، وروى عن علي بن أبي طالب قال: (لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم نظرنا في أمرنا فوجدنا النبي عليه الصلاة والسلام قد قدم أبا بكر في الصلاة، فرضينا لدنيانا من رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لدنيانا؛ فقدمنا أبا بكر).¹⁸³

• الخاتمة :

▪ نتائج:

- 1- الاختلاف من سنن الله وحكمه في الخلق، والاختلاف المقصود في الإسلام هو الاختلاف في الرأي [أي الاجتهاد] في المسائل الشرعية .
- 2- ينقسم الخلاف إلى نوعين مضموم منهي عنه ، ومطلوب مندوب في الإسلام وهو اختلاف التنوع، ولكل من الخلافين أسبابه الداخلية والخارجية، وللتمييز بين النوعين؛ سمي الأول: خلافاً ، والثاني: اختلافاً .
- 3- أغلب اختلاف الصحابة كان اختلاف تنوع ، وحدث بينهم بعض الخلاف المضموم لأسباب وعوامل خارجية .
- 4- الصحابة كلهم عدول ، والعدالة لا تقتضي العصمة لكل فرد منهم ، وخلافهم لا يعني سقوط عدالتهم .
- 5- قول الصحابي عند أغلب الفقهاء والأصوليين يُعدُّ مصدراً من مصادر التشريع الفرعية في الإسلام، وتبعاً لذلك خلاف الصحابة يرسخ ثقافة الخلاف والحوار في الإسلام ضمن آدابها .
- 6- ثقافة الخلاف في الإسلام تعتمد على الأدب القرآني والنبوي وعلى أدب الصحابة في الخلاف .
- 7- اختلاف الصحابة ضمن آداب ومسالك إنما هو تطبيق عملي لنظرية أدب الخلاف في القرآن والسنة ، وبالجمع بين النظرية والتطبيق ترسخت ثقافة الاختلاف في المجتمع الإسلامي من خلال اختلاف الأئمة والمجتهدين وعلى رأسهم أصحاب المذاهب الأربعة، حيث كان اختلافهم في الاجتهادات الفقهية ثمرة اختلاف الصحابة من قبلهم .

▪ مقترحات :

- 1- تشجيع الأبحاث والرسائل والأليات كالمؤتمرات والندوات التي تبحث في أدب الخلاف بين الصحابة مقارنة بالأدب القرآني والنبوي ووربطها بمفهوم ثقافة الخلاف في الإسلام.
- 2- العناية بكتب أدب الاختلاف والمناظرة ، وتخصيصها كمادة تدرس في كليات الشريعة وأصول الدين.

• المصادر والمراجع

- ابن أبي شيبة: المصنف، تحقيق: محمد عوامة-دار قرطبة- بيروت- الطبعة الثانية: 1427هـ-2006م- عدد الأجزاء: 26 .
- ابن الأثير الجزري، جامع الأصول لابن الأثير الجزري-تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط-دار البيان ومكتبة الحلواني والملاح- دمشق- الطبعة الأولى-1392هـ-1972م- عدد الأجزاء: 12.
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (المتوفى: 244هـ)، كتاب الألفاظ، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون ط1: 1998م
- ابن تيمية: المسودة ، تحقيق: د أحمد الذروي-دار الفضيلة-الرياض- الطبعة الأولى: 1422هـ-2001م-مجلدان.
- ابن حجر العسقلاني فتح الباري شرح صحيح البخاري -تحقيق: فؤاد عبد الباقي-دار مصر للطباعة-مصر- عدد الأجزاء: 15.
- ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق: أحمد شاكر-دار الأفاق-بيروت- عدد الأجزاء: 8- مجلدان.

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَأَيْنَ أَبُو بَكْرٍ ؟ يَا أَيُّهَا اللَّهُ ذَلِكَ وَالْمُسْلِمُونَ ، يَا أَيُّهَا اللَّهُ ذَلِكَ وَالْمُسْلِمُونَ. مسند أحمد 322/4-18926؛ عبد الرزاق، المصنف 432/5.

181 يرجع إلى مناقب أبي بكر في الصحاح، ابن حجر الهيتمي، والصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ، ط1:

- 181 م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، عدد الأجزاء: 2، الفصل الثاني ، فضائل أبي بكر-189/1 .
- 182 راجع حديث السقيفة السابق؛ الصلابي، الانتسراح ورفع الضيق في سيرة الصديق 1/112 ، ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ، الفصل الثالث ، النصوص السمعية الدالة على خلافة أبي بكر الصديق، 45/1 .
- 183 أبو بكر الخلال(ت: 311هـ): السنة 333-1/273. ابن سعد: الطبقات الكبرى 1/183.

- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، دراسة وتحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمري- مؤسسة الريان - دار ابن حزم-الطبعة الأولى: 1424 هـ-2003 م-عدد المجلدات: 2.
- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين -تحقيق:بشيرعيون-دار البيان-دمشق-الطبعة الأولى:1421هـ-2000م-مجلدان.
- ابن ماجة: سنن ابن ماجة، تحقيق:فؤاد عبد الباقي-دار إحياء الكتب العربية-مصر-مجلدان.
- أبو داود،سنن أبي داود- تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني-مكتبة سعد الراشد-الرياض-1417هـ-عدد الأجزاء:4.
- أبو شامة المقدسي عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم: مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول ،مكتبة الصحوة الإسلامية - الكويت ، 1403هـ-تحقيق : صلاح الدين مقبول أحمدعدد الأجزاء : 1.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو 395هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق:محمد إبراهيم سليم ،دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر
- أبوالمظفر السمعاني ، قواطع الأدلة في الأصول ،تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي -دار الكتب العلمية-بيروت، لبنان -الطبعة : الطبعة الأولى، 1418هـ/1999م-مجلدان.
- أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ «الشاه ولي الله الدهلوي» (المتوفى: 1176هـ)، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف،تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة،دار النفائس،بيروت،ط1: 1404هـ
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي(ت:395هـ)، معجم مقاييس اللغة،تحقيق: عبد السلام هارون،دار الفكر-ط:1399هـ - 1979م
- الإسنوي، جمال الدين،نهاية السؤل شرح منهاج الوصول- دار الكتب العلمية بيروت-لبنان -الطبعة الأولى 1420هـ-1999م-مجلدان.
- السيوطي، تدريب الراوي على تقريب النواوي -تحقيق:د بديع اللحام-دار الكلم الطيب-دمشق-الطبعة الأولى:1426هـ-2005م-عدد الأجزاء:2.
- الإمام الشافعي، الرسالة -تحقيق :أحمد شاكر-دار الكتب العلمية -بيروت-عدد الأجزاء: 1
- الأمدى،سيف الدين،الإحكام في أصول الأحكام تعليق:الشيخ عبد الرزاق العفيفي-دار الصمعي -الرياض-الطبعة الأولى-1424هـ-2003م-عدد الأجزاء:4-مجلدين.
- أنس قهوجي، قول الصحابي وحقته في المذاهب الإسلامية، دار النوادر ، دمشق ، ط1: 2010م
- البخاري ،صحيح البخاري-تحقيق وترقيم:د مصطفى البغدادالعلوم الإنسانية-دمشق -الطبعة الثانية-1413هـ-1993م-عدد الأجزاء: 5
- البيهقي: البيهقي:السنن الكبرى -مكتبة الرشيد-الرياض-الطبعة الأولى:1425هـ-2004م-عدد الأجزاء:10.
- الراغب الأصفهاني،مفردات غريب القرآن تحقيق:صفوان داوودي دار القلم-دمشق-الطبعة الثالثة:1423هـ-2002م-مجلد واحد.
- الزركشي، محمد بن بهادر،البحر المحيط في أصول الفقه - تحقيق:د محمد تامر-دار الكتب العلمية-بيروت-الطبعة الأولى-1421هـ-2000م-عدد الأجزاء:4،
- السبكي، تاج الدين،رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ،تحقيق:علي معوض،عادل عبد الموجود-عالم الكتب-بيروت-الطبعة الأولى: 1419 هـ-1999م-عدد الأجزاء:4.
- السبكي،تاج الدين الشافعي،عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي -ت:771هـ،طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي -عبد الفتاح محمد الحلو، عيسى البابي الحلبي،سنة:1386هـ-1967م، مصر.أربع مجلدات
- الشريف الجرجاني،التعريفات -تحقيق:ابراهيم الأبياري-دارالكتب العلمية-بيروت-الطبعة الأولى: 1405هـ-مجلد واحد.
- الطبراني:سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم ، المعجم الكبير -مكتبة العلوم والحكم - الموصل-الطبعة الثانية: 1404 - 1983-تحقيق : حمدي بن عبدالمجيد السلفي-عدد الأجزاء : 20
- طه جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية،ط1: 1987 م
- عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني-ت:211هـ،المصنف(مصنف عبد الرزاق)،تحقيق:حبيب الرحمن الأعظمي،المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة:1403هـ-1983م،بيروت، عدد الاجزاء:11.
- محمد عوامة ، أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين،دار اليسر،المدينة المنورةط3: 1428هـ-2007م

- مسلم، صحیح مسلم-دار بنت الأفكار الدولية-الرياض-الطبعة الأولى: 1419هـ-1998-أربع مجلدات.
- مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية-مؤسسة الرسالة-بيروت-الطبعة الثانية1424هـ-2003م-مجلد واحد.
- النسائي، السنن الكبرى ، تحقيق:حسن شلبي-مؤسسة الرسالة- بيروت-الطبعة الأولى:1421هـ-2001م-عدد الأجزاء:12.



TERCÜMELER [TRANSLATIONS]



[*Din Psikolojisi*]

ÇOCUKLUK DÖNEMİNDE DİNSEL VE MANEVÎ GELİŞİM



Chris J. BOYATZIS*

Çev. Mustafa KOÇ**

Giriş

Bu bölüm, çocukların dinsel gelişimlerinin çeşitli yönlerini ele almaktadır. Dolaşısıyla konuyla ilgili bu bölümde yapılan tartışmalar, çocukluk dönemiyle sınırlandırılmıştır. Ergen gelişimi ise, bu eserin bir sonraki bölümünde tartışılmıştır (Levenson, Aldwin & D'Mello; ayrıca bkz. bu kitabın 8. Bölümü). Bu bölümün başlıca temel amaçları ise şunlardır: (1) Psikologların konuya ilişkin tarihsel ilgisizlikleri ile son zamanlardaki dinsel ve manevî gelişime olan akademik

* Doç. Dr.; Bucknell Üniversitesi, Psikoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

- Bu çalışma, Chris J. Boyatzis'in "Çocukluk döneminde dinsel ve manevî gelişim" başlıklı kitap bölümünün çevirisidir. {Kaynak: Boyatzis, C. J. (2005). Çocukluk döneminde dinsel ve manevî gelişim. (içinde) *Din ve Maneviyat Psikolojisi El Kitabı*. (ss. 123-143). (ed.) Paloutzian, R. F. & Park, C. L. New York: Guilford Publications}.

Not-1: Çeviren tarafından, metnin daha iyi anlaşılabilmesi için bölümün ana ve ara başlıkları numaralandırılmış ve dipnot verilerek metinde geçen teknik kavramların kısa açıklamaları yapılmıştır.

Not-2: Bu makale çevirisinde, teknik açıdan kavram kargaşalığına yol açmamak ve ilgili kavramların içeriklerine ilişkin birlikteliği sağlamak amacıyla, kullanılan psikolojik kavramların İngilizce orijinallerinin Türkçe karşılıkları/çevirileri için Türk Psikologlar Derneği'nin yayınladığı 'Psikoloji Terimleri Sözlüğü' referans alınmıştır (bkz. Ayvaşık, H. B. ve ark., 2000).

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

ilgiyi incelemek (bu metinde geçen ‘dinsel ve manevî gelişim’ ifadesi, bundan sonra “DMG” şeklinde kısaltılmış bir form olarak kullanılmıştır); (2) Konuyla ilgili literatürdeki önemli bilimsel gelişmeleri yeniden değerlendirmek; (3) DMG içerisinde yer alan (a) bilişsel-gelişimciliğin, çocukların din hakkındaki düşünme biçimleri üzerine ortaya koyduğu yaklaşım ile (b) ‘anne-baba’dan → ‘çocuk’a doğru akan bir “ileti” şeklinde ortaya çıkararak çocukların dinsel açıdan tek yönlü bir biçimde sosyalleştirildiğini varsayan sosyalleşme modelleri olmak üzere; söz konusu bu iki paradigmanın birbirine karşı olan üstünlüklerini incelemek; (4) Araştırmacıları, çocukların DMG’lerinin anne-baba faktörü ile bağlamsal ve sosyo-kültürel faktörler tarafından nasıl etkilendiği üzerine bilimsel çalışma yapmaya teşvik etmek ve son olarak da (5) Alana ilişkin literatürde oluşan paradigmlar, teoriler, metotlar ve bilimsel veriler çerçevesinde konuyla ilgili yapılacak sonraki çalışmalar için yeni önerilerde bulunmaktadır. Öte yandan alanla ilgili bugüne kadar yapmış oldukları araştırmalarda psikologlar, çok-boyutlu ölçekler ve çok-boyutlu teorik çerçeveler kullanmışlardır. Dolayısıyla DMG üzerine ortaya çıkan verilerin, genel kabul gören bilimsel çalışmaların sınırlarının da ötesinde çok-boyutlu disiplinlerden elde edilmiş olması nedeniyle bu çalışmada, “çok-düzeyle disiplinlerarası bir paradigma” (Emmons & Paloutzian, 2003) önerisi yapılmış olacaktır.

a. Psikologların İlgisizliği & Dinsel ve Manevî Gelişim Üzerine Güncel Bulgular

Şüphesiz ki, manevîyat ve din önemlidir. Belki de söz konusu bu iki olgu, insan gelişimi boyutlarının merkezinde yer almaktadır. Amerikalı ergenler üzerine yapılan bir araştırma, örnekleme yer alan ergenlerin % 95’inin Tanrı’ya inandığını ve dörtte-üçünün ise, inandıkları dinlerinin öğretilerini takip etmeye çalıştıklarını göstermiştir (Gallup & Bezilla, 1992). Bunun yanı sıra Amerikalı gençlerin neredeyse yarısı, çoğunlukla tek başlarına dua ettiklerini ve yine bu gençlerin % 36’sı da, kiliselerdeki gençlik gruplarına katıldıklarını söylemişlerdir. Yine konuyla ilgili olarak 1999-2000 yılları arasında bir araştırma enstitüsünün ulusal içerikli ampirik çalışmasında, 6. sınıf ile 12. sınıf arasında eğitim gören gençlerin % 54’ünün,

“dinsel ve manevî olmanın” bütünüyle kendileri için son derece önemli olduğunu söyledikleri saptanmıştır (Benson, Roehlkepartain, & Rude, 2003). Aynı zamanda din, çoğu Amerikalı aileler için de önemlidir. Bu ailelerin % 40’ı kiliselerde yapılan haftalık ibadetlere katılmaktadır. Yine Amerikalı anne-babaların % 95’i, dinsel bir bağlılığa sahipken; % 90’ından daha fazlası ise, çocuklarının din eğitimi almalarını istemektedirler (Mahoney, Pargament, Swank, & Tarakeshwar, 2001).

Bununla birlikte, oluşturulan akademik literatüre bakıldığında bilimsel çalışmalara ilişkin yapılan veritabanı değerlendirmeleri, çocuklarda manevîlik ile ilgili konuları içeren makalelerin, toplam makalelere oranla % 1’den daha az olduğunu tespit etmiştir (Benson ve ark., 2003). Ayrıca yine Amerikan Psikoloji Derneği’nin resmi internet sitesinde yer alan PsycINFO isimli veri tabanında ise, çocuklar üzerine neredeyse 150.000 makale kaydının sadece *yüzde birinin üçte-ikisinde*, çocuklar “ve din” ilişkisini konu alan makaleler yer almaktadır (Boyatzis, 2003a). Konuyla ilgili son veri tabanı incelemelerinde ise, çocukların, 90 kayıta “Tanrı”, 76 kayıta “kilise”, 43 kayıta da “inanç” ile birlikte yer aldığı tespit edilmiştir. Diğer bir değerlendirmeye göre, her 10.000 makale kaydında konuyla ilgili sadece üç adet makale yayımı yapıldığı saptanmıştır. Buna karşın yine söz konusu veri tabanında, çocuklar “ve aile” konusu 16.000 makale kaydında yer almaktadır. Çocuklar “ve altını ıslatma” konusu, çocuklar “ve inanç” konusundan yaklaşık olarak beş kez daha fazla kayıt edilmiştir. Yine çocuklar “ve otizm”¹ konusu, çocuklar “ve Tanrı” konusundan 78 kez daha sık görülmektedir. Öte yandan PsycINFO ve Sosyoloji Özetlerini içeren veri tabanı kayıtlarında, bu dinlerin popülaritesiyle kıyaslanamayacak bir biçimde, ne yazık ki, ilgisizlik sonucu çocuklar ile İslâm, Hinduizm veya Budizm (Boyatzis, 2003a) konulu yapılan çalışmalar çok seyrek olarak yer almaktadır.

Neyse ki –yukarıdaki olumsuz gibi görünen tüm bu tabloya karşın– psikoloji tarafından, “evrensel gelişim süreçleri anıtına eşit biçimde dikilmeyi hak eden

¹ Otizm / Autism: Bireyin gerçek hayattan kopmasına kadar varan, aşırı içe dönüklük durumunu ifade eden psikolojik bir rahatsızlık durumudur. Şizofrenin bir özelliği olarak da değerlendirilebilen otizm, kısaca bireyin çevresinden kopması, içedönük bir kişilik geliştirmesi, gerçekleri reddetmesi veya yadsıması olarak tanımlanır. [Gürün, O. A. (1996). *Psikoloji Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, s. 70].

temel bir gelişim süreci olarak onursal bir gelişim süreci olan manevî gelişim” için bir çağrı yapılmıştır (Benson, 2004, s. 50). Söz konusu bu başarıya ulaşmak için uzmanlar, biliş², sosyal ilişkiler ve duygular gibi birçok gelişimsel alanlar ile örneğin; antropoloji ve sosyoloji gibi bilim dallarıyla birlikte etkileşim içerisinde DMG çalışmalarına gereksinim duyacak geniş kapsamlı bir uzlaşmayı sağlamak için çalışma yapmaları gerekmektedir. Elbette ki böyle bir akademik ilerleme, aynı zamanda konuyla ilgili oluşturulacak paradigma, teori ve metotta ki yeni gelişmelere de ihtiyaç duyacaktır.

b. Dinsel ve Manevî Gelişime Yönelik Yeni Çalışmalar

Alanla ilgili yapılan bilimsel araştırmalara bakıldığında, DMG üzerine yapılan çalışmalara olan ilgide dikkat çekici bir yükseliş görülmektedir. Bu konu üzerine yazılan eserler bağlamında, yakında piyasaya çıkacak kitaplar ve kitap bölümleri vardır. Sage Yayınları, en kısa sürede *Dinsel ve Manevî Gelişim Ansiklopedisi / Encyclopedia of Religious and Spiritual Development* (Dowling & Scarlett, baskıda) ile *Çocukluk ve Ergenlik Dönemlerinde Dinsel ve Manevî Gelişim El Kitabı / Handbook of Religious and Spiritual Development in Childhood and Adolescence* (Roehlkepartain, King, Wagener, & Benson, 2005) isimli eserleri piyasaya sürecektir. Öte yandan konuyla ilgili ilk olarak, çocuk gelişiminin ‘İncil’i olarak bilinen ve çocukluğun hikâye edilmiş tarihini kapsayan *Çocuk Psikolojisi El Kitabı / Handbook of Child Psychology*’nın bir sonraki baskısı, manevî gelişim üzerine bir bölümü de içerecek biçimde düzenlenmiştir. İkinci bir diğer gelişim alanı da, Uluslararası Çocukların Manevî Yaşamı Konferansı’nı da kapsayan konferans buluşmalarıdır. Bu kapsamda, 2003 yılında yapılan Çocukların Manevî Yaşamı Konferansı’nın açılış toplantısında, daha çok Hıristiyan bakış açıları üzerinde durulmuştur. Ayrıca, Çocuk Gelişimi Araştırmaları Derneği-(ÇGAD)’in iki yılda bir yapılan toplantısında, DMG üzerine yapılan bir ön konferans da yine bu kapsamda değer-

² Biliş / Cognition: Bireyin, çevresindeki dış dünya hakkında bilgi edinmesi ve bu bilgileri dünyayı anlama ve problem çözme doğrultusunda kullanması süreci veya süreçleridir. Diğer bir tanımla; birey beyninin düşünme, anlama, konuşma, yorumlama, hesaplama, tasarlama, planlama, problem çözme, bellek, algılama ve muhakeme gibi yüksek zihinsel işlevleri için kullanılan ortak ve genel isimdir. [Budak, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 135].

lendirilmelidir (ayrıca ÇGAD ön konferansı hakkında bilgi almak için yazarla iletişime geçilebilir). Alanla ilgili tüm bu yeni çalışmalara ek olarak, *Uluslararası Çocukların Manevî Yaşamı Dergisi / International Journal of Children's Spirituality* ve *Dinsel Araştırmalar Dergisi / Review of Religious Research*'nin DMG üzerine çıkarılan özel sayısı (Boyatzis, 2003b) ile *Uygulamalı Gelişimsel Bilim / Applied Developmental Science* (King & Boyatzis, 2004)'i de kapsayan birçok bilimsel dergiler, DMG konularını ele almaktadırlar. Diğer bir gelişim işareti de, konuyla ilgili yapılan master ve doktora tez çalışmalarıdır. “Çocuk* ve din*” şeklindeki sınırlı konu terimleriyle yapılan bir PsycINFO taramasında, 1872 ile 2003 yılları arasında yapılmış 242 adet tez bulunmuştur. Dönemsel olarak tarama yapıldığında ise, 1872 ile 1959 yılları arasında bu konu üzerine yapılmış hiçbir tez bulunmazken; 1960'lı yıllarda 11 adet, 1970'li yıllarda 42 adet ve 1980'li yıllarda ise 58 adet tez çalışması yapılmıştır. Söz konusu bu büyüme, 1990'lı yıllarda 102 teze kadar çıkmıştır. Öte yandan 1990'lı yıllar ile 2000-2003 yılları arasındaki çocuklar ve din üzerine yapılan tezlere birleştirilerek bakıldığında 109 adet tezin yapıldığı görülmektedir. Söz konusu bu rakam, bu konu üzerine şimdiye kadar yapılan tüm tezlerin % 45'ine karşılık gelmektedir.

Yukarıdaki gelişmelere paralel olarak, bir taraftan yayımlanmış eserler bağlamında tanınmış yayınevlerinin bastıkları yeni el kitapları içerisinde DMG konusuna yer vermiş olmaları; diğer taraftan, konuyla ilgili master ve doktora tezlerindeki bu ani yükseliş, DMG üzerine çalışma yapan araştırmacılara umut vermektedir. Özetle, DMG alanı, daha önce hiç olmadığı kadar psikolojinin temel konularının içine doğru emin adımlarla ilerlemektedir.

c. Teknik Kavramlarımızı Tanımlama

“Manevî”³ ve “dinsel” tanımlamalar üzerine elde edilen ampirik veriler, bu eserin başka bir yerinde sunulmuştur (Zinnbauer & Pargament; ayrıca bkz. Bu kitabın 2. Bölümü). Eserin bu bölümünde, verilen teknik terimlerin örtüşmesiyle ilgili olarak, ‘manevî’ ve ‘dinsel’ kavramları, bir dereceye kadar zaman

³ Bu metin içerisinde yer alan {spiritual=manevî; spirituality=maneviyât, manevî yaşam} olarak çevrilmiştir. (Çeviren).

zaman birbirinin yerine de kullanılmış olacaktır. Bu bağlamda *dinsel gelişim*, insanları kutsala daha da yakınlaştırmak ve kişinin içinde yaşadığı cemiyetle ilişkisini artırmak amacıyla anlatılmış hikâyeler, uygulamalar, öğretiler, ayinler ve sembollerin aktarıldığı organize bir sosyal topluluk içerisinde çocuğun gelişimi olarak tanımlanmıştır. Yine bu çalışmada oldukça sık kullanılan *maneviyât*, kutsal içerikli aşkın bir varlığı bulmaya çalışmak veya onunla şu anda bir ilişki içerisinde olmak, şeklinde tanımlanmıştır (Pargament, 1999). Dolayısıyla burada, *ilişki* ve *öz-aşkınlık*⁴ kavramları, maneviyât tanımlarını etkilemektedir. Çocuklar üzerine zengin bir içeriğe sahip çalışmada Nye (Hay & Nye, 1998) ve diğer araştırmacılar (Reimer & Furrow, 2001), maneviyâtın merkezini, çocuğun, diğer insanların yanı sıra Tanrı veya benliğiyle kurduğu ilişki içerisindeki algılama durumu olarak vurgulanan “ilişkisel bilinçlilik” şeklinde tanımlamışlardır. Yine konuyla ilgili olarak araştırmacılardan bazıları manevî gelişimi, “kutsalı da kapsayan benlikten daha büyük birşey içine yerleştirilmiş bir benlik anlamına gelen öz-aşkınlık için gelişen iç kaynaklı insan kapasitesi süreci” olarak (Benson ve ark., 2003, s. 205) tanımlarken; bazıları da, bireyin benliğine yönelim ile kendi kendisinin sınırlarını aşması ya da ötekilere katkı sağlamak için gelişen bir bağlılığı da kapsayacak biçimde kişinin kuşatılması olarak tanımlamışlardır (Lerner, Dowling, & Anderson, 2003).

d. Çocukların Dinsel ve Manevî Gelişimi

d.a. Bilişsel-Gelişimci Yaklaşımlar

Gelişimci yaklaşımı kabul eden psikologlar, çalışmalarında “dinsel biliş” veya çocukların dinsel kavramlar hakkındaki düşünme biçimleri üzerine odaklanmışlardır. Bunlardan David Elkind, farklı inanç gelenekleri üzerine yaptığı çalışmaları süresince dinsel bilişin Piagetçi bilişsel-gelişimsel modellerini, Amerikan psikologlarına tanıtan önemli bir isim olmuştur (örneğin bkz. Elkind, 1961, 1963). Elkind’in, çocukların dua kavramları (Long, Elkind, & Spilka,

⁴ Öz-Aşkınlık / Self-Transcendence: V. Frankl’in, bireyin kendisiyle meşgul olmayı bırakıp kendini başkalarına, işine, bir davaya veya başka bir etkinliğe adayabilme yetisi için kullandığı terimdir. Frankl’a göre bireyin kendini unutulması ve dolayısıyla da kendi dışındaki uğraşlarla meşgul olabilmesi, ruh sağlığı için temel bir önem taşımaktadır. [Budak, 2000, s. 575].

1967) üzerine yapmış olduğu ampirik araştırması ve onun bu konularda yapmış olduğu daha kapsamlı açıklamaları (Elkind, 1970), bu dönemin bilişsel-gelişimci yaklaşımlarının örnek gösterilebilecek çalışmaları içerisinde yer almaktadır.

Elkind'in konuyla ilgili yaptığı araştırmalardan ortaya çıkan çeşitli sonuçlar ise şöyledir: Çocukların dinsel düşünme biçimleri, daha fazla somut ve ben-merkezli değişim sürecinden daha fazla soyut ve sosyal-merkezli gelişimsel sürece doğru bir geçiş göstermiştir. Yıllardır, dinsel biliş üzerine bu türden yapılan araştırmalardaki bu olasılıklar ve çeşitli gelişim evrelerini esas alan bilişsel-gelişimci yaklaşımlar, aynı zamanda çocuklara verilen din eğitimini de bu çerçevede şekillendirmiştir (örneğin bkz. Goldman, 1964). Çocukların, dinsel kavramlar hakkındaki düşünme biçimlerinin yapısal nitelikleri, diğer dinsel olmayan kavramlar hakkındaki düşünme biçimleriyle paralellik göstermiştir. Hiçbir özelliği olmayan dinsel biliş, sadece genel özellikleri olan kavramsal ve temsili sürecin özel bir durumunu ifade etmektedir. Bütün bunlara ek olarak, çocuğun düşünme biçimi içerisindeki genel sınırlamalar, çocukta dinsel kavramlar hakkında belirli şekillerdeki olası bir düşünme biçimini ortaya çıkarmaktadır.

Bilişsel-gelişimciliğin ikinci dalgası, herhangi bir yaştaki çocuğun düşünme biçimlerinin tümünün ayırt edici özelliklerini vurgulayan genel bilişsel-gelişimci evrelerin reddedilmesi şeklinde konuyla ilgili temel bir düzenleme yapmıştır. 1980'li yıllardaki gelişimci yaklaşımı kabul eden psikologlar, özel alanlar içerisindeki naif teorilerin bir kurucusu olarak çocuğun bakış açısıyla oluşturulan bilişsel gelişim yaklaşımındaki alana özgü olan bu gelişimsel modelleri uygun bulmuşlardır (örneğin bkz. Carey, 1985). 1990'lı yıllarda ise, zihin teorilerinde bir artış olmuştur. Buna paralel olarak da dinsel biliş içerisindeki özel alan yaklaşımlarında, büyük ölçüde yeni bir görüş sergilenmiştir. Söz konusu bu yeni bakış açısına göre, genel gelişme ve büyümenin bir parçası olarak dinsel-bilişsel büyüme, zihni, aracı işletmeyi, zihinsel-fiziksel nedenselliği ve konuyla ilişkili kavramları anlama gücü gibi konularda daha iyi anlaşılmalı ve açıklanmalıdır. Bu bağlamda Boyer, (1994; Boyer & Walker, 2000) çocukların dinsel bilişlerine ilişkin gelişme ve işleme süreçlerinin, hiçbir dinsel düşünceleri olmaksızın onların

gündelik hayata ilişkin oluşturdukları bilişsel eğilimleri ile aynı ilkeler doğrultusunda işlediği (Elkind, 1970) şeklindeki, daha önceden elde edilen sonuçları tekrarlamıştır.

Bilişsel-gelişimci değişimin yukarıda sözü edilen bu dalgaları karşısında, bazı temel benzerliklere rağmen varsayımlı/hipotetik yapılara ve özel süreçlere ilişkin hâlâ geçerli olan bir dizi önemli değişimler de söz konusudur. Şu an geçerli olan genel görüş kapsamında, bilişsel-gelişimci yaklaşımı kabul eden psikologların kullandıkları alana ilişkin teknik kavramlarla ilgili oluşturdukları özel dil, örneğin, “dinsel ontolojiler” veya varoluş ve doğaüstü varlıkların gücü hakkındaki zihinsel temsilleri⁵ de kapsayacak biçimde bazı değişiklikler göstermiştir. Konuyla ilgili olarak Boyer ve Walker, “belirli bir şekildeki dinsel ontoloji gelişmelerinin, ontolojik kategorilerin daha geniş kapsamdaki gelişimine bağımlı olduğunu” söylemişlerdir (2000, s. 152). Bu ontolojiler ise, birbirinden farklı temel/anahtar özellikler tarafından vurgulanmıştır. Söz konusu bu anahtar özelliklerden birisi, dinsel ontolojilerin “beklenenin aksine olan” yapısıdır ki; (diğer bir ifadeyle Boyer ve Walker, ölümsüz ve herşeyi bilen manevî varlıklar konusunda olduğu gibi, diğer sıradan beklentileri de ihlâl etmişlerdir.) İkinci bir anahtar özellik de, dinsel inançları açıklamak üzere hazırlanan nitelik kümelelerini, onların hakkında düşündükleri dinsel temsilcilere kadar genişleterek, beklenenin aksine oluşturulan bu dinsel inançların, çocuklar için geliştirilen zihin teorilerinin örtülü zemini içerisinde çalışmasıdır. Örneğin; “Benim doğaüstü güçlere sahip olan Tanrım, dilekleri, düşünceleri ve endişeleri [tıpkı tüm varlıklar gibi zihniyle yapar] şeklindeki bir düşünme biçimi”. Konuyla ilgili diğer bir anahtar özellik ise, inancı elinde bulundurarak artan bir şekilde *daha dikkat çeken*

⁵ Temsil / Representation: Bireyin zihninde olayları, olguları ve nesnelere temsil eden, sembolleştiren veya onların yerini alan kavram, imge veya düşünce ile bunlara ilişkin bellek izleridir. Bilişsel psikolojide birey zihninin, nesnelere doğrudan oluşturmadığı, dolayısıyla söz konusu nesnelere, temsil ettiği düşünülen fikirler ve imgeler aracılığıyla kavradığı ve somutlaştırdığı kabul edilmektedir. Bu bağlamda oldukça öznel bir süreci içeren temsil olgusu, bireysel yaşantıya bağlı olarak toplumsal bir ortamda şekillenmektedir. [Budak, 2000, s. 740-741]. Bu kapsamda metinde geçen “doğaüstü varlıkların gücü hakkındaki zihinsel temsiller” ise bireyin, kişisel yaşantısına bağlı olarak içinde yaşadığı psiko-sosyo-antropo-teolojik bir ortamda/bağlamda, inandığı doğaüstü varlıkların gücüne ilişkin belleğinde oluşturduğu kavram, imge ve düşünceleri ile söz konusu olgularla ilgili bilişsel izleri ifade etmektedir. (Çeviren).

dinsel inançları *gerçek* yapan inanç temsilcilerinin, inanç ile beklenenin aksine bir kombinasyonlarının olmasıdır. Buradaki dikkati çekme durumu, onların iletme ve başkalarıyla paylaşma olasılığını da artırmaktadır.

Konuyla ilgili literatürde yer alan diğer bir son düzenleme de, çocuklar ile yetişkinlerin düşünme biçimlerinin birbirinden tamamen farklı olmayabileceğini iddia etmektedir. Başka bir ifadeyle, büyülü düşünme⁶ ve akılcı düşünme veya “sıradan gerçeklik” ile “olağanüstü gerçeklik” şeklinde tanımlanabilecek; ya da çocuklar ve yetişkinlerin zihinlerindeki olası bir yarış yerine, söz konusu bu sıradan ve olağanüstü gerçekliklerin aynı anda birden var olabileceği diğer düşünme süreçleridir (Subbotsky, 1993; Woolley, 1997). Bu şekilde ileri sürülen bir iddia, çocukların yeni bir kavrama gücünü de ortaya çıkarmıştır. Woolley (2000), “çocukların zihinlerinin doğuştan tek yönlü olmadığını; yani ne sadece doğuştan büyülü ne de sadece doğuştan akılcı olduğunu” vurgulamıştır (s. 126-127). Çocuklar ve yetişkinler, gece herhangi bir cismin birbirine çarpması sonucu ortaya çıkan veya gerçek ve hayal arası sınırlardaki boğuşmayla ortaya çıkan korkulu esrareniz olaylara, “büyü” anlamı yükleyebilirler. Söz konusu bu iddialar, göz ardı edilemez bir gerçeklik olarak, bilişsel gelişim modeline meydan okumaktadır. Bu bağlamda bilişsel gelişim modeline meydan okuyan buradaki sözü edilen değişmez değerler ise, mantık dışı hayal kurma sürecinden (çocuklar için iddia edilen şeyleri, sadece çocukların düşünmesinden) akıl/telos’a doğru gelişim sürecinin düzenli bir şekilde ilerleme evresi ile akılcı mantığın yetişkinler için değişmez bir standart (yetişkinler için iddia edilen şeyleri, sadece yetişkinlerin düşünmesi) olması durumudur.

Her ne kadar bugün Piaget’in, literatürdeki eski popülerliği kalmasa bile çocukların dinsel biliş süreçleri ve düzeyleri, popüler çocuk gelişimi araştırmacılarının ilgi alanında olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla literatüre bakıldığın-

⁶ Büyüülü Düşünme / Magical Thinking: Düşünmenin yapmakla aynı şey olduğu, düşünceyle olayların yönlendirilebileceği, kötülüklerden kurtulunabileceği inancına dayalı ilkel bir bilişsel süreçtir. Çocuğun gelişiminde normal bir bilişsel gelişim evresi olarak değerlendirilir. Yetişkinlerdeki kaynağı da, temelde bu evreye bağlıdır. Bu inanç kendisini daha çok rüyalarda, fantezilerde, saplantılı düşüncelerde ve törensel davranışlarda ortaya çıkarmaktadır. [Budak, 2000, s. 162].

da, düşünme üzerine bu statikleşmeye ilişkin yapılan eleştirilerin, daha sonraki süreçte ortaya atıldığı görülmektedir. Öte yandan sınırlı sayıdaki dinsel içerikli kavramların tartışıldığı alana ilişkin oluşturulan literatürde, ‘Tanrı’ kavramı yeterli ilgiyi görürken; ‘Ruh’ kavramı ise, daha az ilgi toplamıştır.

d.b. Çocukların Tanrı Kavramları

Dinsel gelişim araştırmaları içerisinde en köklü ilgi, çocukların Tanrı kavramları⁷ üzerine olmuştur. Adı geçen bu kavrama ilişkin söz konusu odaklanma, çoğu araştırmamanın, tek-tanrıcılığın baskın olduğu Batılı çevreler tarafından yapılmış olması da dâhil olmak üzere, çeşitli nedenlerden dolayı aslında sürpriz değildir. Tanrı hakkında düşünen çocuklar, genellikle bunu antropomorfik/insan-biçimli terimler kullanarak yaparlar. Çocukların Tanrı çizimlerinden oluşan çalışmasında konuyla ilgili olarak Coles (1990), araştırmaya katılan çocukların % 87’sinin Tanrı’nın yüzünü resmettiklerini kaydetmiştir. Dolayısıyla çocukların, Tanrı kavramına çeşitli insanî nitelikler atfetmesi durumuna, sezgisel bir halk psikolojisinin doğüstü figürlere yönelik bir uzantısı olarak bilişsel-gelişimci yaklaşımı kabul eden bazı psikologlar ile yine konuyla ilgili geliştirilen bağlanma teorisi⁸ ve psikanalitik yaklaşımlar⁹ tarafından bazı açıklamalar getirilmiştir. Ayrıca yine Tanrı imgesi¹⁰

⁷ Tanrı Kavramı / Concept of God: Bireyin ‘Tanrı’ya karşılık gelen ve ‘Tanrı’nın temel özelliklerinden oluşan soyut içerikli olarak genel fikirleri ile ‘Tanrı’yu, onun anlamını ve anlam kategorilerini, ne işe yaradığını vs. hatırlamak ve anlamak için kullandığı zihinsel temsillerini ifade etmektedir. [Krş. Budak, 2000, s. 436].

⁸ Bağlanma Teorisi / Attachment Theory: Genel anlamda, bireyleri duygusal olarak birbirine bağlayan çeşitli etkenleri açıklamaya yönelik geliştirilen bir teoridir. Özel anlamda ise bireyin, bebeklik döneminde bebek ile annesi veya bakıcısı arasında kurduğu ilk bağlanmanın, erişkinlik döneminde başkalarıyla olan ilişkilerindeki beklentilerinin temelini oluşturduğu teoridir. [Budak, 2000, s. 106].

⁹ Psikanalitik Yaklaşımlar / Psychoanalysis: Bir insan gelişimi ve davranışı teorisi olan ve ilk olarak Freud tarafından ortaya atılan psikanalitik teorinin daha sonraki süreçte birçok alt versiyonları ortaya çıkmıştır. Ancak hepsinin ortak noktası kişiliğe, kişiliğin gelişimine ve davranışlara dinamik bir açıdan bakmalarıdır. Dolayısıyla hepsi de, çocukluk döneminin ve bu dönemde yaşanan deneyimler ile bilinçdışı etkenlerinin bireyin kişilik gelişiminde ki patolojinin gelişmesinde belirleyici rol oynadığını savunurlar. Buna karşılık, ekolün gelişimsel tarihsel seyri içerisinde çocuk cinselliğinin önemi, oedipus kompleksi, içgüdüsel yaşam, tekrarlama zorlanımı, haz ve gerçeklik ilkelerinin işleyişi, yüceltme, saldırganlık vs. konularda Freud ile onu izleyenler arasında ciddi görüş farklılıkları da ortaya çıkmıştır. [Budak, 2000, s. 619].

¹⁰ Tanrı İmgesi / Image of God: Bireyin zihninde imajinatif olarak varlığını devam ettiren; ancak bilişsel olarak genel veya özel ayrıntılarda gerçeğe yakın ama mutlak anlamda gerçeğe

için bir prototip olarak kullanılan anne-babaları, çocukların içsel çalışma modeli içerisinde işlevselleştirmeyi ileri süren nesne ilişkileri teorisi¹¹ de, konuyla ilgili çeşitli yorumlar yapmıştır (örneğin: Rizzuto, 1979; Vergote & Tamayo, 1981).

Barrett tarafından konuyla ilgili yapılan ampirik bir çalışma, kişiselleştirilmiş bir Tanrı olarak çocuğun zihnindeki Tanrı'nın görüntüsüyle ilgili çeşitli sorulara yer vermiştir. Barrett ve meslektaşları (Barrett & Keil, 1996; Barrett & Richert, 2003), çocukların, düşünme biçimleri ve kapasitelerinin yetişkin insanların kapasitelerine eşit olup olmadığını (başka bir ifadeyle onların antropomorfik Tanrı hakkındaki düşünme biçimlerini) test etmek amacıyla küçük çocuklar üzerinde bir dizi çalışma yürütmüşlerdir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar sonucunda, yaş gruplamaları açısından okul öncesi dönemdeki çocuklar, Tanrı'nın yaratıcı güçleri, bilgisi, bakış açısı ve ölümlülüğü hakkında (diğer temsilcilere karşı) oldukça farklı düşünmüşlerdir. Konuyla ilgili literatürde yer alan bu gözlemler, yeni olmamasına rağmen (bkz. Örneğin; Tamminen, Vianello, Jaspard, & Ratcliff, 1988) Barrett, antropomorfizm hipotezine, alternatif bir açıklama getirmiştir. Bu bağlamda onun “hazırlıklı olma hali” şeklinde ifadelendirdiği bu hipotezi, çok erken yaşlardan itibaren çocukların, kavramsal olarak Tanrı'ya ilişkin, insan ve insan özelliklerinin dışında, O'nun *benzersiz* bir varlık oluşu hakkında düşünmeye hazırlandıklarını önermektedir. Dolayısıyla okul öncesi dönemdeki çocuklar, (örneğin; belli bir bakış açısına sahip olma gibi) zihnin temel özelliklerini anlamaya başladıkları gelişimsel süreçten itibaren bu becerilerini, (antropomorfik içerik taşımadan) farklı bir biçimde, insanlardan daha çok Tanrı'ya yüklemektedirler. Öte yandan Barrett ve Richert (2003) yaptıkları bu çalışmalar sonucunda, Tanrı kavramlarını oluşturmalarına yardımcı olacak

uyuması gerekmeyen bir Tanrı (aşkın/kutsal varlık) temsilidir. (Çeviren).

¹¹ Nesne İlişkileri Teorisi / Object Relations Theory: Freud'un çocuk gelişiminde libidinal aşamalar görüşü yerine; bireylerin bebeklikten itibaren edindikleri tecrübe yansımalarının, diğer bir ifadeyle içsel 'nesnelere' oluşumu sürecini temel alarak aşamalı bir şekilde benlik farklılaşmasını ifade eden psikanaliz içerikli bir teoridir. Psikanalitik yaklaşımın farklı bir alt dalı olarak ortaya çıkan bu teori, bireyin toplum içinde geliştiğini kabul ettiği için, diğer Freudyen açıklamalardan daha çok toplumsal bir bakış açısı sunması yönüyle de dikkat çekicidir. Bu teoriye göre; psikanalitik ego psikolojisindeki ego gelişiminin ve sonraki bireyler arası ilişkilerin, bebeğin anneye ve çevresindeki diğer kişilere yönelik ilk duygusal bağları temelinde şekillendiği iddia edilir. [Budak, 2000, s. 531]

gerekli kültürel katkılar olsa bile çocukların, “oldukça zengin teolojik kavramlar elde edebilmeleri için doğrudan küçük çaplı bir eğitim ve öğretim sürecine” (s. 310) ihtiyaç duyabileceklerini kuramsal olarak ifade etmişlerdir.

Öte yandan literatürde yer alan çeşitli araştırmalarda, Tanrı kavramları, farklı dinsel çevrelerde yetişen çocuklar üzerinde de sınanmıştır. Örneğin; Pitts (1976), Yahudi, Luteriyen, Hıristiyanlıktaki Protestanlık mezhebinin üyeleri olan Mennonite ve Metodist ile Mormon, Roma Katolik kilisesi üyesi ve Hıristiyanlık'taki teslis doktrinine karşı olan Üniteryen mezhebi üyesi ailelerin 6 ile 10 yaş arası çocuklarından oluşan örneklem üzerinde bir çalışma yapmıştır. Sözü edilen bu çalışmada Pitts, çocukların Tanrı çizimleri, çocuklarla görüşmeler ve aileler için konuyla ilgili sorulardan oluşan çoklu bir ölçüm aracı kullanmıştır. Çalışma sürecinde, çocukların konuyla ilgili yapmış oldukları çizimler, insanî niteliklerle betimlenmiş Tanrı çizim derecelerini de içine alan farklı temalar kapsamında analiz edilmiştir. Pitts'in araştırmasında kodladığı bu “A puanı”, örneklem gruplarında çok çeşitlilik göstermiştir. Bu bağlamda elde edilen sonuçlara göre, Tanrı, en çok Mormon, Hıristiyanlıktaki Protestanlık mezhebinin bir üyesi olan Mennonite ve Luteriyen ailelerin çocukları tarafından insanî niteliklerle betimlenmiştir (onların puanları arasında, çok benzerlikler saptanmıştır). Bunları ise, sırasıyla Metodist ve Roma Katolik kilisesi üyesi ailelerin çocukları yakından takip etmiştir (bu çocukların puanlarının da birbirleriyle aynı olduğu görülmüştür). Öte yandan bu çalışmada, Yahudi ailelerin çocukları, Tanrı'nın en az kişiselleştirilmiş resimlerini çizerken; Hıristiyanlık'taki teslis doktrinine karşı olan Üniteryen mezhebi üyesi ailelerin çocuklarının A puanları ise, Yahudi ailelerin çocukları ile örneklemde yer alan diğer gruptaki çocuklar arasında yer almıştır. Örneklemdeki, dinsel olmayan dinsel içerikli simgelemedeki en yüksek oran, Roma Katolik kilisesi üyesi ailelerin çocuklarının Tanrı tasarımlarında ortaya çıkarken; en düşük oranın ise, Hıristiyanlık'taki teslis doktrinine karşı olan Üniteryen mezhebi üyesi ailelerin çocuklarının Tanrı tasarımlarında ortaya çıktığı görülmüştür. Ayrıca bu çalışmada, Yahudi ailelerinin çocuklarının çizimlerinin de, diğerlerine göre oldukça özet ve soyut olduğu saptanmıştır. Böylelikle, çocukların dinsel geçmişlerinin, açıkça onların Tanrı kavramlarını etkilediği saptanmıştır.

Konuyla ilgili olarak literatürde yer alan diğer bir çalışmada ise Heller (1986), Hindu çocukların, Yahudi, Baptist ve Roma Katolik kilisesi üyesi ailelerin çocuklarından daha çok, çok yönlü bir Tanrı betimlemesi yaptıklarını tespit etmiştir. Bu çalışmada Hindu çocukların betimledikleri Tanrı, kendisine yakınlık duyulan ve bazı açılardan bir insan gibi ancak aynı zamanda soyut ve fiziksel varlığı olmayan bir enerji formuna sahiptir. Bu Hindu inançları, çocukların, farklı doğaları ve fonksiyonlarıyla betimlenen farklı Tanrıları hakkındaki öğretilerini yansıtmaktadır. Birlikte değerlendirildiğinde tüm bu çalışmalar, halk psikolojisi literatürünün yanı sıra Tanrı imgelerine ilişkin oluşturulan zihin teorilerine ve Tanrı'nın kavramsallaştırılmasına yönelik alanlarda, çocukların yetişkinlerden daha çok katkı sağladıklarını ortaya çıkarmıştır. Konuyla ilgili literatürde yer alan bu araştırmalar, aynı zamanda farklı dinsel arkaplana sahip olan çocukların, bilimsel olarak örnekleme değerini de göstermektedir.

d.c. Tanrı Hakkında Düşünmek Sadece Bilişsel Değildir

Tanrısal olanın gizemi, çoğu çocukların (ve yetişkinlerin) ilgisini çekmeye devam ediyor gibi görünmektedir. Fakat Tanrı hakkında düşünmek, sadece bilişsel bir eylem değildir; bilakis o, aynı zamanda derin bir biçimde duygusal, kişisel ve sosyal bir içeriğe de sahiptir. Konuyla ilgili ortaya atılan bazı düşünceler (Harris, 2000a, s. 176), çocukların, Tanrı'ya ilişkin sordukları soruları hakkında "hiçbir özel" durumlarının olmadığını ve söz konusu bu soruların, onlar için diğer sorular gibi sıradan sorular olduğunu iddia etmiştir. Buradaki söz konusu iddia, özellikle Tanrı'ya inanan, inançlı bir aileden gelen ve "Tanrı hakkında konuşmanın" sıradan bir durum olduğu kültür içerisinde yetişen çocuğun Tanrı hakkındaki derin düşüncelerine, ciddi anlamda kişisel etkilerinin olabileceği yönündedir. Tek-tanrılı kültürler içerisindeki söz konusu manevî varlığın bir olduğu, nihaî ve ilahi varlık olarak mevcudiyetini sürdürdüğü gerçeği tarafından bu Tanrı hakkındaki kişisel düşünmenin etkisinin altı çizilmiştir. Bu sebeple, Tanrı hakkında düşünmek, çocuğu hem Tanrısal bir aşkınlığa, hem de inançla ilgili daha geniş bir sosyal topluluğa bağlamaktadır. Gerçekten, Tanrı hakkında düşünmek, sosyal bir boşluk içerisinde ortaya çıkmaz. Din hakkındaki tartışmaya ilişkin tespit edilen Anne-baba raporları, çocukların soruları

ve yorumlarının büyük bir oranının Tanrı hakkında olduğunu göstermektedir (Boyatzis & Janicki, 2003; Lawrence, 1965). Dolayısıyla burada ailenin, kilise ve akranlarıyla kurmuş olduğu sosyal ilişkilerindeki kişilerarası bağlamı, çocuğun metafizik konular ve bu bağlamlar üzerine oluşturduğu görüşlerini çok açık bir biçimde ifade etmesine yardımcı olduğu söylenebilir. Dünya çocuklarının çoğu için geçerli olan söz konusu bu durum, açıkça tartışan ve kutsala ibadet eden kültürler içerisine yerleştirilmiştir (bkz. Örneğin: Rizzuto, 1979). Dolayısıyla Tanrı hakkında düşünmek, -aşağıdaki bu iki konuşmada da görüldüğü gibi- çok fazla sosyal içerikli bir eylemdir. Bu konuşmalardan ilki, 11 yaşındaki bir kızın Hz. İsa'nın cilt rengi hakkındaki düşünceleriyle ilgilidir (Coles, 1990, ss. 57-58):

“Babam, o zaman herhangi bir fotoğraf makinasının olmadığını, bu nedenle Hz. İsa'nın resminin de olmadığını söylemektedir... Siyahların gittiği kiliseler içerisinde, onların sana, Hz. İsa'nın siyah olduğunu ve dolayısıyla da onun renkli olduğunu söyleyeceklerini biliyorum. Bizim evdeki hizmetçi, onların kilisesinde Hz. İsa'nın nasıl görüldüğünü, onun resminin nasıl olduğunu ve resimler arasında çok fark olduğunu bize söyledi. Ben de, büyükanneme, kimin doğru olduğunu sordum. O da bana:...“Tatlım, burada cilt renginin herhangi bir fark ortaya çıkardığını düşünmüyorum”, dedi.”

Burada ise, bir baba ile 8,5 yaşındaki kızı arasında geçen bir konuşma yer almaktadır (Boyatzis, 2004):

Çocuk: “Ben, sadece insanların Tanrı'yı nasıl mükemmel düşündüklerini düşündüm. Fakat onlar, Tanrı'nın herşeyi mükemmel *bildiğini* söylemek istiyorlar.”

Baba: “Peki *sen*, Tanrı'nın herşeyi bildiğini mi düşünüyorsun?”

Çocuk: “Bilmiyorum. Cennete giderken bunu öğrenebileceğimizi düşünüyorum. Ancak, hımm, her ne kadar bilemesek de, cinsiyet olarak Tanrı'nın erkek veya *kadın* olabileceği gibi bazı şeylerin türü olduğunu düşünüyorum.”

Baba: “Demek ki, bunu biz cennete gittiğimizde öğreneceğimizi düşünüyorsunuz.”

Çocuk: “Evet, işte burada sizin Tanrı'yla konuşabileceğinizi ve O'na birçok soru sorabileceğinizi düşünüyorum.”

Baba: “Burada, yeryüzünde *şimdi* Tanrı’yla konuşmanın başka bir yolu var mıdır?”

Çocuk: Eğer dua ederseniz. Fakat ben dua ettiğim zaman, ben...off! Ben sadece, ben çok sabırsızım. Ben Tanrı’yı duyamadığım zaman gidiyorum, gidiyorum. (*Sabte bir mızızlanma tonunda*) ‘Anneciğim, O, *benimle konuşmuyor!* O, *benimle konuşmuyor!*’ Bakın, çünkü ben Tanrı’yı çok iyi duyuyorum.”

Baba: “Sen dua ettiğin zaman ne duyacağını umuyorsun? Sen, Tanrı’yı duyacağını düşünüyor musun?”

Çocuk: “Evet, duyacağımı ümit ediyorum...duyacağımı ümit ediyorum...birinin (*derin bir sesle*) ‘Tamam, o dua için sana teşekkür ederim’ diyeceğini duymayı ümit ediyorum. Eğer ben Tanrı’ya herhangi bir soru sorarsam, bir sonraki zamanda dua ettiğimde cevaplarını duymayı umuyorum. Ama ne yazık ki ben, gerçekten ses duyamıyorum. Şayet Tanrı benimle konuşuyorsa bile ben bunu bilmiyorum. Ben *Tanrı’yı bu aralar duyamıyorum* veya Tanrı benimle *konuşmuyor.*”

Baba: “Bence, Tanrı’nın ne düşündüğünü bilmek zor.”

Çocuk: (*vurgulu bir tonla*) “Sen sadece *bilmiyorsun.*”

Yukarıda adı geçen çalışmalardan aktarılan bu alıntılar, çocukların, -daha sonra literatürde tartışılmak üzere nitel¹² ve etnografik¹³ metotlarla analiz edilebilecek olan- düşünce ve his dünyalarının ne kadar zengin olduğunu aktarmaktadır.

¹² Nitel Metod / Qualitative Method: Özellikle kategorik veriler biçimindeki sayısal olmayan veriler ve değişkenlerden oluşturularak yapılan bir araştırma yöntemidir. Bu metot kapsamında sıralama, aralık veya oranlı ölçek düzeyinde psikometrik ölçümleri yapılmayan bazı değişkenler kullanılır. Bu türden metodoloji kullanılarak yapılan bir araştırma, tümevarım yaklaşımının hakim olduğu, toplanan tanımlayıcı ve ayrıntılı verilerden yola çıkarak probleme ilişkin ana temaların ortaya çıkarılması, toplanan verilerin anlamlı bir yapıya kavuşturulması ve tüm bunların sonucunda da, kuram oluşturulması sürecini içermektedir. [Krş. Köklü, N. (2002). *Sosyal Bilimler İçin Açıklamalı İstatistik Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları, s. 96].

¹³ Etnografik Metod / Ethnographic Method: Bireylerin, toplumun birer üyesi olarak toplumsal gerçekliği yorumlarken, yani başkalarıyla etkileşirken ve kendi gündelik yaşamlarına anlam vermeye çalışırken kullandıkları yöntemlerin incelenmesinde yer alan bilimsel bir metottur. Bu metodolojik yaklaşım, sıklıkla sıradan konuşmalarda gözlenen sağduyu kurallarını analiz ederek insan toplumunun temel yapısının ayrıntılarına inmesinde kullanılır. Bu nedenle bu metotla çalışan birçok araştırmacı, doğal ortamlarda kullanılan dili ve gündelik sohbetlerin içeriklerini analiz eder. [Budak, 2000, s. 282].

d.d. Çocukların Ruh Kavramları

Çocukların Tanrı kavramlarına karşın, onların ruh hakkındaki düşünceleri, ampirik olarak literatürde daha az dikkate alınmıştır. Dolayısıyla sadece konuyla ilgili yapılan ampirik araştırmalarda, Rus çocuklarla yapılan bir çalışmayı (Rusça yayımlandı; Savina, 1997), Çinli çocuklarla yapılan bir çalışmayı (Macarca yayımlandı; Hui & Chou, 1991) ve Protestan, Katolik ile Protestanlıkta özel bir alt grup olan Mennonite geleneklerinden gelen Amerikalı çocuklarla yapılan bir çalışmayı (Boyatzis, 1997) da kapsayan ampirik araştırmalarda, çocukların ruh kavramlarının açıkça çalışıldığını biliyorum.

Konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalar (bkz. Evans, 2000), çocukların, insanlara ‘ayrıcılık’ bir statü vererek hayvanlar için değil; fakat insanlar için konuyla ilgili yaratılışçı açıklamalar kullandığından söz etmektedirler. Eğer insanlar, ruh kavramları içerisinde bu tür ayrıcalıklı bir statüye sahip olsalardı, çocuklar (ruhu olan) bir insan ile (ruhları olmayan) insan-dışı varlıklar arasında ayırım yapabilirlerdi. Ya da eğer çocuklar ruhu, canlı varlıklar içerisinde performansı olan bir canlı olarak tasavvur ederlerse, canlı/cansız ayırımı (bitkiler, hayvanlar ve ruhları olan/eserleri olmayan insanlar şeklinde) ortaya çıkabilir. Okulöncesi çocuklarıyla yaptığı görüşmelerde Boyatzis (1997), üzerinde çalıştığı örnekte yer alan çocukların % 20’sinin bir ruhu mobilyaya, % 40’ının bitkilere ve % 45’inin de kedilere ve köpeklere yüklediklerini tespit etmiştir. Söz konusu bu çalışmada, çocukların, diğer varlıklara göre insanlara ilişkin geliştirdikleri derin duygusal yargıları daha yüksek bulunmuştur. Fakat örnekteki yaş grubuna göre bazı farklılıklar da görülmüştür. Bu bağlamda çocukların % 48’i bir ruhu “bebekler”e (ki bu sonuç, yukarıda verilen bitkilere, kedilere ve köpeklere ilişkin elde edilen sonuçlarla çarpıcı bir benzerlik göstermiştir), % 64’ü “çocuklar”a ve % 75’i de “anne-babalar”ına yükleme yapmışlardır. Çocukların, bebeklerin ruhları olduğunu iddia etmesi, birçok okul öncesi çocuğun bebeklerin dilekte bulunabileceğini ve dua yapabileceğini söyleyen bulgularla da ilişkili olabilir (Woolley, 2000). Boyatzis’in sözü edilen bu çalışmasında, genelde, çocukların ruhu yükledikleri cisimlere ilişkin bazı ayrımlar olmasına rağmen, insan ile in-

san olmayan ve yaşayan ile yaşamayan arasında keskin sayılabilecek ayrımlar bulunmamıştır. Buna ek olarak araştırmada, insanlar yaşlandıkça onlara derin duygu beslemeye yönelik yükselen bir eğilim de saptanmamıştır. Boyatzis'in yapmış olduğu bu çalışmada, Pensilvanya'daki kırsal kesimde yetişen Mennonite çocuklarından oluşan küçük bir grup içerisinde konuyla ilgili farklı bir başka tablo da ortaya çıkmıştır. Yaşadıkları sosyal ortamda, bir Mennonite okuluna devam eden ve Amerikan kültürüyle sınırlı biçimde iletişimde olan bu muhafazakâr Hıristiyan çocuklarda, ruhu yükleme yaptıkları cisimler içerisinde insan olan ve insan olmayanlar arasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Sözü edilen bu gruptaki çocukların hepsi, mobilyaların, bitkilerin veya hayvanların bir ruha sahip olmadıklarını söylerken; örnekleme yer alan çocukların % 88'i bebeklerin ve çocukların, % 100'ü de anne-babaların bir ruha sahip olduklarını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte konuyla ilgili elde edilen tüm bu ampirik veriler, çocukların ruh kavramlarının onların aileleri ve dinsel arkaplanları tarafından belirleyici biçimde etkilendiği görüşünü desteklemektedir.

d.e. Dinsel ve Manevî Bilgi: Anne-Baba-Çocuk Uyumu veya Farklılığı

“Dinsel ideolojinin tercümanları” olarak ailenin üstlendiği fonksiyonlar (Heller, 1986, s. 32) ile anne-babaların pratikleri ve inançları, çocuklar için “bilişsel referans noktası” sağlamaktadır (Ozorak, 1989). Ancak böyle bir genel tespitten sonra acaba dinsel, manevî ve metafizik konular kapsamında çocuğun ve anne-babanın inançları arasında *uyum* veya *farklılık* var mıdır? Geleneksel sosyal öğrenme yaklaşımı, üstü kapalı bir biçimde çocuğun zihnini “boş sayfa”¹⁴ olarak değerlendiren bir uygunluk modeli önermiştir. Adı geçen bu uygunluk modeline göre çocukların inançları, anne-babalarının inançlarıyla güçlü bir benzerlik gösterebilmektedir. Bununla birlikte, bilişsel yaklaşım ise, kendi gerçekliğine etkin bir şekilde yapılanan ve benzeşen bir çocuğun tasvirine ilişkin olarak anne-baba ve çocuk inançları arasında –benzeşmeden daha çok- sadece serbest bir ilişki veya farklılığın öngörülebileceğini vurgulamaktadır. Literatürdeki bu

¹⁴ Boş Sayfa / Tabula Rasa: John Lock'un, birey zihninin doğuştan fikirlerden yoksun boş bir sayfa olduğu ve her türlü bilginin duyuşal yaşantılara bağlı olarak sonradan kazanıldığı görüşüdür. [Budak, 2000, s. 154].

birbirine karşıt olan hipotezlerin, öncelikle DMG alanı içerisinde iki ana yaklaşıma olan uygunluğundan dolayı ampirik olarak test edilmeleri büyük bir önem arz etmektedir.

Konuyla ilgilenen birçok araştırmacı, çocukların ve anne-babaların (örneğin: Noel Baba) gibi mitolojik figürler hakkındaki inançlarını incelemişlerdir. Kültürümüzde yaygın desteğe sahip olan ve insan ile doğaüstü niteliklerin birbirine karışımını gerektiren her iki konu olarak bu türden yapılan araştırmalar, çocukların dinsel inançları ve bilişsel yapılarıyla yakından ilgilidir. Öte yandan bazı çalışmalarda ise, anne-babaların Noel Baba, Easter Tavşanı ve Diş Perisi gibi mitolojik karakterleri onaylamasının, çocuklarının bu karakterlere inanmasına pozitif yönde bir katkısı olduğu saptanmıştır (Prentice, Manosevitz, & Hubbs, 1978; Rosengren, Kalish, Hickling, & Gelman, 1994). Bunun yanı sıra, anne-baba ve çocuklar arasındaki uyum, çocukların ailelerinin ne düşünmek istediklerini bilmeleri konusunu önermek için o kadar da güçlü değildir. Konuyla ilgili olarak Prentice ve ark. (1978) tarafından yapılan bir çalışmada, çocuklarını Easter Tavşanı'nın varlığına inanmaya teşvik eden ailelerin çocuklarının % 23'ünün, böyle bir tavşanın varlığına *inanmadıkları*, çocuklarının inançlarını teşvik eden ailelerin çocuklarının % 47'sinin de Easter Tavşanı'na *inandıkları* saptanmıştır. Fundamentalist Hıristiyan ailelerle yaptığı görüşmelerde Clark (1995), ailelerinin bu türden inançları desteklememelerine rağmen birçok çocuğun, Noel Baba'nın gerçek olduğuna inandıklarını tespit etmiştir. Yine konuyla ilgili olarak 3 ile 10 yaş arasındaki Yahudi çocukları üzerine yapılan bir araştırma da, çocukların bu mitolojik figürlere olan inançları ile anne-babalarının bu inançları teşvik etmesi arasında bir bağlantı olmadığını ortaya çıkarmıştır (Prentice & Gordon, 1986).

Konuyla ilgili yapılan ilginç bir çalışmada Taylor ve Carlson (2000), etnografiler içerisinde yer alan çocukların hayal gücüne dayalı oyunları hakkındaki anne-babaların tutumlarını ve Hıristiyanlıktaki Protestanlık mezhebinin üyesi olan Mennonite ile fundamentalist Hıristiyan mezheplerinden oluşan katılımcılarla yapılan röportajları incelemişlerdir. Aynı zamanda onlar, Hindu aileler

üzerine yapılan araştırmaları da yeniden gözden geçirmişlerdir. Sonuç olarak da, anne-babaların dinsel ideolojilerinin, onların tepkilerini ve çocukların hayal gücüyle kurgulanan davranışları ile imajinatif olarak zihinlerinde kurguladıkları dostlarıyla meşguliyetleri hakkındaki inançlarını etkilediğini görmüşlerdir. Dolayısıyla Hindu anne-babaların, çocukların oluşturdukları böylesi imajinatif kurgulara sıklıkla pozitif bir tepki gösterdiği saptanmıştır. Çünkü onların çocuklarının görünmeyen dostlarıyla konuşmaları, geçmiş yaşamdan bir ruhla çocukların etkileşime girdiği bir yol olabilir. Konuyla ilgili bu anne-baba yorumları, onların, reenkarnasyona uğramış ve metafiziksel varlıklar içerisindeki inançlara ilişkin dinsel geleneklerini yansıtmaktadır. Hindu anne-babaların bu inançlarına karşın, Mennonite anne-babalarının ise, çocuklarının bu imgesel dostlarına ilişkin güçlü bir olumsuz tepkilerinin varlığı tespit edilmiştir.

Öte yandan anne-baba-çocukların dinsel inançları üzerine yapılan çalışmalarda da benzer bir örüntü ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili bir çalışmada Evans (2000, 2001), yaratılışçı veya evrimci açıklamaları destekleyen birbirinden farklı arkaplana sahip çocukların olup olmadığını öğrenmek için dinsel hassasiyeti olmayan aileler ile çocuklarını dini okula gönderen veya evde eğitim aldırın aileler üzerinde bazı incelemeler yapmıştır. Konuyla ilgili yapmış olduğu incelemeler sonucunda, aile tipinin bir dereceye kadar önemli olduğunu görmüştür. Öyle ki, fundamentalist Hıristiyan ailelerin çocukları, evrimcilerin desteği olmaksızın ezici bir üstünlükle yaratılışçı görüşü benimsemişlerdir. Bununla birlikte, *dinsel hassasiyeti olmayan* evlerde yetişen (7-9 yaş arası) genç çocuklar bile, yaratılışçı görüşleri benimsemişlerdir. Dinsel hassasiyeti olmayan evlerde yetişen ilk ergenlik döneminden önceki çocuklar, ailelerinin evrenin oluşumuyla ilgili evrimci yaklaşımlarını paylaşmaya başlamışlardır. Tüm bu bulgular ışığında Evans, anne-baba arasındaki ve/veya anne-baba ile yerel toplumsal normlar arasındaki tutarlı inançlarla -kendi ifadesiyle- ‘doyma noktasına ulaşmış’ bir inanç çevresinin, çocuğun sezgisel inanç sistemi yoluyla hâlâ filtrelenebileceğine dikkati çekmektedir. Konuyla ilgili tüm bu veriler, anne-baba-çocuk uyumu veya farklılığının, çocukların bilişsel düzeylerini ve sosyal çevrelerindeki bilgi yapılanmalarını yansıtağını ortaya koymaktadır.

Konuyla ilgili diğer bir çalışmada ise Carl Johnson (2000), Katolik Kilisesi (KK) üyesi aileler ile Hıristiyanlıktaki Teslis inancını reddeden Uniter Evrenselci (UE) geleneği benimseyen ailelerin 13 ile 14 yaş arasındaki kızlarıyla bazı görüşmeler yapmıştır. Araştırmada örneklem olarak alınan bu iki dinsel gelenek, birbirinden farklı doğaüstü görünümlere sahiptirler. Bu bağlamda Hıristiyanlık'taki Katoliklik mezhebi, (Tanrı, Kutsal Ruh ve azizler gibi) pek çok doğaüstü güç olduğunu ileri sürerken; UE geleneği ise, doktrinel olarak doğaüstü bir Tanrı iddia etmemektedir. Dolayısıyla onların bu yorumları kapsamında KK üyesi ailelerin kızları, Tanrı'ya, mucizelere, doğaüstü varlıklara ve bunlarla ilgili konulara inanırken; buna karşılık UE geleneğine inanan ailelerin kızları ise, doğaüstü varlık fikrini reddetmektedirler. Örneğin, ölümcül hasta olan bir çocuğun iyileşmesinin bir mucize sebebiyle olmadığına; ancak, bilinmeyen bir süreç veya insan iradesinin gücüyle olabileceğine inanmaktadırlar. Konuyla ilgili yaptığı bu çalışmasında Johnson, UE geleneğinde yetişen genç kızların, manevî güçler konusunda sadece materyalist ve gerçekten spekulatif bir tutuma sahip olmadıklarını vurgulamıştır. Dolayısıyla bu çalışma bağlamında, UE geleneğinden gelen kızların, insan iradesi ve ruh halinin gücünü kabul ederken; KK üyesi kızların, gerçekliğin tümüne etki eden ilahi bir Tanrı inancını benimsemeleri anahtar bir ayırım niteliğindedir.

Dinsel başa çıkma üzerine yapılan diğer bir araştırma ise, bu çalışmada vurgulanan anne-baba-çocuk arasındaki uyumu ve farklılığı kanıtlamıştır. Pendleton, Cavalli, Pargament ve Nasr (2002), (örneğin: mülâkatlar, çizim/sanat çalışması ve anne-baba raporları) gibi çoklu ölçek kullanarak kistik fibrozis¹⁵ hastalığı olan çocuklar üzerinde bir çalışma yapmışlardır. Konuyla ilgili olarak bu araştırmacılar, aileleri dindar olmayan bazı çocukların bile dinsel başa çıkma stratejilerini kullandıklarını tespit etmişlerdir. Örneğin; 10 yaşındaki bir erkek çocuk, kendisini daha iyi hissetmek için kendini kucaklayan bir Tanrı resmi çizmiştir. Çocuğun annesi, çocuğunun bu çizimini gördüğünde, “çocuklarım, hayatları boyunca hiç kiliseye gitmemişlerdir!” diyerek, çocuğunun dinsel be-timlemesine şaşırmıştır (Pendleton ve ark., 2002, s. 5).

¹⁵ Cystic Fibrosis / Kistik Fibrozis: Sıklıkla çocukluk döneminde başlayan, sık akciğer enfeksiyonları ve ölüme seyreden bir çeşit fizyolojik hastalık türüdür. (Çeviren).

Konuyla ilgili yapılan bir başka araştırma da, anne-babaların *gerçek* görüş ve davranışlarından daha çok çocukların dinsel gelişimleriyle ilişkili olan anne-babalarının dinsel görüş ve davranışlarına ilişkin çocuklarda oluşan *algılara* açıklık getirmektedir (Bao, Whitbeck, Hoyt, & Conger, 1999; Okagaki & Bevis, 1999). Bu çalışma sonucunda, anne-babaların ne yaptıkları ve neye inandıklarının, onların yaptıkları ve inandıklarına ilişkin çocukların sahip oldukları düşüncelerinden daha az önemli olduğu görülmüştür.

Konuyla ilgili yapılan çalışmalar, literatürde ortaya çıkan bazı önemli sonuçları yeniden gözden geçirmiştir. Bunlardan ilki, bilim adamları olarak bizim, çocukların dinsel biliş ve ontolojilerindeki karmaşıklığı ve çeşitliliği iyi analiz ederek, onların farklı dinler içerisinde nasıl büyüdükleri konusunu çalışmamızın gerekliliğidir. Bir diğeri ise, yine araştırmacılar tarafından çocukların düşüncelerinin anne-babalar, okul, topluluk, kilise, dinsel eğitim ve buna benzer farklı girdiler/değişkenler tarafından nasıl etkilendiğinin tespit edilmesinin gerekliliğidir. Bununla birlikte konuyla ilgili elde edilen bulgular, anne-baba ve çocuk inançları arasındaki uyumu *ve* farklılığı yeteri kadar ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla burada sözü edilen her ikisi, yani uyum ve farklılık için de yeterli kanıt vardır. Şimdi, bir araştırmacının ya uyumu ya da farklılığa ilişkin öncelikli olarak yapacağı seçimi, onun çocuklar, aileler ve DMG hakkındaki temel varsayımlarını yansıtacaktır. Bu bağlamda konuyla ilgili düşüncelerimizi iletmek için buradaki pozisyonun yani, anne-baba-çocuk inançlarının farklılığına ilişkin geliştirilen modelin, teorik olarak daha aydınlatıcı ve uyarıcı olduğu söylenebilir. Ve bu nedenle: sözü edilen bu model, çocukların, kendi DMG içindeki etkin rolünü onaylamaktadır. Böylelikle de, yukarıdan aşağıya anne-baba inançlarının iletilmesi sürecinde pasif bir alıcı olarak çocuğun sosyalleşme teorilerindeki betimlemesine ilişkin ciddi şüpheleri de ortadan kaldırmaktadır.

d.f. Ailenin Sosyalleşme Mekanizmalarını Anlamak İçin Daha İyi Yollar

Birçok anne-baba ve çocuk, dinsel konulara ilişkin olarak manevî ve metafiziksel konuların bilinemezliği ve betimlenemezliği hakkında birbiriyle çelişen

konuşmalar yapmaktadır. Bazen çocuklar, anne-babalarının inanç ya da akla ‘uygunsuz’ veya anormal bulduğu deneyimler ve içgörüler¹⁶ sahip olabilmektedirler. Aslında araştırmacılar, anne-babaların, çocuklarının sahip oldukları bu türden deneyimlere nasıl tepki verdiklerini çalışmalıdırlar (bkz. Boyatzis, 2004; Harris, 2000a, 2000b; Woolley, 1997). Anne-babaların, çocuklarının dinsel ve mistik deneyimlerinin çeşitliliğine yönelik *açıklık ve esnekliği* çocuğu, kendi kendisinin ötesinde ne olduğunun ilişkisel bilinçliliğine ulaşmasına teşvik edebilir. Bu bağlamda gerçekten anne-babaların, (Noel Baba ve benzeri) imgesel figürleri kapsamında çocuklarının oluşturdukları inançlarını kabul etmeleri, dinsel geleneklerin merkezinde yer alan aşkın/kutsal figürler kapsamında çocuklarının inanç gelişimlerine yardımcı olabilir (Clark, 1995).

Ailenin oluşum süreçleri, bu kitabın başka bir bölümünde açıklanmıştır (Mahoney & Tarakeshwar; Ayrıca bkz. bu kitabın 10. Bölümü). Araştırmacılar olarak biz, bazı yönlerden çocukların DMG’lerinin onların anne-babalarının dindarlık biçimleri ve formlarıyla ilişkili olduğunu biliyorken; konuyla ilgili yapılan çalışmalarda yer alan ailelerin sosyalleşme mekanizmaları hakkında daha az şey biliyoruz. Bu kapsamda sözlü tümevarım, inançların telkin edilmesi, disiplin taktikleri, farklı pekiştirmeler ve davranışsal modelleme yöntemlerini kullanarak anne-babalar, ailenin dışındaki sosyal ortamlarda çocuklarının, kendileri gibi davranış sergilemelerini sağlayarak onların DMG’lerini etkilemektedirler. Konuyla ilgilenen bazı uzmanlar, oluşturulan bu yapıları, manevî modelleme ve manevî gözlemsel öğrenmeyi de kapsayacak biçimde genişletmişlerdir (Silberman, 2003; Strommen & Hardel, 2000). Dolayısıyla dindar olmak için büyütüldükleri kendi aile ortamlarında, yetişkinlerin geçmişe yönelik yapmış oldukları geri bildirimler, “içinde yaşadıkları kültürde hazır buldukları rutinler” bağlamında –düzenli olarak yapılan aile ritüellerinin- yaygın olduğunu doğrulamaktadır (Wuthnow, 1999).

Öte yandan anne-baba ve çocuklar arasında din hakkında yapılan karşılıklı günlük konuşmalar, temelde yaygın bir aile etkinliğidir. Boyatzis ve Janicki

¹⁶ İçgörü / Insight: Bir durumun veya şeyin gerçek yapısını, ayırt edici özelliğini ve altında yatan gerçekliği görme yetisidir. [Budak, 2000, s. 379].

(2003), anne-baba-çocuk iletişimi üzerine bir tarama çalışmasını tamamlamak ve dinsel-manevi konular hakkında yapılan tüm konuşmaların günlüğünü tutmak için 3 ile 12 yaşları arasında çocukları olan Hıristiyan ailelerden oluşan küçük bir örneklem grubuna bazı sorular sormuşlardır. Araştırmayla ilgili veriler, anne-baba ve çocukların kendi aralarında din hakkındaki karşılıklı olarak yaptıkları konuşmalarının sıklığı, yapısı ve içeriğini değerlendirmek için iki ay arayla iki farklı zaman dilimi içerisinde toplanmıştır. Konuyla ilgili elde edilen sonuçlar, din ile ilgili anne-baba ve çocuk iletişiminin, karşılıklı etkileşim çerçevesinde *iki taraflı ve çift yönlü bir dinamîğe* sahip olduğunu göstermiştir. Aile etkileşiminin ortaya çıkardığı bu dinamiksel nitelendirme, yıllardır sosyalleşme modelleri içerisinde baskın bir yeri olan tekyönlü “ileti” modeliyle net bir şekilde aradaki farkı göstermektedir. Taramalardan ve kişisel günlüklerden elde edilen bilimsel veriler, din hakkında yapılan karşılıklı konuşmalarda, çocukların yaklaşık yarısının aktif bir rol oynadığını; konuşma sürecini kendilerinin başlatıp kendilerinin bitirdiğini; buna karşın anne-babaların ise dinsel pratiklere ilişkin yaptıkları oranda konuştuklarını; konuyla ilgili sorular sorduklarını ve kendi görüşlerini sunduklarını ispatlamaktadır. Adı geçen bu araştırma örneğinde yer alan anne-babalar, (örneğin; Cennetin neye benzediğini düşünüyorsunuz? Veya Hz. Nuh (a.s.)’un gemisini kim yapmıştır?) gibi test sorularından daha çok açık uçlu sorular sormuşlardır. Ve kendi inançlarını çok güçlü bir biçimde dayatmamışlardır. İstatistiksel olarak beşli bir “görüş değerlendirme” ölçeği üzerinde yapılan analizde, tuttıkları her bir günlükte anne-babalar, yaptıkları yorumların konu hakkında onların kendi güncel inançlarını yansıtan puanları göstermişlerdir. Sonuçta ortalama puanın, anne-babaların kendi görüşlerini güçlü olmayan bir şekilde belirttiklerini öne çıkaran dereceyi vurgulayan 3,7 olarak saptanmıştır. Konuyla ilgili elde edilen bu sade ve yalın sonuç, anne-babaların, çocuklarının görüşlerini düzenlemeye teşebbüs ettikleri ve/veya onların görüşlerini daha iyi anlamaya yönelik yardımcı olan dinsel anlatımlarını “güçsüzleştirdikleri” anlamına gelebilir. Görüldüğü gibi bu tarzda geliştirilen iletişim türleri, farklı dinleri yaşayan aileler kapsamında analiz edilebilir.

Aileleriyle kurmuş oldukları iletişim tarzlarının çocukların inançları üzerine yaptığı etkiyi (ki; bu gelecek araştırmalar için de önemli bir adımdır) direkt olarak ölçmemelerine rağmen, Boyatzis ve Janicki'nin (2003) 2 yıl süreyle ergenlerin ahlakî muhakemeleri üzerine yaptıkları boylamsal bir çalışma, sanki konuyla ilgili gibi görünmektedir. Sözü edilen bu araştırmada, çoğu zaman anne-babaların, çocukların düşünceleri hakkında sorular sordukları ve çocukların ahlakî muhakemelerini kendi aralarında tartıştıkları görülmüştür. Ayrıca böylesi bir süreçte, çocukların kendi düşüncelerini yansıtan kendi kelimelerini başka kelimelerle açıkladıkları için ahlakî muhakemeleri de gelişmiştir (Walker & Taylor, 1991). Biz, buna benzer bir ilişkiyi, iletişim tarzları ve çocukların DMG arasında da bekleyebiliriz. Yani burada üzerinde durulması gereken diğer bir boylamsal konu ise, çocukluk dönemindeki belirli bir dinsel iletişim tarzının uzun süreli gelişmenin bir sonucu olup olmaması durumudur. Dolayısıyla acaba ailede erken dönemde oluşan iletişim tarzları, birbirinden farklı daha sonraki dönemlerde oluşan dindarlık formlarını belirleyebilir mi?

Günlüklerden ve taramalardan elde edilen veriler (Boyatzis & Janicki, 2003), çoğu ailelerin iki taraflı olarak karşılıklı etkileşim sonucu din hakkında yaptıkları fikir alış-verişinin ortaya çıkardığı doğal konuşmaları vurgulayan yaklaşımı desteklemektedir. Dolayısıyla bu olgusal durum, birbirinden farklı fakat birbiriyle bağdaşan iki gelişim modeliyle de uyumlu görünmektedir. Sözü edilen modellerden birincisi, yüksek bir anlayış ve/veya kavrayışı oluşturabilmek amacıyla ailedeki çocuğa yardım etmek için yol gösterme amaçlı yardımı ve yönlendirilmiş katılımı kullanan kültürlü ve bilgili yetişkinlerin rolünü vurgulamaktadır (Rogoff, 1990; Vygotsky, 1978). İkinci model ise, gelişimin etkileşimsel modelidir. Adı geçen bu model de, gündelik hayat içindeki tekrarlayan karşılıklı bilgi alış-verişleri kapsamında çocukların ve anne-babaların karşılıklı olarak birbirlerini etkilediklerini varsaymaktadır (Kuczynski, 2003).

İki yönlü ve etkileşimsel modeller, tek yönlü bir ileti modelinden temelde birkaç açıdan bazı farklılıklar gösterirler (Kuczynski, 2003). Bunlardan birincisi, tek yönlü ileti modelleri, anne-baba ve çocuk arasındaki güçte statik bir asimetri

olduğunu varsaymaktadır. Etkileşimsel modellerde ise, bu figürler arasında birbirine bağlı dinamik bir asimetri söz konusudur. Bunlara ek olarak, doğrudan bir neden-sonuç bağlantısı öne sürmek yerine etkileşimsel modeller, dairesel nedenselliği kabul etmektedirler. Dolayısıyla (İrlandalı şair Yeats'ın kullandığı ifadeye yer alan dansçıyı danstan ayırmanın imkânsız oluşu gibi) etkileşimsel modellerdeki neden ve sonuçlar, birbiriyle ilişkili bir biçimde tekrarlamalı ve belirlenemez bir özelliğe sahiptirler. Buradaki nedensel ilişki, başlı başına anne-baba veya çocuklar içerisinde değil; fakat onların kendi aralarındaki karşılıklı bilgi alış-verişleri kapsamında değerlendirilmelidir. Etkileşimsel bağlamda bireysel anlamdaki anne-baba-çocuklar arasındaki bilgi alış-verişinden öte, çocukların inançları ve izlenimleri, “günlük aile hayatının görünmeyen yönü” kapsamında yaygın olan üçüncü kişilerin tartışmaları yoluyla birçok “ikincil düzenlemelere” uğramaktadır (Kuczynski, 2003, s.10). Ne yazık ki, karmaşık ve dağınık bir özelliğe sahip olan bu “görünmeyen yön” olgusunun bilimsel olarak çalışılması, sosyalleştirme aracı olarak anne-babaların önceliğini vurgulayan çalışmalar kapsamında gözardı edilmiştir.

Yukarıda ele alınan bu konuları daha da somutlaştırmak için bir çocuk, anne-babalar ve aynı anne-babadan olan çocuklardan birisi arasında karşılıklı şöyle bir konuşma düşünülebilir: Örnek olarak genç bir kız, bu karşılıklı konuşmayı şu türden bir soruyla başlatabilir: “Babacığım, Tanrı, dün gece dualarımda bazı şeyleri söylemediğime kızmış olabilir mi?”. Bunun üzerine baba, kızına, Tanrı'nın, çocuklardan işittiği çok fazla şeyle ilgilendiğini söyler ve kızının yaptığı duayı hatırlamaya çalışmasını ister. Kaşlarını çatan kız, babasıyla konuştuğu bu konuyu annesine taşıyarak, “Anneciğim, babam, Tanrı'nın bana kızgın olduğunu söyledi” der. Bu noktada annesi, kızının endişesini belirterek ona, “Tamam, eminim ki Tanrı, çok fazla kızgın olmayacak, bu konuyla ilgili *sen* ne düşünüyorsun?” der. Bunun üzerine (üçüncü bir kişi olarak) diğer çocuk ise, kız çok tatlı olduğu için Tanrı'nın onu affedeceğinden emin olduğunu; fakat Tanrı'nın ondan bu gece dua etmesini istediğini söyler. Ve kız daha sonra, yorumu için annesini sıkıştırır. Bunun üzerine annesi de, “Eminim ki *sen* haklısın tatlım, Tanrı, hepimizi bağışlar,” der. Kız, annesinin konuyla ilgili

takındığı tavrı ve görüşünü babasına tekrar geri götürür. Tartışma gittikçe azalır fakat birbirleriyle aralarındaki bilgi akışı çoklu yönleriyle sürekli olarak devam eder. Akşamleyin evde, kız, karşılıklı olarak kardeşiyle, annesinin ve babasının konuyla ilgili ne dediği hakkında tekrar tartışmaya başlarlar. Çocuklar, yapması gereken işleri unuttuğunda anneden daha fazla kızan babanın gözlemlerini de kapsayan konuyla ilgili yorumlarını değerlendiren kardeşler, konuyla ilgili kendi görüşlerini anne-babalarının görüşlerine eklerler. Konuşmanın seyrinden de anlaşılacağı gibi tartışmayı başlatan kız, artık onun duasında söylemediği şeylere Tanrı'nın tepkisi hakkında bazı düşüncelere sahip olur. Dolayısıyla konuşma dikkate alındığında bütün bunların içinde, bu bilgi alış-verişinden sonra kız, diğerlerini etkileyen konuma gelmiştir. Aslında isterse o, konuşmayı devam ettirebilir, gözden geçirebilir veya konunun anlaşılmasına yönelik olarak 'sonuna' varmak için daha önceki konumunu reddedebilir. Başka bir açıdan bakılırsa kız, konu hakkında özel olarak kendi düşüncelerini yansıtmaya devam edebilir veya kendi isteğiyle görüşlerini değiştirebilir. Daha sonra o hafta aile, -belki dedular söyleme hakkında karşılıklı olarak başka bir konuşma da yapabilir. Şayet konuyla ilgili bu türden bir konuşma akışı devam edecek olursa bu kez, kızın son yinelemesi tekrar ele alınacak ve tekrar değiştirilecektir. Dolayısıyla, etkileşimsel modeller kapsamında böyle dairesel bir döngü, ara vermeden sürekli olarak devam edip gidecektir.

Muhtemelen gündelik hayat içerisinde oldukça yaygın olabilecek bu senaryo ışığında, bilim adamlarının şimdiye kadar dinin basit tek yönlü bir ileti olduğu düşüncesini ortaya atmış olmaları, şaşırtıcı bir durumdur. Buradaki savunma ise, sosyalleşmeye ilişkin çalışma yapan araştırmacıların, daha önceden ortaya atılan tek yönlü ileti modellerine bir alternatif olarak iki yönlü, karşılıklı ve etkileşimsel bir modeli benimsemeleridir. İki yönlü bir model, ailelerin içinde gerçekten olup-bitenleri ve çocukların, ailelerinin dinsel gelişimlerini nasıl etkilediklerini aydınlatmaya ilişkin yaklaşımları daha doğru bir şekilde ortaya koyabilmektedir. Ne yazık ki psikologlar, iletişimsel modellerin doğasından bir parça olan 'çocuk → anne-baba etkilenmesi' hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyorlar. Dolayısıyla rol dağılımı bağlamında bazı aileler, belirgin bir biçimde

kılavuz öğretici olarak anne-baba ile çıraklık rolleri üstlenen çocuklara sahip olabilirken; diğer bazı ailelerde ise, biri diğeriyle ayırtedilemez bir biçimde, ailedeki anne-baba ile çocuğun hepsinin de öğretmen ve öğrenci statüsüne sahip olmaları mümkündür (bkz. Boyatzis, 2004). Sonuç olarak, bazı ailelerde çocuklar, anne-babaların manevi gelişimine ilham veren birer “manevî bilgin” olarak bile görünebilir. Bu kapsamda bazı kültürler (örneğin; Batı Afrikalı ‘Beng’ yerlileri veya Kuzey Avustralyalı göçmen ‘Warlpiri’ aborjinleri), yaşadıklarına inandıkları atalarına ait ruhların olduğunu alandan belirlenmiş başka bir sınıra doğru maskeyle geçen çocuklara, “manevi temsilci” statüsü yükleyebilmektedirler (bkz. DeLoache & Gottlieb, 2000). Konuyla ilgili verilen bu örnekler, oldukça sık rastlandığı biçimde anne-babaların pasif çocuklara yönelik olarak tek-tarafli kurmuş oldukları ileti modellerinden öteye hareket edilmesi gerektiğinin altını ısrarla çizmektedir.

e. Dinsel ve Manevî Gelişim Çalışmaları Kapsamında Geleceğe İlişkin Öneriler

Konuyla ilgili son incelemeleri bağlamında Emmons ve Paloutzian, herhangi bir “tek disiplin yaklaşımının, maneviyât gibi karmaşık ve çok yönlü bir fenomenin kapsamlı bilgisine ilişkin verimli sonuçlar elde etmesinde yetersiz olduğunu” savunmuşlardır (2003, s. 395). Böylesi bir metodolojik duruma çözüm getirmek için onlar, psikolojinin çoklu alt dalları içerisinde ve hatta psikolojinin de ötesinde, çoklu analiz düzeyinde bilgi toplamayı gerektiren “çok-düzeyle bir disiplinlerarası paradigma” önermektedirler. Tüm bunlara ek olarak, aile süreçlerinin daha karmaşık bir analiziyle ilgili aşağıda, alana ilişkin yeni öneriler teklif ediyorum.

e.a. Geleceğe İlişkin Öneri – 1:

Araştırma Tasarımı ve Metodoloji Kapsamındaki Düzeltmeler

Araştırmacılar uzun bir süreden bu yana daha net bir biçimde, DMG’in zaman içerisindeki araştırma zeminini bulabilmek amacıyla boylamsal

tasarımlar¹⁷ için çağrıda bulunmaktadırlar (bkz. Boyatzis & Newman, 2004; ayrıca bkz. bu kitapta yer alan Hood & Belzen'in metodoloji üzerine yazdıkları 4. Bölüm). Konuyla ilgili olarak en azından araştırmacılar, gruplararası karşılaştırmalar ile ön test-son test çalışmaları yapabilirler. Örneğin; Thananart, Tori ve Emavardhana (2000), 6 haftalık Budist manastır eğitim programını tamamlayan Taylandlı ergenler üzerinde yapmış oldukları bir çalışmada, ön test-son test deseni¹⁸ kullanmışlardır. Bu araştırma örneğinde yer alan gençler, dindarlık çeşitleri ve sonuç ölçümleriyle ilgili olarak yine ergenlerden oluşan eşleştirilmiş bir kontrol grubu ile karşılaştırılmıştır. Konuyla ilgili elde edilen veriler ise, her iki grupta yer alan gençlerin anne-babalarından toplanmıştır. Öte yandan Stonehouse (2001), Hıristiyan eğitime yaratıcı ve imgesel bir yaklaşımı içeren Tanrısal Oyun ismiyle bilinen popüler bir din eğitimi müfredatına kayıtlı çocuklar üzerinde, Hıristiyan kilisesinde gruplararası bir son test çalışması yürütmüştür (Berryman, 1991). Bu çocuklardan elde edilen veriler, daha sonra aynı kiliseden Tanrısal Oyun sınıflarından olmayan kontrol grubundaki çocuklarla karşılaştırılmıştır. Konuyla ilgili yapılan istatistiksel analizlerde, dinsel ve aile ölçümleri üzerine her iki grupta da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Ayrıca bu araştırma örneğindeki tüm çocuklar, dindarlık düzeyi yüksek ailelerden gelmişlerdir. Adı geçen bu çalışmadaki çocuklar, inançlarıyla ilgili dinsel figürlerin ve İncil'deki olayların resimlerini çizmişler ve mülakat yapan kişiyle, çizmiş oldukları bu resimler ve incil hikâyeleri üzerine karşılıklı tartışma yapmışlardır. Böylelikle bu çalışma kapsamında, çocukların dinsel tecrübeleri ve Tanrı algıları hakkında yarı-yapılandırılmış mülakat tamamlanmıştır. Çocukların çizimleri

¹⁷ Boylamsal Tasarım / Longitudinal Design: Aynı örneklem üzerinde uzun bir süreyi kapsayan verilerle yapılan bir araştırma tasarımıdır. Genellikle, yaşa bağlı gelişimsel değerleri belirlemek amacıyla yapılan bu tür çalışmalarda, belirli aralıklarla örneğin, yılda bir veya beş yılda bir değişimi araştırılan olgunun ölçümü yapılır. Böylelikle, zamanın bağımlı değişkenler üzerindeki etkileri incelenir. [Budak, 2000, s. 154].

¹⁸ Ön test – Son Test Deseni / Pretest-Posttest Design: Üzerinde çalışılan konuda, deneklere konuyla ilgili aynı ölçeklerin çalışmaya başlamadan önce ve çalışma bittikten sonra uygulanarak, aradaki + ve/veya – değişimi saptayabilmek amacıyla kullanılan bir araştırma desendir. (Çeviren).

ve yorumlarının içerik analizi¹⁹ anlamlı içgörüler, (örneğin; ‘...konularını merak ediyorum’ gibi sözler söyleyerek) din hakkında merak etme ve Tanrı hakkında tartışırken memnuniyet verici ifadeler kullanma da dâhil olmak üzere çoğu değişkenler üzerinde, Tanrısal Oyun müfredatına kayıtlı çocukların puanlarının, kontrol grubunda yer alan çocuklardan daha yüksek olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu iki çalışmada olduğu gibi, konuyla ilgili tasarlanan gelecek araştırmaların, zaman içinde farklı noktalarda farklı değişkenler üzerinde farklı denek gruplarının çoklu ölçümleri için çaba harcamaları gerekmektedir.

e.a.a. Çoklu Ölçümlere Olan İhtiyaç

Psikometrik olarak yapılan çoklu ölçümler, aynı konu kapsamındaki farklı anlayışları ortaya çıkarmaktadır. Örneğin; Barrett ve Keil (1996) yapmış oldukları araştırmalarında, eğer kullandıkları ölçme araçları, Likert tipi Tanrı yüklemeleri ölçeği veya Tanrı hakkındaki kısa bir hikâyeye verilen yanıtlar olsaydı, deneklerin Tanrı kavramlarının bir şekilde farklı olduğunu bulacaklardı. Öte yandan konuyla ilgili Boyatzis ve Janicki (2003), metodolojik olarak nicel tarama²⁰ ve niteliksel metotla yapılan bir günlük ölçümünün, din ile ilgili anne-baba-çocuk iletişimlerinin düşünülenden biraz daha farklı görüntülerini açığa vurduğunu saptamışlardır. İki farklı metodolojiye dayanan veri toplama süreleri boyunca, psikometrik açıdan nicel tarama güçlü bir istikrar gösterirken; günlükler üzerinde uygulanan niteliksel ölçümün ise daha düşük bir istikrar gösterdiği tespit edilmiştir. Konuyla ilgili yapılan nicel taramalar, aile iletişimi hakkında anne-babaların *genel* bilişsel şemalarıyla bağlantı kurabilirken; nitel ölçümü yapılan günlükler ise, (zaman içerisinde daha fazla değişkenlik ortaya çıkmasına yol açabilecek) *gerçek* konuşmaları saptamıştır. Burada metodolojik olarak önemli olan nokta, birbirinden farklı ölçümlerin tek bir sonuç üzerine yönelmedeki

¹⁹ İçerik Analizi / Content Analysis: Psikoloji, sosyoloji, tarih, edebiyat gibi değişik alanlarda, farklı amaçlarla kullanılabilen disiplinlerarası bir araştırma yöntemidir. Temelde davranışları doğrudan doğruya gözlemek yerine bireylerin sembolik tutum ve davranışlarını analiz etmeye dayanan bir yaklaşımdır. (Çeviren).

²⁰ Nicel Tarama / Quantitative Survey: Tümdengelim yaklaşımı ile teori ve hipotezlerin test edildiği; çalışma başlamadan önce kavramların, değişkenlerin ve hipotezlerin seçildiği ve çalışma boyunca aynı kaldığı bir araştırma yöntemidir. [Kırş. Köklü, 2002, s. 95].

teknik başarısızlığı değildir; önemli olan, aynı fenomenin farklı görünümlerini daha zengin bir şekilde açığa çıkarabilmesidir. Dolayısıyla konuyla ilgili yapılacak olan çalışmalarda, herhangi tek bir değişkende çoklu ölçümlerin kullanılması, davranışın daha kapsamlı resminin görülebilmesini sağlayacaktır.

e.a.b. Mülâkatlar

Çocuklar üzerine yapılan araştırmalarda, mülakat tekniği kullanılarak yapılan ölçümler oldukça yaygındır. Buradan hareketle araştırmacılar, çocukların herhangi bir manevî fenomeni betimlemelerini analiz edebilmek için onların söz konusu olguya ilişkin yaptıkları konuşmalarında kullandıkları anlamlı ve etkileyici kelimeleri değerlendirebilirler. Bunun yanı sıra araştırmacılar, aynı zamanda söz konusu bu olumlu ilişkinin istenen özelliklerini de göz önünde bulundurabilirler (konuyla ilgili olarak bkz. Coles, 1990; Heller, 1986; ayrıca bkz. bu kitabın 2. Bölümü). Öte yandan çocuklar, tanımadık bir yetişkin ile Tanrı hakkında karşılıklı olarak tartışırken –bir anne-baba, kiliseden bir öğretmen veya onlarla birlikte fazla zaman harcayan ve onlara mülakat denekleri gibi davranan değil de karşılıklı olarak daha samimi konuşan bir arkadaş gibi davranan araştırmacılara göre– daha az ayrıntı ve derinlik ortaya koymaktadırlar (bkz. Coles, 1990; Hay & Nye, 1998).

e.a.c. Çizim Ödevleri

Çocukların Tanrı ve cennet çizimlerinde, çoğunlukla onların kavramlarla ilgili duygu ve düşüncelerinin belirtilmesi için pencereler kullanılır. Fakat araştırmacılar, söz konusu bu tabloyu genellikle bulanık bir cam arkasından görebilmektedirler. Bu bağlamda ilk olarak, araştırmalarda Tanrı çizimi yapmak için bir çocuk aramak, temelde antropomorfik bir Tanrı tasavvuru için olasılıkları arttırmaktadır (Barrett, 1998; Hyde, 1990). İkinci olarak ise, bu çizimlerin analizinde çok dikkatli olunması gerekmektedir. Örneğin Hood (2003), eğer bir çocuk geniş el yazısı tarzı kullanarak Tanrı çizimi yaparsa, söz konusu bu çizimin, antropomorfik bir Tanrı'yı yansıttığı *olabileceğini* vurgulamıştır. Dolayısıyla Hood, kullanılan geniş el yazısının, yaratmak için eşsiz bir güce sahip olan Tanrı'yla ilgili çocuğun sunduğu inanç ifadesinin yerini alabileceğini ileri sür-

müştür. Konuyla ilgili ampirik bir çalışmada, örneklem grubundan bir çocuk, cennetin yolları üzerine elmaslar çizmiştir. Çizdiği bu resim, çocuğun gerçek cennet imgesi olmayıp onun hayal ettiği güzel bir yerin sembolik bir anlatımı olabilir. Üçüncü olarak da araştırmacılar, konuyla ilgili yapacakları çalışmalarında, çocuğun ya gerçeğe uygun veya durağan bir şekilde zihninde oluşturduğu Tanrı imgesini ortaya koyacak çizimleri önceden tahmin etmemelidirler. Çünkü sanat, tıpkı ürün gibi bir süreçtir ve çizim eylemi, çocuklarda yeni içgörülerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir (bkz. Gunther-Heimbrock, 1999). Sonuç olarak, araştırmalarda üzerinde çalışılacak kavram ve/veya konuların özellikleri ve içerikleri, çocukların çizimlerini etkileyebilir. Yine dinsel kavramlar üzerine yapılan çizim çalışmalarında; Tanrı'nın resmini çizmeleri istenen yetişkin ve çocuklardan oluşan örneklem grubundaki çocukların Tanrı çizimleri daha özet bir biçimde görülürken; yetişkinlerin resimlerinin ise daha fazla dinsel imgeleri kapsadığı saptanmıştır (Pitts, 1976).

e.b. Geleceğe İlişkin Öneri – 2:

Erdem Gelişimi Üzerine Yapılacak Araştırmalar

Bu alanda çocuklar üzerine yapılacak bir erdem²¹ çalışması, esasen “psikolojide bir geri-dönüş yapma” anlamını taşıyacaktır (Emmons & Paloutzian, 2003, s. 386). Bu bağlamda son zamanlarda yükselen pozitif psikolojinin²² gücü, bağışlayıcılık ve minnettarlık gibi bireyin karakter özelliklerine yönelik yeni bir ampirik araştırma alanına dikkati çekmiştir. Konuyla ilgili olarak literatüre ba-

²¹ Erdem / Virtue: Bireyin, etik veya zihinsel açılardan üstün özelliklere sahip olması durumudur. Birey davranışındaki ideal niteliklere vurgu yapan erdem, felsefi anlamda, bilgelik, cesaret, adalet, doğruluk, alçakgönüllülük gibi ideallerle sınırlı olsa da; pratikte erdemli davranış, toplumca kabul gören ahlak kurallarına uygun hareket etme anlamını taşımaktadır. [Budak, 2000, s. 269].

²² Pozitif Psikoloji / Positive Psychology: Amerikalı Prof. Martin Seligman tarafından 1980'li yıllarda güçlenen hümanist yaklaşımın bir devamı olarak ortaya çıkan bu ekol, klasik psikoloji gibi bireylerin ruhsal bozukluklarına çözüm aramak yerine; insan mutluluğuna, olumlu düşünme biçimlerine, hoşgörü ve neşeye yönelmiştir. Kısacası, klasik psikoloji ruhsal patolojilerdeki çözüme odaklanırken; pozitif psikoloji ise sağlıklı bireylerin daha da mutlu olmasını ve sağlıklarını koruyabilecek bakış açıları geliştirmelerini sağlamayı hedeflemektedir. (Çeviren).

kıldığında olumlu sosyal davranış,²³ özgecilik²⁴, empati²⁵ ve hatta bağışlayıcılık davranışı üzerine yapılan gelişimsel araştırmaların zengin bir tarihinin olduğu görülmektedir (bkz. Eisenberg & Fabes, 1998). Büyük dinlerde, erdemler ve onların dışı vurumları açıkça teşvik edilmesine rağmen; bugüne kadar psikologlar, sözü edilen bu insanî nitelikleri, geniş bir alanın resmini yakın bir mesafeden çekebilmek amacıyla tamamen dinsel içerikten uzak seküler bir şekilde operasyonelleştirmişlerdir.

Öte yandan bilge kişiler, insandaki erdemın kökenlerini uzun zamandan bu yana tartışa gelmişlerdir (örneğin bkz. Eflatun'un diyalogu *Meno*). O halde minnettarlık, bağışlayıcılık ve alçak gönüllülüğün gelişimsel yörüngesi nedir? Bu gibi özellikler, çocukta ilk olarak ne zaman görünmeye başlarlar? Değerler psikolojisi alanında erdemlere ilişkin geliştirilen yaşa uygun ölçekler ve bunların geçerlikleri nasıl oluşturulabilir? Anne-babalar ve çeşitli topluluklar, çocuklarındaki bu erdemli davranışları geliştirebilmek için büyük olasılıkla birbirinden farklı sosyalleşme ve doğruya ulaşma noktasında birbirinden farklı psiko-sosyal içerikli genelleme mekanizmaları kullanmaktadırlar. Örneğin, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerde bağışlama konusunda birbirinden farklı doktrinler benimsenmektedir. Acaba söz konusu bu doktrinel farklılıklar, çocuklardaki anlama ve bağışlayıcılık eylemlerini ortaya çıkarabilir mi? Eğer öyleyse sözü edilen bu erdemler, çocuklarda hangi yaşta ortaya çıkmaya başlar ve çocuklar üzerinde hangi kişisel ve sosyal yararlar sağlayabilir?

Eğer çocukların anne-babaları, dinsel dil ve zorunluluklar kapsamında davranışı tasarlayıp motive ederlerse acaba, çocuklar aile içerisinde daha fazla olumlu sosyal tutum ve davranış sergileyebilirler mi? Yoksa dinsel açıdan zaten doğuştan daha fazla iyi kalpli, merhametli ve yardımsever midirler? Yani

²³ Olumlu Sosyal Davranış / Prosocial Behavior: Bireyin ürettiği yapıcı, olumlu ve başkalarına yardım etmeyi amaçlayan sosyal davranışlara denir. [Budak, 2000, s. 762].

²⁴ Özgecilik / Altruism: Kendisini düşünmeden, dışarıdan bir ödül beklemeden, hatta bazen kişisel bir bedel ödeyerek, bireyin başkalarının çıkarlarını ve iyiliklerini düşünme yönelimidir. [Budak, 2000, s. 580].

²⁵ Empati / Empathy: Bireyin, öteki/lerin düşünce ve duyguları ile bunların olası anlamlarının objektif bir şekilde farkında olması; ötekinin duygu ve düşüncelerini temsili olarak kendi benliğinde yaşaması durumudur. [Budak, 2000, s. 259].

bu noktada, (“komşunu, kendin gibi sev” veya “Tanrı bize, aç doyurmayı ve çıplak insanı giydirmeyi emreder”) şeklinde ifade edilen dinsel motivasyonlara karşı; anne-babaların, çocuklarına sadece (“iyi ol”) şeklindeki seküler söylemleri ile çocukların iyilik, empati ve yardımseverlik düzeyleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu öğrenmek elbette ki yararlı olacaktır. Dolayısıyla anne-babaların hangi tür çocuk yetiştirme tarzları, çocukların geliştirdikleri erdemlerle ilişkilidir? Aileler, günlük yaşantılarında bu tip karakter özelliklerini kabul etmek için çocuğun kapasitesini etkileyen –psikometrik olarak– ölçülebilir bir bağışlayıcılık, minnettarlık veya alçakgönüllük atmosferine sahip midirler? Konuyla ilgili olarak Heller’in (1986) bir çalışmasında, Katolik Kilisesine üye çocukların bağışlayıcılık konusunu, Yahudi, Baptist ve Hindu çocuklardan daha fazla tartıştıkları görülmüştür. Dolayısıyla Heller, elde ettiği bu sonuca dayanarak bağışlayıcılık erdeminin Katolik inancında ve Katolik inancına sahip ailelerin yaşadıkları sosyal çevrede merkezi bir öneme sahip olduğunu öne sürmüştür. Konuya ilişkin literatürden elde edilen son bilgiler, anne-babaların ve çocukların bağışlayıcılık erdemleri arasında önemli ilişkiler olduğunu göstermektedir. Örneğin; bir mülâkat değerlendirmesinde, ilkokula giden öğrencilerin bağışlayıcılık anlayışlarının, annelerinin bağışlayıcılık anlayışlarıyla pozitif; babalarının bağışlayıcılık anlayışlarıyla da negatif olacağı yönünde bir öngöründe bulunulmuştur (Denham, Neal, & Bassett, 2004; Getman, Bassett, & Denham, 2004). Denham ve ekibinin yapmış olduğu bir başka çalışmada (Wyatt, Bassett, & Denham, 2004) ise, kendilerinin tasarladığı Çocuk Bağışlayıcılık Envanteri/Child Forgiveness Inventory’ı kullanarak yaptıkları bir mülâkat değerlendirmesinde, konuyla ilgili çocukların puanlarını tespit etmişlerdir. Bu araştırmadan elde edilen sonuca göre, çocukların varoluşçu yönelim puanlarının, annelerinin aldığı puanlarla pozitif; fakat babalarının aldığı puanlarla negatif bir ilişkisinin olduğu saptanmıştır. Dolayısıyla, ibadete katılım, dua etme, teolojik içerikli muhafazakârlık ve liberalizm gibi anne-baba dindarlıklarının çeşitli görüntüleri üzerine konuyla ilgili gelecekte yapılacak araştırmalar, çocuklarda önceden tahmin edilen erdemleri ortaya çıkaracaktır. Zira açıkçası aile, erdemlerin karmaşık gelişimi için yapılacak zengin çalışmaların odağında her zaman merkezi bir yer tutmaya devam etmektedir.

Öte yandan çocukların sahip olduğu erdemler, akran ilişkileriyle de bağlantılı olabilir. Konuyla ilgili yapılan son bir çalışma (Pickering & Wilson, 2004), ilkokul birinci sınıf öğrencilerinin daha fazla bağışlayıcı olarak görüldüğünü; akranlar arasında daha fazla popüler olduklarını ve akranlarına karşı daha az saldırganlık sergilediklerini; öğretmenleri tarafından daha az sosyal problemlere sahip oldukları, diğer arkadaşlarının problemlerini daha fazla paylaştıkları ve onlara daha fazla yardımcı oldukları şeklinde tanımlandıklarını ortaya koymuştur. George Mason Üniversitesi'nden Denham ve arkadaşları ile Seattle Pacific Üniversitesi'nden Wilson ve Pickering'den oluşan bu iki araştırma grubu, çocuklardaki bağışlayıcılığın gelişim süreci ve sonuçları üzerine çok önemli bir çalışmayı halen yürütmektedirler. Bunun yanı sıra alanla ilgilenen diğer araştırmacılar da, *çocukluk dönemindeki diğer erdemleri konu alan yapacakları çalışmalarında, yukarıdaki ekibin* çoklu ölçme araçlarını ve bilgi veren çoklu gruplarını kullanarak daha iyisini yapmaya çalışmaktadırlar.

e.c. Geleceğe İlişkin Öneri – 3:

Çocukların Yaşamında Dinsel Deneyim ve Din/Maneviyât

Çocukların dinsel ve manevî *deneyimleri/tecrübeleri*²⁶ açısından bakıldığında DMG alanı, oldukça durgun ve yavaş ilerleyen bir araştırma alanıdır. Konuyla ilgili çalışma yapan uzmanlar, “kararlı ve kesin bir biçimde gelişimsel odaklı dinsel tecrübe ve mistisizm²⁷ çalışmalarının literatürde, olması gerekenden daha az yer tuttuğunu vurgulayarak yetersiz” olduğunu belirtmişlerdir (Spilka & McIntosh, 1997, s. 233). Öte yandan Emmons ve Paloutzian (2003), “deneyimin, maneviyâtın çok fazla gözardı edilen bir boyutu” olduğunu belirtmişlerdir (s. 386). Bu türden yapılan değerlendirmeler olsa da, “tamamıyla ihmal edilmiş

²⁶ Deneyim / Experience: Bireyin doğrudan katıldığı, algıladığı, karşı karşıya kaldığı, gözlediği olay; bilincin o anki içeriği; ayrıca bu olaydan elde ettiği bilgi, beceri veya pratiktir. Felsefede olduğu kadar psikolojide de, terimin kullanımıyla ilgili farklı yaklaşımlar ve analizler yapılmıştır. [Budak, 2000, s. 832].

²⁷ Mistisizm / Mysticism: Bireyin akıl yürütmenin ‘üstünde’ ve ötesinde bilişsel bir yetiye sahip olduğu, bu yeti sayesinde normal duyularla veya akıl yürütmeyle ulaşılamayan bilgilere (“gizlere, surlara”) ulaşabilmesinin mümkün olduğunu vurgulayan teolojik içerikli doktrindir. [Budak, 2000, s. 514].

bir alan” olmadığını belirtmeliyim. Ancak, konuyla ilgili yapılan çalışmaların eksikliği elbetteki ciddi bir problemdir. Nedenlerine gelince: fenomenolojik olarak maneviyâtın temel yapı taşının, öz aşkınlık; buna karşın dinin temel yapı taşının ise yöneliş veya kutsalla ilişki içerisinde olması durumlarıdır. Fakat sonuçta, bize uzun yıllar önce öğretildiği gibi maneviyâtın ve dinin en önemli noktası *deneyimdir* (James, 1902/1982).

Çocuklar, Tanrı’yı deneyimleyip hissedebilirler mi? Carl Johnson (2000), çocukların sık sık sordukları “niçin?” soruları ve bunlara verilen cevaplarla “küçük çocukların, zaten kendilerine sunulan dünyanın ötesinde ‘daha fazla birşey’in varoluşuna yönlendirildiklerini ortaya atmıştır” (s. 208). Konuyla ilgili yapılan bir araştırmada, Fillandiyalı çocuklardan oluşan örneklemin neredeyse yarısı, “çok sıklıkla” Allah’ın yakınlığını hissettiklerini iddia etmişlerdir (Tamminen, 1991). Hardy’in, konuyla ilgili yetişkinlerin görüşlerine dayalı olarak oluşturduğu veri tabanındaki yetişkinlerin % 15’inin çocukluk dönemlerinde bu türden dinsel içerikli deneyimler yaşadıkları yer almaktadır (Robinson, 1983). Literatüre bakıldığında görüşe dayalı geriye dönük çalışmalar, birkaç ana tema üzerinde yoğunlaşmıştır (Farmer, 1992; Robinson, 1983): Bunlardan birincisi, çocukların deneyimleri, genellikle sevinç, merak, korkuyla karışık saygı ve benliklerinden daha büyük birşeye bağlanmışlık hisleri hakkında bilgiler vermiştir. İkincisi ise, birçok yetişkin, yıllar sonra kendilerinin çocukluk dönemi deneyimlerini hatırlayabilmiş ve (örneğin; geliştirilmiş bir şefkat ve duyarlılık) gibi bu türden deneyimler tarafından hâlâ etkilendiklerini belirtmişlerdir.

Aslında konuyla ilgili yapılan nitel ve etnografik çalışmalar, Tanrı’nın sesini duymaktan (Coles, 1990) tutun da, İlk Komünyon Ayinlerine²⁸ (Bales, 2000) ve hayal dünyalarında oluşturdukları Meryem Ana’nın imajinatif görüntülerini görmeye (Anderson, 1998) varıncaya kadar, çocukların dinsel deneyimlerine ilişkin yeterli düzeyde veriler ortaya koymuştur. Örneğin; Hay ve Nye (1998) yaptıkları bir çalışmada, 6 yaşındaki bir çocuğun dinsel deneyimlerinin betimlemesini paylaşmışlardır. Sözü edilen bu çalışmada 6 yaşındaki çocuk: “...bir gece

²⁸ İlk Komünyon Ayini / First Communion: Hıristiyanlıktaki Katolik mezhebi üyelerinin Katolik Kilisesi’nde yaptıkları, dinsel içerikli ilk cemaate/gruba katılma ayinidir. (Çeviren).

piskoposa/din adamına benzer acayip bir yaratık gördüm. ‘Sen kimsin?’ dedim. O da bana ‘ben Kutsal Ruhum’ dedi. Bunun üzerine ben onun Kutsal Ruh olduğunu düşündüm” (s. 102) şeklinde ifadeler kullanmıştır. Şimdi böylesi bir tanımlama karşısında DMG uzmanları, çocukların Meryem Ana görüntülerini veya bu 6 yaşındaki çocuğun “piskoposa benzer acayip bir yaratık” gördüğünü söylemesini nasıl anlamalı ve analiz etmelidirler?

Duygusal ve deneysel bir düzeyde ortaya çıkan bu his veya farkındalık durumu, böyle bir bilinç yapısında sözle ifade etme noktasında çocukların yeteneklerini aşıya bile onlar, maneviyâtın merkezinin doğasında var olan bu ilişkiselliği kavrayabilirler. Konuyla ilgili bilimsel düzeyde çalışabilmek için teorik ve metodolojik araçları bulmak; dinsel ve manevî deneyimin çocuktaki fenomenolojik gerçekliğini ve anlamını analiz etmek için bu, temelde bir meydan okumadır. (Çocuklar ve yetişkinler için) bazı deneyimler, dilsel ifadelere uygun olabildiği gibi bazıları da dil yeteneklerinin sınırlarını aşabilir. Dolayısıyla sözel ölçümlere dayalı analizler, çocukların deneyimleri için değil; fakat deneyimlerini betimlemek amacıyla kullandıkları dilin analizi için bir risk oluşturabilirler (bkz. Boyatzis, 2001).

Dil ve deneyim arasındaki etkileşimin iç yüzünü kavrayabilmek için çok değerli bir çalışma, Robert Coles’in (1990) kaleme aldığı *Çocukların Manevi Yaşamı / The Spiritual Life of Children* isimli eseridir. Adı geçen bu çalışmasında Coles, birbirinden farklı dinsel geçmişi olan ve birbirinden farklı kültürel ortamlarda yetişen okul çağındaki çocuklarla yaptığı görüşmelerden meydana gelen çok zengin alıntılarını paylaşarak, aşkın anlam süreci için çocukların manevî çaba ve araştırmasını tasvir etmiştir. Çocukların konuyla ilgili yorumlarının aydınlatıcı ve detaylı bir şekilde yer aldığı çalışmasında Coles’in metodu, oldukça basit ve anlaşılır bir yaklaşımdır. O, çocukların rahat edebildikleri çeşitli yerlerde, onlarla mülakâtlar yaparak birçok kez ayrıntılı olarak konuşmuştur. Coles, çocuklardan resim çizmelerini istemiş ve çizdikleri resimler hakkında onlarla konuşmuştur. Bu zaman alıcı kişisel yaklaşım, tüm araştırmacılar için her zaman işe yarayamayabilir. Fakat onun bu çalışmada uygulamış olduğu nitel ve

etnografik metot, diğer şeyler arasındaki otantikliği ve çocukların yaşamlarındaki dinin derin fonksiyonlarını ortaya çıkarabilmek için çok önemli olan olumlu ilişkiyi geliştirebilmenin bir yolunu da kanıtlamıştır.

Konuyla ilgili yapılacak çalışmalarda kullanılacak olan nitel yaklaşımın diğer bir yararı ise, bireysel farklılıkları açığa çıkarmasıdır. Dolayısıyla alana ilişkin çalışmalarda kullanılacak olan bu yöntem, çocukların kendilerinin sahip olduğu ‘manevî işaretler’den ve onların ilişkisel bilinç deneyimlerini kapsayan kişiselleştirilmiş ifadelerinden oluşan düşüncelerini değerlendirebilmektedir (Hay & Nye, 1998). Ayrıca, insan aklını aşan varlıkların aşırı soyut olması karşısında, çocuktan çocuğa değişen kişisel bir özellik olan şüphecilik eğilimi, şaşırtıcı olmamalıdır (Harris, 2000b). Tüm bunların yanı sıra, kişilik psikolojisi bağlamında yapılan çalışmalarda, “manevî aşkınlık” özelliği de bir kişilik boyutu ve özelliği olarak literatürde ilgi görmeye ve giderek yerini almaya başlamıştır (Emmons & Paloutzian, 2003). Acaba, bu manevî işaret yapıları ile şüphecilik ve manevî aşkınlık durumları, çocukların hayatlarında psikolojik olarak kendilerini nasıl açığa çıkarmaktadırlar? Ayrıca araştırmacılar olarak biz, sözü edilen bu soyut olguları psikometrik kapsamda nasıl ölçümleyebiliriz? Bu soruların da ötesinde sonuç olarak, konuyla ilgili bundan sonra yapılacak bilimsel araştırmalarda, aynı zamanda kurumsallaşmış bir dinin bağlamı içerisinde dinsel deneyim üzerinde daha fazla durmalıyız.

Dinsel ayinleri olan bazı dinler, aynı zamanda dinsel pratikler bağlamında tüm ritüellere de sahiptir. Çocukların din ve manevîyatlarının merkezinde yer alan aşkın deneyimleri yaşayabilmeleri için toplu olarak yapılan ritüeller ve ayinler, kurumsal din içerisinde gerekli olan temel mekanizmalardır. Buradaki din ve manevîyatın merkezinde yer alan aşkın deneyimlerin en önemli özellikleri ise, kutsal aşkınlığa bağlılık ile çocuğun sosyal çevresindeki insanlara ve topluluğa bağlılık durumlarıdır. Bu bağlamda vaftiz, ilk cemaat ayini, kiliseye kabul töreni, günah çıkartma, sünnet olma vb birçok dinsel gelenekler içinde çocuklar için önemli olan bazı ayinler vardır. Böylesi bir tabloda psikologlar ise, doğal olarak çocukların, sözü edilen bu ayinleri nasıl anladığını ve deneyimlediğini öğ-

renmek isteyebilirler. Kurumsallaşmış dinler, bu tür ritüellere ve ayinlere öncelik vermelerine rağmen acaba çocuklar, dinsel pratiklerin yaptığı bu dönüşümü hissedebilirler mi? İşte bu ve benzeri sorunlar karşısında niteliksel ve etnografik çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bunun yanı sıra, kurumsallaşmış dinler içerisinde, ilgili dinin resmi öğretisi ile vaftiz gibi ayinlerden önce yapılan kişisel içerikli dinsel yönlendirmeler arasındaki farklılık ne kadar büyüktür ve gerçekte çocukların, bilişsel olarak bunlardan anladıkları ve bunlara inanış süreçleri nedir? Katolikler üzerine ilgi çekici bir çalışma (Bales, 2000), Katoliklerin ilk kominyon ayininde, din adamları ve anne-baba algılarının aksine, bu önemli ayinle ilgili olarak araştırmaya katılan çocukların çoğunun, ekmek-şarap ayinindeki -kutsallık içermeyen- ekmeğin ve şarabın tadı ve hissi gibi daha dünyevî konulara odaklandıklarını ortaya çıkarmıştır.

Biz araştırmacılar olarak, lütuf ve kurtuluş, günah ve günahlardan kurtulma, iman ve iyi işler/salih amel arasındaki ayrım, reenkarnasyon,²⁹ teslis,³⁰ iyileştirmek ve cezalandırmak için kutsal figürlerin gücü gibi kurumsal dinlerin çoğunda yer alan inançsal ilkeleri, çocukların nasıl deneyimledikleri ve anladıklarına ilişkin konularda daha fazla bilgiye sahip olmalıyız. Bu bağlamda konuyla ilgili cevap bekleyen örnek sorular şunlar olabilir: Yahudi çocukları, ölünün arkasından yakın akrabalarının uyguladığı yedi günlük yas ritüelini³¹ nasıl anlamlandırmaktadırlar? Roma Katolik kilisesine üye ailelerin çocukları, bir aziz ya da Meryem Ana heykeli karşısında dua yaparken ne hissetmektedirler? Özellikle de (tek tanrılı bir dinsel kültürde yaşıyorlarsa) Hindu gençler için onların çoktanrılı gelenekleri ne anlam ifade etmektedir? Öte yandan Mekke'deki yaptıkları hac ibadeti, psikolojik olarak müslüman çocukları nasıl dönüştürmektedir? Kısacası

²⁹ Reenkarnasyon / Reincarnation: Gizemci ve ruhsal bir olay olarak bilinen öldükten sonra yeniden dünyaya gelme inancı olan re-enkarnasyon inanca göre, ölen birinin ruhunun başka bir vücutta yeniden hayat bulacağına inanılmaktadır. Dünyanın en eski ve yaygın inançları arasında yer alan bu inanca göre ruh kısaca, iki kez veya birkaç kez doğar ve önceki hayatını hatırlayamaz. (Çeviren).

³⁰ Teslis / Trinity: Hıristiyan teolojisine göre, (ı) Baba, (ıı) Oğul/İsa ve (ııı) Kutsal Ruh'tan meydana gelen Tanrı kavramını ifade etmektedir. (Çeviren).

³¹ Yedi Günlük Yas Ritüeli / Sitting Shiva: Yahudi teolojisinde, bir ölünün ardından yedi gün yas tutma olarak yapılan dinsel bir pratiktir. (Çeviren).

bunlar, temelde çok önemli teolojik derinliği olan konulardır. Sözü edilen bu konuları inceleme cesareti gösteren psikologlar, ilk olarak sürece, dünya dinleri hakkında derinlemesine teolojik analiz yapma konusunda bilgi olarak başlayabilirler.

e.d. Geleceğe İlişkin Öneri – 4:

Bilişsel Yaklaşım Her Şey Değildir

Bilişsel gelişimcilik paradigması, çocuklar üzerine yapılan DMG çalışmalarında, öteden beri literatürde hâkim bir yaklaşım olmuştur (örnek olarak bkz. Hyde, 1990; Spilka, Hood, Hunsberger, & Gorsuch, 2003). Söz konusu bu yaklaşım, çocukluk dönemi içerisindeki birbirinden farklı gelişim evrelerinde yer alan bilişsel oluşumlar üzerine odaklanmıştır. Buna göre küçük çocuklar, geleneksel olarak kendi bilişsel sınırlamaları tarafından belirlenmiştir. Temelde bu türden bir yaklaşım, küçük çocukların manevî bir deneyim veya içgörülerini anlamaya çalışan araştırmacılar için sorunlar ortaya çıkaran bir varsayımdır. Gelişim dönemleri bağlamında ortaya çıkan bu “gelişim evreleri saplantısı”nın, evreler arasındaki geçişlerde aşamalı olma durumuna ilişkin yaklaşımlarımızı ve ‘bireysel içerikli dinsel gelişimin karmaşıklığı ile biricikliğini’ engelleyen temelde bazı ciddi sonuçları vardır (Spilka ve ark., 2003, s. 85).

Son zamanlarda, din psikologları “eskimiş olan Piagetçi yaklaşımın sınırlarından kurtulmayı amaçlayan” alana yönelik önemli bir çağrıda bulunmuşlardır (Spilka ve ark., 2003, s. 104-105). Böylesi bir metodolojik çağrı, gerçekten Piagetçi yaklaşımın ötesine geçmeyi başarabilen bilişsel-gelişimci psikologları vurgulamak için gereklidir. Alanla ilgili araştırmalar yapan bir bilim adamının söylediği gibi “bu meydan savaşı da böylelikle kazanılmış oldu” (Johnson, 1997, s. 1024). Bununla birlikte tüm bu ilerlemelere rağmen, gelişimsel yaklaşımı benimsemiş birçok psikolog için bilişsel bir çerçeve dışındaki başka psikolojik süreçleri analiz etme noktasında DMG’i kavramlaştırabilmek oldukça güç bir durumdur. Dolayısıyla burada, gelişimci yaklaşımı benimseyen psikologlar, DMG’ye bilişsel-gelişimsel *olmayan* bakış açılarından bakılabileceğini de göz önünde bulundurmaya çağrılmışlardır.

e.d.a. Bağlam İçerisinde Dinsel ve Manevî Gelişim

Neyse ki, bilişsel-gelişimci yaklaşımı benimseyen psikologlar, son zamanlarda araştırmacıların kültür ve din olgularına yönelik daha fazla dikkatlerini çekmek için çaba harcamaktadırlar (örneğin; Boyer & Walker, 2000; Taylor & Carlson, 2000; Woolley, 2000). Şüphesiz ki dinler, insanlardaki dinsel ve manevî gelişim sürecinin, *toplum* içinde başkalarıyla birlikte olma yoluyla geliştiğini vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla bu tarz bir gelişimsel süreç, “insanların oluşturduğu toplumsal bağlam ve inanç geleneği dışında kolay anlaşılabilir değil”dir (Johnson, 1989, s. 19). Bununla birlikte ne yazık ki, literatürde yer alan gelişim teorileri, dinlerle birlikte ele alınacak biçimde tasarlanmamıştır (Estep, 2002). Fakat gelenen bu nokta itibarıyla DMG tasarımı, sosyal ve ortak bir etkileşim düzeyini yansıtacak durumdadır. Scarlett ve Perriello’nun (1991) dua kavramlarının analizinde ifade ettikleri gibi, “olgunlaşmış bir dua, birbirleri arasında sosyal etkileşim sağlayan bireyler içinde, birbirleri ile samimi diyaloglar kurarak kendi kendine olmayı anlayabilme sonucunda ortaya çıkmaktadır” (s. 67).

Sosyo-kültürel içerikli bir Vygotskyan (1978) yaklaşımı, DMG’i bağlamsallaştıran bir görüşün gelişmesine yardım etmeyi arzulamıştır (Estep, 2002). Adı geçen bu yaklaşım, çocukların gelişimini daha yüksek seviyeye çıkarmaya yardımcı olacak yetişkinler tarafından yol gösterme amaçlı yapılan yardımın ve yönlendirilmiş katılımın, kişilerarası süreçlerini vurgulamaktadır (Rogoff, 1990). Dolayısıyla ortaya konan bu bakış açıları sayesinde, çocuk için dinsel bilgi ve davranışların, kişinin *kendi içinde* ki oluşumundan önce nasıl *kişilerarası* bir bağlam kazandığını değerlendirebiliriz. Piagetçi bilişsel-gelişimcilik ve onun ortaya çıkardığı akademik ürünlerin aksine bu teori, dinsel ve manevî gelişim içerisinde saklı olan sosyo-kültürel gömülmüşlüğü tanımamızı; kişilerarası ve ilişkisel bir bilinç geliştiren kültürel araçlar üzerine araştırma yapmamızı gerektirmektedir. Bu çerçevede ortaya atılacak bir sosyal ekoloji modeli³² (Bronfenbrenner, 1979), DMG olgusunu, çoklu bağlamlar içinde ortaya çıkabilecek biçimde kavramsallaştırabilecek metodolojik güce sahip olacaktır. Söz konusu

³² Sosyal Ekoloji Modeli / Social Ecology Model: Canlıları, sosyal çevreleriyle ilişki içinde incelemeyi amaçlayan nitel bir araştırma modelidir. [Krş. Budak, 2000, s. 688].

bu model, (örneğin: aile, kilise, akran grupları, okul) gibi direkt ve yakın etkiler ile bunların aralarındaki etkileşimlere veya (ara-sistemlere) sahip olan birbirinden farklı mikro-sistemleri aynı anda değerlendirebilecektir. Böyle bir model üzerinde ergenlerle yapılan yeni bir araştırma, DMG çalışmasının akademik değerini örneklerle açıklamaktadır. Sözü edilen bu çalışmaya göre; oldukça yoksul kesimlerde yaşayan Amerikalı gençlerden kiliseye katılımları düşük olanların akademik yönelimlerinin düşük olması beklenirken; kiliseye katılımlarının yüksek olması durumunda, büyük bir olasılıkla akademik hayatı takip edecekleri saptanmıştır (Regnerus & Elder, 2003). Alana ilişkin üzerinde çalışılan olguların etrafını çeviren çoğu mikro ve ara sistemler, aynı zamanda kültürel ideolojilerin de makro-sistemidir. Bu yüzden bağlamsallaştırılmış bir yaklaşım, mutlaka makro düzeyde bir kültürü de içermelidir.

Batı Afrika'daki göçebe bir halk olarak ilkel hayat yaşayan müslüman Fulanileri göz önünde bulunduralım (M. Johnson, 2000). Kendi aralarında birçok ruhun varlığına olan inançları nedeniyle Fulanili anne-babalar, bebeklerini, ruhlarını esir alabileceklerine inandıkları kötü ruhlardan korumaları gerektiğine inanmaktadırlar. Bu anne-babalar, bebeklerini var olduğuna inandıkları bu ruhlara kötü ve itici gösterebilmek için onlara çekici olmayan isimler vermektedirler; bu kötü ruhlara açıkça hakaret ederler ve hatta -çok ilginçtir- çocuklarını kötü ruhlara itici gösterebilmek için inek gübresi içerisinde yuvarlarlar. Sonuçta, biz araştırmacılar olarak birbirinden farklı kültürler üzerinde çalışırken –bazen şok bile olsak- yaygın dinsel inançlara sahip sosyal topluluklar içerisinde yetişip büyüyen çocukların dinsel ve/veya manevî deneyimlerine farklı şekillerde nüfuz ederek, bazen üstü örtük bazen de açık bir biçimde bu inançlara bulaştırıldığını kolaylıkla görebiliriz.

Sonuç: Kendimizin Ötesine Geçebilmek

Konuyla ilgili yapılan araştırmalar göz önüne alındığında, zaman alanda çalışan araştırmacıların “çabalarını çeşitlendirmeleri” zamanıdır (Spilka ve ark., 2003, s. 104). Ve yine zaman, yeni ve farklı anlayışlar, paradigmlar ve yöntemler için diğer alanları keşfetmeye yönelik kendi sınırlarımızı aşma zamanıdır.

Sözü edilen bu alanlar, gelişimin teolojik açıklamalarını (Cavalletti, 1983; Loder, 1998; Westerhoff, 2000); farklı dinsel geleneklerde yetişip büyüyen çocukların kişisel görüşlerini ve düşüncelerini (Bunge, 2001); alana ilişkin oluşturulan inanç gelişimi teorilerini (Fowler, 1981); çocukluk dönemi otobiyograflarını (Angelou, 1969) ve filozofların çocukluk dönemiyle ilgili ortaya attıkları görüşlerini (Matthews, 1980) içerebilir. Dar görüşlü teorik avantajların içerdiği sınırlamaların farkında olma bağlamında Reich (1993), iç ve dış etkileri de dikkate alarak çocukların ruhsal yapılarını ve anlam verme çabalarını, içinde yaşadıkları sosyal bağlamları, duyguları ve evrensele karşı bireysel özelliklerini ön plana çıkaran daha kapsamlı bir teori önermiştir. Bizim şu anda ulaştığımız metodolojinin ötesinde zengin ve bütünleştirici teorileri inşa etmek için alana ilişkin çok çalışma yapmaya ihtiyacımız vardır. Konuyla ilgili gelinen bu nokta, DMG için ortaya atılan herhangi bir yaklaşımın, ideal bir paradigma olarak hizmet vereceği bir nokta değildir; fakat, psikologların, bizim çalışmamızdaki bu fenomen üzerinde ortaya çıkan boşlukları daha da genişletebilecekleri bir noktadır. Bu bölümde ele aldığımız konu üzerine gösterilecek her türlü entelektüel cesaret, kuşkusuz ki çok-düzeyle ve çok-disiplinli paradigma oluşumuna doğru bir hareketi gerektirecektir. Dolayısıyla çocukların dinsel ve manevî gelişimindeki karmaşıklık ve bunları anlamlandırma durumu, böylesine kapsamlı ve seçmeci bir epistemolojik yaklaşımı gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Anderson, E. (1998). Changing devotional paradigms and their impact upon nineteenth-century Marian apparitions: The case of La Salette. *Union Seminary Quarterly Review*, 52, 85–122.
- Angelou, M. (1969). *I know why the caged bird sings*. New York: Bantam.
- Bales, S. R. (2000, November). *The sensual and the local: An ethnographic study of children's interpretations of First Communion*. Paper presented at the annual meeting of the American Academy of Religion/Society of Biblical Literature, Nashville, TN.
- Bao, W-N., L., Whitbeck, D. H., Hoyt, D., & Conger, R. C. (1999). Perceived parental acceptance as a moderator of religious transmission among adolescent boys and girls. *Journal of Marriage and the Family*, 61, 362–374.
- Barrett, J. L. (1998). Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 608–619.
- Barrett, J. L., & Keil, F. C. (1996). Anthropomorphism and God concepts: Conceptualizing a nonnatural entity. *Cognitive Psychology*, 31, 219–247.
- Barrett, J. L., & Richert, R. A. (2003). Anthropomorphism or preparedness?: Exploring children's God concepts. *Review of Religious Research*, 44, 300–312.
- Benson, P. L. (2004). Emerging themes in research on adolescent spiritual and religious development. *Applied Developmental Science*, 8, 47–50.
- Benson, P. L., Roehlkepartain, E. C., & Rude, S. P. (2003). Spiritual development in childhood and adolescence: Toward a field of inquiry. *Applied Developmental Science*, 7, 205–213.
- Berryman, J. (1991). *Godly Play: A way of religious education*. San Francisco: Harper.
- Boyatzis, C. J. (1997, April). *Body and soul: Children's understanding of a physical-spiritual distinction*. Poster presented to the biennial meeting of the Society for Research in Child Development, Washington, DC.
- Boyatzis, C. J. (2001). A critique of models of religious experience. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 247–258.
- Boyatzis, C. J. (2003a). Religious and spiritual development: An introduction. *Review of Religious Research*, 44, 213–219.

- Boyatzis, C. J. (Ed.). (2003b). Religious and spiritual development [Special issue]. *Review of Religious Research*, 44 (3).
- Boyatzis, C. J. (2004). The co-construction of spiritual meaning in parent–child communication. In D. Ratcliff (Ed.), *Children’s spirituality: Christian perspectives, research, and applications* (pp. 182–200). Eugene, OR: Cascade Books.
- Boyatzis, C. J., & Janicki, D. (2003). Parent–child communication about religion: Survey and diary data on unilateral transmission and bi-directional reciprocity styles. *Review of Religious Research*, 44, 252–270.
- Boyatzis, C. J., & Newman, B. T. (2004). How shall we study children’s spirituality? In D. Ratcliff (Ed.), *Children’s spirituality: Christian perspectives, research, and practices* (pp. 166–181). Eugene, OR: Cascade Books.
- Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, P., & Walker, S. (2000). Intuitive ontology and cultural input in the acquisition of religious concepts. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical scientific, and religious thinking in children* (pp. 130–156). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bronfenbrenner, U. (1979). *The ecology of human development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bunge, M. J. (Ed.). (2001). *The child in Christian thought*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Carey, S. (1985). *Conceptual change in childhood*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cavalletti, S. (1983). *The religious potential of the child*. New York: Paulist Press.
- Clark, C. D. (1995). *Flights of fancy, leaps of faith: Children’s myths in contemporary America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Coles, R. (1990). *The spiritual life of children*. Boston: Houghton Mifflin.
- DeLoache, J., & Gottlieb, A. (Eds.). (2000). *A world of babies: Imagined childcare guides for seven societies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.



- Denham, S. A., Neal, K., & Bassett, H. H. (2004, April). "You hurt my feelings pretty bad": Parents' and children's emotions as contributors to the development of forgiveness. In S. Denham (Chair), *Children's forgiving in behavior, cognition, and affect*. Symposium conducted at the biennial meeting of the Conference on Human Development, Washington, DC.
- Dowling, E., & Scarlett, W. G. (Eds.). (in press). *Encyclopedia of spiritual development in childhood and adolescence*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Eisenberg, N., & Fabes, R. A. (1998). Prosocial development. In W. Damon (Series Ed.), N. Eisenberg (Vol. Ed.), *Handbook of child psychology* (5th ed.): Vol. 3. *Social, emotional, and personality development* (pp. 701–778). New York: Wiley.
- Elkind, D. (1961). The child's conception of his religious denomination: I. The Jewish child. *Journal of Genetic Psychology*, 99, 209–225.
- Elkind, D. (1963). The child's conception of his religious denomination: III. The Protestant child. *Journal of Genetic Psychology*, 103, 291–304.
- Elkind, D. (1970). The origins of religion in the child. *Review of Religious Research*, 12, 35–42.
- Emmons, R. A., & Paloutzian, R. F. (2003). The psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 54, 377–402.
- Estep, J. R., Jr. (2002). Spiritual formation as social: Toward a Vygotskian developmental perspective. *Religious Education*, 97, 141–164.
- Evans, E. M. (2000). Beyond Scopes: Why creationism is here to stay. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 305–333). New York: Cambridge University Press.
- Evans, E. M. (2001). Cognitive and contextual factors in the emergence of diverse belief systems: Creation versus evolution. *Cognitive Psychology*, 42, 217–266.
- Farmer, L. J. (1992). Religious experience in childhood: A study of adult perspectives on early spiritual awareness. *Religious Education*, 87, 259–268.
- Fowler, J. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. New York: Harper Collins.

- Gallup, G., & Bezilla, R. (1992). *The religious life of young Americans: A compendium of surveys on the spiritual beliefs and practices of teenagers and young adults*. Princeton, NJ: G. H. Gallup International Institute.
- Getman, M., Bassett, H. H., & Denham, S. A. (2004, April). Marital conflict and child forgiveness: How marital conflict may affect the forgiveness strategies of children. In S. Denham (Chair), *Children's forgiving in behavior, cognition, and affect*. Symposium conducted at the biennial meeting of the Conference on Human Development, Washington, DC.
- Goldman, R. G. (1964). *Religious thinking from childhood to adolescence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gunther-Heimbrock, H. (1999). Images and pictures of God: The development of creative seeing. *International Journal of Children's Spirituality*, 4, 51–60.
- Harms, E. (1944). The development of religious experience in children. *American Journal of Sociology*, 50, 112–122.
- Harris, P. L. (2000a). On not falling down to earth: Children's metaphysical questions. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific and religious thinking in children* (pp. 157–178). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Harris, P. L. (2000b). *The work of the imagination*. Malden, MA: Blackwell.
- Hay, D., & Nye, R. (1998). *The spirit in the child*. London: Fount.
- Heller, D. (1986). *The children's God*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hood, D. K. (2003, June). *Six children seeking God: Exploring childhood spiritual development in context*. Paper presented at the meeting of the Children's Spirituality Conference on Christian Perspectives, River Forest, IL.
- Hui, C. H., & Chou, K. L. (1991). Halalfogalom es kulturalis orientacio [Cultural orientation and the concept of death]. *Magyar Pszichologiai Szemle*, 47, 381–392.
- Hyde, K. E. (1990). *Religion in childhood and adolescence*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- James, W. (1982). *The varieties of religious experience*. New York: Penguin Books. (Original work published 1902)

- Johnson, C. N. (1997). Crazy children, fantastical theories, and the many uses of metaphysics. *Child Development*, 68, 1024–1026.
- Johnson, C. N. (2000). Putting different things together: The development of metaphysical thinking. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 179–211). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Johnson, M. C. (2000). The view from the Wuro: A guide to child rearing for Fulani parents. In J. DeLoache & A. Gottlieb (Eds.), *A world of babies: Imagined childcare guides for seven societies* (pp. 171–198). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Johnson, S. (1989). *Christian spiritual formation*. Nashville, TN: Abingdon.
- King, P. E., & Boyatzis, C. J. (2004). Exploring adolescent religious and spiritual development: Current and future theoretical and empirical perspectives. *Applied Developmental Science*, 8, 2–6.
- Kuczynski, L. (2003). Beyond bidirectionality: Bilateral conceptual frameworks for understanding dynamics in parent–child relations. In L. Kuczynski (Ed.), *Handbook of dynamics in parent–child relations* (pp. 3–24). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Lawrence, P. J. (1965). Children’s thinking about religion: A study of concrete operational thinking. *Religious Education*, 60, 111–116.
- Lerner, R. M., Dowling, E. M., & Anderson, P. M. (2003). Positive youth development: Thriving as the basis of personhood and civil society. *Applied Developmental Science*, 7, 171–179.
- Loder, J. E. (1998). *The logic of the spirit: Human development in theological perspective*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Long, D., Elkind, D., & Spilka, B. (1967). The child’s conception of prayer. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 101–109.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Murray-Swank, A., & Murray-Swank, N. (2003). Religion and the sanctification of family relationships. *Review of Religious Research*, 44, 220–236.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Swank, A., & Tarakeshwar, N. (2001). Religion in the home in the 1980s and 90s: A meta-analytic review and conceptual analysis of religion. *Journal of Family Psychology*, 15, 559–596.

- Matthews, G. (1980). *Philosophy and the young child*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Okagaki, L., & Bevis, C. (1999). Transmission of religious values: Relations between parents and daughters' beliefs. *Journal of Genetic Psychology, 160*, 303–318.
- Ozorak, E. W. (1989). Social and cognitive influences on the development of religious beliefs and commitment in adolescence. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28*, 448–463.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality?: Yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion, 9*, 3–16.
- Pendleton, S. M., Cavalli, K. S., Pargament, K. I., & Nasr, S. Z. (2002). Religious/spiritual coping in childhood cystic fibrosis: A qualitative study. *Pediatrics, 109*. Retrieved June 25, 2003, from www.pediatrics.org/cgi/content/full/109/1/e8.
- Pickering, S. R., & Wilson, B. J. (2004, April). Forgiveness in first grade children: Links with social preference, aggression, social problems, and reciprocal friendships. In S. Denham (Chair), *Children's forgiving in behavior, cognition, and affect*. Symposium conducted at the biennial meeting of the Conference on Human Development, Washington, DC.
- Pitts, V. P. (1976). Drawing the invisible: Children's conceptualization of God. *Character Potential, 8*, 12–24.
- Prentice, N. M., & Gordon, D. (1986). Santa Claus and the Tooth Fairy for the Jewish child and parent. *Journal of Genetic Psychology, 148*, 139–151.
- Prentice, N. M., Manosevitz, M., & Hubbs, L. (1978). Imaginary figures of early childhood: Santa Claus, Easter Bunny, and the Tooth Fairy. *American Journal of Orthopsychiatry, 48*, 618–628.
- Regnerus, M. D., & Elder, G. H., Jr. (2003). Staying on track in school: Religious influences in high and low-risk settings. *Journal for the Scientific Study of Religion, 42*, 633–649.
- Reich, K. H. (1993). Cognitive-developmental approaches to religiousness: Which version for which purpose? *The International Journal for the Psychology of Religion, 3*, 145–171.

- Reimer, K. S., & Furrow, J. L. (2001). A qualitative exploration of relational consciousness in Christian children. *International Journal of Children's Spirituality*, 6, 7–23.
- Rizzuto, A-M. (1979). *The birth of the living God: A psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robinson, E. (1983). *The original vision: A study of the religious experience of childhood*. New York: Seabury Press.
- Roehlkepartain, E. C., King, P. E., Wagener, L. M., & Benson, P. L. (Eds.). (2005). *Handbook of religious and spiritual development in childhood and adolescence*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Rogoff, B. (1990). *Apprenticeship in thinking*. New York: Oxford University Press.
- Rosengren, K. S., Johnson, C. N., & Harris, P. L. (Eds.). (2000). *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rosengren, K. S., Kalish, C.W., Hickling, A. K., & Gelman, S. A. (1994). Exploring the relation between preschool children's magical beliefs and causal thinking. *British Journal of Developmental Psychology*, 12, 69–82.
- Savina, E. A. (1995). The peculiarities of 5- to -10-year-old children's views on a soul. *Voprosy Psychology*, 3, 21–27.
- Scarlett, W. G., & Perriello, L. (1991). The development of prayer in adolescence. In F. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *New directions for child development: No. 52. Religious development in childhood and adolescence* (pp. 63–76). San Francisco: Jossey-Bass.
- Silberman, I. (2003). Spiritual modeling: The teaching of meaning systems. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13(3), 175–195.
- Spilka, B., Hood, R. W., Jr., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (2003). *The psychology of religion: An empirical approach* (3rd ed.). New York: Guilford Press.
- Spilka, B., & McIntosh, D. N. (Eds.). (1997). *The psychology of religion*. Boulder, CO: Westview Press.
- Stonehouse, C. (2001) Knowing God in childhood: A study of Godly Play and the spirituality of children. *Christian Education Journal*, 5 (2), 27–45.

- Strommen, M. P., & Hardel, R. A. (2000). *Passing on the faith: A radical new model for youth and family ministry*. Winona, MN: Saint Mary's Press.
- Subbotsky, E. (1993). *Foundations of the mind: Children's understanding of reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tamminen, K. (1991). *Religious development in childhood and youth*. Helsinki, Finland: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Tamminen, K., Vianello, R., Jaspard, J.-M., & Ratcliff, D. (1988). The religious concepts of preschoolers. In D. Ratcliff (Ed.), *Handbook of preschool religious education* (pp. 59–81). Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Taylor, M., & Carlson, S. (2000). The influence of religious beliefs on parental attitudes about children's fantasy behavior. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 247–268). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Thananart, M., Tori, C. D., & Emavardhana, T. (2000). A longitudinal study of psychosocial changes among Thai adolescents participating in a Buddhist ordination program for novices. *Adolescence*, 35, 285–293.
- Vergote, A., & Tamayo, A. (1981). *The parental figures and the representation of God: A psychological and cross-cultural study*. New York: Mouton.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Walker, L. J., & Taylor, J. H. (1991). Family interaction and the development of moral reasoning. *Child Development*, 62, 264–283.
- Westerhoff, J. W., III. (2000). *Will our children have faith?* (Rev. ed.). Toronto: Anglican Book Centre.
- Woolley, J. D. (1997). Thinking about fantasy: Are children fundamentally different thinkers and believers from adults? *Child Development*, 68, 991–1011.
- Woolley, J. D. (2000). The development of beliefs about direct mental–physical causality in imagination, magic, and religion. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 99–129). Cambridge, UK: Cambridge University Press.



Wuthnow, R. (1999). *Growing up religious: Christians and Jews and their journeys of faith*. Boston: Beacon Press.

Wyatt, T. M., Bassett, H. H., & Denham, S. A. (2004, April). Parental religiosity and its influence on the emergence of forgiveness in childhood. In S. Denham (Chair), *Children's forgiving in behavior, cognition, and affect*. Symposium conducted at the biennial meeting of the Conference on Human Development, Washington, DC.

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 ölçütlere 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 dilde kaleme alınmış yazılar da yayımlanabilir.
- ◆ Dergide gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Bir yazının aynı sayıda en fazla 3 makalesi (telif veya çeviri) yayımlanabilir. 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 diğerinin olumsuz rapor vermesi durumunda söz konusu çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına 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 yazarına geri gönderilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarının 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 verilmaz. 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. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılarak yazılmalıdır.
- ◆ Dergiye gönderilen makaleler kaynakça ve dipnotlar ile resim, şekil, harita vb. ekler de dahil olmak üzere toplam 30 sayfayı (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: 6nk, Sonra: 6nk, Satır Aralığı: En az, 18nk şeklinde yazılmalıdır. Makalelerde 70–250 kelime arası Türkçe ve İngilizce özeti (11 Punto, normal; Aralık: Önce: 6nk, 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; Arapça 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: 6nk, 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 edinin (tahk.); sadeleştirme ise sadeleştirilenin (sad.); edisyon ise editörün (ed.) veya hazırlayanın (haz.:) adı soyadı), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi, sayfası (X Yayınevi, İstanbul 2015, V, 201). Yazarı olmayıp da Kurumlar tarafından hazırlanan eser veya raporların varsa kurum adı yoksa doğrudan kaynakça yazımına başlanır.
- 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 sayfası, sayfası (İstanbul 2015, V/2, 158) (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı (ss. 200-300).
- Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş 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 sûre adı sûre 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.: Ölümlü
bl.: Bölüm	sad.: Sadeleştirilen
bs.: Baskı	s.: Sayfa
c.: Cilt	SET: Son Erişim Tarihi
çev.: Çeviri	s.nşr.: Sadeleştirilerek Neşreden
der.: Derleyen	tahk.: Tahkik eden
ed.: Editör	ts.: Tarihsiz
h.: Hicri	v.dğr.: 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*, Der-gah 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*, Der-gah 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, An-kara 2015, s. 58.

Kaynakça:

Şık, İsmail (ed.), *Kelam I*, Gece Kitaplığı Yayınları, An-kara 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 Aşki, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (nşr. H. Nihal Atsız), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2011, s. 15.

Kaynakça:

Aşki, Derviş Ahmet, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (nşr. H. Nihal Atsız), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2011.

Makale:**Dergi içinde makale****İlk Dipnot:**

Recep Önal, “Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Kelam İlmindeki Yeri”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Sakarya 2013, 8/3, 327.

Not: 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, 1, 168.

Kaynakça:

Oliveira, Renato José, “Platon'un Eğitim Felsefesi” (çev. İrfan Görkaş), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Karabük 2012, 1, ss. 168-173.

Bildiri:**Dipnot:**

Mustafa Öztürk, “Selefilik ve Tefsir”, *Tarih ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı Milletlerarası Tartışmalı İmti 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 İmti 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-ihanet-etmek>.

Kaynakça:

Özdemir, Ekrem, “İsmet Özel'e İhanet Etmek”, *Mağara Dergisi*, SET: 27.03.2012, <http://www.magaradergisi.com/edebiyat/225-ismet-ozele-ihanet-etmek>.

◆ BAÜİFD yayın aralıkları ve tarihleri, Haziran 30, Aralık 31

◆ Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.