

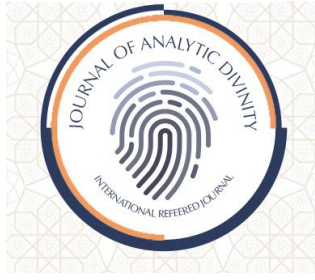
journal of
analytic
divinity



VOLUME: 4 - ISSUE: 1 - SUMMER: 2020 - E-ISSN : 2602-3792

<https://dergipark.org.tr/jad> - <https://andcenter.org>





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue: 1, 2020.

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

JOURNAL OF ANALYTIC DIVINITY

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

**Dizinleme Bilgileri/Abstracting and Indexing
Kabul/Accepted**

			Kabul/Accepted
1- Google Scholar	17.12.2017	18-BASE	03.03.2018
2-İSAM	18.12.2017	19-SIS	09.03.2018
3-I2OR	22.12.2017	20-Cite Factor	12.06.2018
4-İdeal Online	22.12.2017	21- ROAD	30.01.2018
5-COSMOS IF	28.12.2017	22-EZB	23.12.2018
6-Türk Eğitim İndeksi	19.12.2017	23-DOJI	25.03.2018
7-Research Bib	20.12.2017	24-ASOS	25.04.2019
8-DRJI	28.12.2017	25-Paperity	20.11.2018
9-Academia	18.12.2017	26- OpenAIRE	20.10.2018
10-Scholar Impact	29.12.2017	27- JHUB	22.04.2019
11-Journal Factor	30.12.2017	28-JournalTOCs	20.03.2018
12-IIJIF	31.12.2017	29- ATLA	09.01.2019
13-Index Copernicus	02.01.2018	30- ERİH PLUS	11.03.2019
14-Root Indexing	02.01.2018	31- DOAJ	30.04.2019
15-Academic Keys	03.01.2018	32- Sharpa/Rome	10.01.2020
16-J-Gate	03.03.2018	33- MIAR	10.01.2020
17-JI Factor	03.02.2018	34- ProQuest	30.03.2020



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue: 1, 2020.

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

Editör/Editor in Chief

Özcan GÜNGÖR

Alan Editörleri/Field Editors

Mehmet ATA AZ (Uluslararası İlişkiler/International Relations)

Rukiye Aysun İNAN (Felsefe ve Din Bilimleri/Philosophy and Religious Sciences)

Tuğba ÖZEN (İslam Tarihi ve Sanatları-Türk Dili/Islamic History and Arts and Turkish Language)

Halil İbrahim DOĞAN (Temel İslam Bilimleri/Foundations of Islamic Sciences)

Mehmet Emin SARIKAYA (İngilizce-Kitap Değerlendirmesi/English-Book Review)

Yayın Kurulu/Editorial Board

- Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÜNAL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup CİVELEK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue: 1, 2020.

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

Danışma Kurulu/Board of Advisory

- Prof. Dr. Abdurrahman KURT Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmad RAFIQ Sunan Kalijaga State University (Endonezya)
Prof. Dr. Ali Osman KURT Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Andrea SZİGETİ Gal Ferenc College (Macaristan)
Prof. Dr. Celalettin ÇELİK Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Dosay KENJETAY Gumilev Eurasian National Uni (Kazakistan)
Prof. Dr. Eyüp ŞİMŞEK Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Felix KÖRNER Pontificia Università Gregoriana (İtalya)
Prof. Dr. Frank GRIFFEL Yale University (ABD)
Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Heidi HADSELL President of Hartford Seminary (ABD)
Prof. Dr. İshak ÖZGEL Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Kımbat KARATIŞKANNOVA A. Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)
Prof. Dr. Labidi BOUABDALLAH Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Marcel SİGRİST EBAF École Biblique of Jerusalem (İsrail)
Prof. Dr. Mohamed M. EL-GAMMAL Hamad bin Khalifa Uni. (Katar)
Prof. Dr. Murat DEMİRKOL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Sami KILIÇ Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Fatima ZOHRA Aouati University of Sharjah (Bir. Arap E.)
Doç. Dr. Harun ŞAHİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Jamal J. ELİAS University of Pennsylvania (ABD)



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue: 1, 2020.

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)

Doç. Dr. Yasin YILMAZ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Zekiye DEMİR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. A. Ulrich PAFFTRAH Goethe Universität (Almanya)

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

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİRCİ İstanbul Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYDEMİR Ankara Hacı Bayram Üniversitesi



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue: 1, 2020.

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

SAYI EDİTÖRÜNDEN

Journal of Analytic Divinity dergimiz 4. Cilt ve 1. sayısı ile siz değerli okuyucuları ile buluşuyor. Dergimizin bu sayısı on dokuz adet nitelikli makale çalışmasından oluşmaktadır.

Bu sayıda birbirinden kıymetli akademisyen ve çalışmaların yer aldığını ifade etmek lazım. Bu sayıda; Ejder Okumuş “Nasreddin Hoca’nın Fıkralarını Sosyolojik Okuma Denemesi” adlı çalışmasıyla hem kültür tarihi hem de Türk din sosyolojisine yeni bir bakış açısı getirme gayretindeyken, Hasan Yerkazan “Ehl-i Sünnet ve Şîa Hadis Kaynaklarında Zeynelâbidîn Ali B. Hüseyin ve Rivâyetleri” bilhassa ortak bir kişi olarak Müslüman kültüründe oldukça kıymetli bir kişiyi çalışmasına konu edinmiş; İsmet Tunç “Din Çalışmalarında Antropoloji” adlı makalesiyle bilhassa dinler tarihi alanında yeni bir alanın yollarını aralamakta; Nurefşan Akyıldız “Rivayetlerde Kadını Dövme Meselesi” adlı çalışmasıyla sürekli gündemde olan bir konuya asli kaynaklardan cevaplar arama gayretinde; Sadettin Volkan Kopar ve Serbüle Arpa, “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin Tutumları Üzerine Bir Araştırma” adlı uygulama çalışmasıyla konservetuar çalışmalarına farklı bir yöntemle bakarak değerlendirmeleri paylaşmış; Muhammed Şahbaz “Seküler Başa Çıkma Yöntemi Olarak Aydaş İnancı: Yukarı Karahacılı Köyü Örneği” adlı çalışmasıyla kültür tarihi, halk bilimleri ve pek çok alanın verisiyle nitel bir desenle Aydaş inancını anlamaya odaklanmış; Kemal Coşkun ve Ali Ermiş “Ergen ve Genç Sığınmacıların “Türkiye” Algısı” adlı nicel ve nitel destekli çalışmalarıyla göçmenlerin Türkiye algısına projeksiyon tutarak çok önemli verileri bulgulamışla; Aminullah Koshan ve Özcan Güngör “Kuzey Afganistan’da Aile ve Din İlişkisi (Cüzcan Örneği” adlı çalışmada aile değerlerinin nicel olarak işlendiği Cüzcan örneği kapsamında çalışmayla sayıda yer almış; Hatice Keskinoglu ve Mehmet Ali Kılavuz Araz “Nahivciler Nezdinde Takdîm-Te’hîr Olgusu” adlı Arap dili çalışmalarıyla dil çalışmalarına farklı pencereden bakmışlar; Nur Özbek ve Abdullah Hacıbekiroğlu “Irak Arapçasına Geçen ve Anlam Kaymasına Uğrayan Bazı Türkçe Kelimeler” adlı oldukça ilginç çalışmalarında kültürler arası geçiş ve etkileşimin dil boyutunu ele almışlar; Büşra Gürpınar ve Muhammed Mücahit Asutay “Arap Dilinde Morfemler ve Cümlelerin Anlamsal Yorumuna Etkileri” adlı dil felsefesi ağırlıklı çalışmalarıyla alana katkı sunmuşlar; Rumeysa Yazar “Kur’an’da Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Eşcinselliğe Sosyolojik Bakış” konulu çalışmasında sosyolojik bakış açısıyla toplumsal cinsiyet ve eşcinsellik konusunu Kur’an penceresinden ele almış; din eğitiminin duayenlerinden Recai Doğan “An Ottoman Example of the Perception of Other Religions in Islamic-Thought” adlı çalışmasıyla Osmanlı örneğinde İslam düşüncesinde diğer dinleri algılama biçimlerine bilimsel açıdan çok yönlü bir şekilde incelemiş; Achmad Muhlis “Khulafaur Rasyidin Social Policy in the Expansion of Islamic Authority” adlı çalışmasıyla İslami otoritenin genişlemesinde Hulefa-i Raşidîn’in sosyal politikalarını ele alarak İslam’ın bir anlamda



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue: 1, 2020.

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

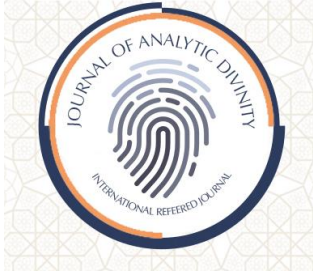
genişleme stratejilerine ışık tutmuş; Zeynep Katmer “Kur’an’da Kadınla İlgili Yerel Kültürün Fenomenolojisi” adlı çalışmasında kültür ve din ilişkisinin bir boyutu olan Arap yerel kültürünün Kur’ani bağlamlarını sosyolojik olarak ele almış; Zeynep Tuğba Albakır “Kur’an’da Küreselleşmeci Âlem Tasavvuru” adlı çalışmasında küreselleşme fenomenine Kur’ani bağlamda değerlendirmelerde bulunmuş ve karşılaştırmalar yapmış; Nazife Yılmaz “Sosyal Risk Faktörü Olarak Kur’an’da Münafıkların Durumu” adlı makalesiyle bilhassa günümüzde çok gündemde olan sosyal risk faktörünü münafık tiplmesi bağlamında Kur’andan hareketle ele almış; Tahsin Yurttaş “Bir Nahiv Usûlü Delili Olarak *İcmâ* Olgusu ve Hüccet Değeri” adlı çalışmasıyla hem dil bilim hem de İslam fıkıh geleneğinde oldukça önemli bir kavramın farklı boyutlarını ele almış ve Merve Betül Çiftçi “Bir Kültürel Direniş Örneği Olarak Kur’an’da Ashâb-ı Kehf” adlı çalışmasıyla kültürlerin oldukça yıprandığı çağımızda bir model olarak Ashab-ı Kehf’in farklı açılardan değerlendirmelerini yapmıştır.

Dergimizin bu sayıdan itibaren geçmiş makalelere de DOI verilmesi hizmeti başlamıştır. Böylelikle yazarların akademik birikimleri daha geniş kitlelere ulaşma imkanı bulacaktır. Bunun yanında dergimizin TR-Dizin için müracaatının değerlendirme aşamasında olduğu bilgisini ve yakında bir güzel haber verme imkanı olabileceğini ifade etmek isteriz. Yine derginin pek çok indeks yanında yeni ve yaygın indekslerde taranması için müracaat ve takiplerimiz devam etmektedir. Bütün gayretimiz Türk sosyal bilim tecrübesinin akademik boyutlarına her alanda katkı sunmak, yaygınlaştırmak ve alanda söz edilir bir başvuru kaynağı haline gelmektir.

Dergimizin bu sayısının ilim camiamıza, özellikle şu zor zamanlarda çok ciddi gayret gösteren bütün bilim adamları, sağlık çalışanları, kamu kurum çalışanları ve öğrencilere faydalı olmasını temenni ediyoruz.

Sayı Editörü

Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞAN



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue: 1, 2020.

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

İÇİNDEKİLER/CONTENTS
MAKALELER/ARTICLES

Nasreddin Hoca'nın Fıkralarını Sosyolojik Okuma Denemesi

A Sociological Reading Trial of Nasreddin Hodja's Jokes

Ejder Okumuş

1-20

Ehl-i Sünnet ve Şia Hadîs Kaynaklarında Zeynelâbidîn Ali B. Hüseyin ve Rivâyetleri
In The Sources of Ahl As-Sunnah and Shia Hadith Zayn Al-Âbidîn Ali B. Huseyn and His
Narrations

Hasan Yerkazan

21-43

Din Çalışmalarında Antropoloji
Anthropology in Religion Studies

İsmet Tunç

44-66

Rivayetlerde Kadını Dövme Meselesi

The Issue Of Beating to Women In The Hadith

Nurefşan Akyıldız

67-85

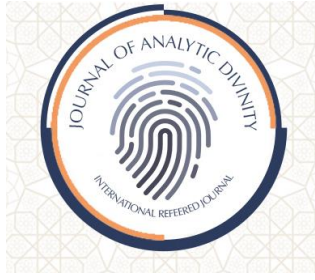
**4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin
Tutumları Üzerine Bir Araştırma**

A Research on the Attitudes of the Teachers Working in the Qur'an Courses Designed for the
Four-to-Six-Year-Old Children on the Preschool Music Education

Sadettin Volkan Kopar

Serbülend Arpa

86-103



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue: 1, 2020.

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

Seküler Başa Çıkma Yöntemi Olarak Aydaş İnancı: Yukarı Karahacılı Köyü Örneği

Aydaş Belief as a Secular Coping Method: The Case of Yukarı Karahacılı Village

Muhammed Şahbaz

104-115

Ergen ve Genç Sığınmacıların "Türkiye" Algısı

The Perception of Turkey of Adolescent and Young Adult Asylum-Seekers

Kemal Coşkun

Ali Ermiş

116-134

Kuzey Afganistan'da Aile ve Din İlişkisi (Cüzcan Örneği)

Family and Religion Relationship in North Afghanistan (Example of Cüzcan)

Aminullah Koshan

Özcan Güngör

135-152

Nahivciler Nezdinde Takdîm-Te'hîr Olgusu

The Topic of Taqdim And Ta'khir According to the Scholars of Syntax

Hatice Keskinoglu

Mehmet Ali Kılav Araz

153-166

Irak Arapçasına Geçen ve Anlam Kaymasına Uğrayan Bazı Türkçe Kelimeler

Turkish Words Adopted by The Iraqi Arabic and Which Changed Meaning

Nur Özbek

Abdullah Hacıbekiroğlu

167-182



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue: 1, 2020.

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

Arap Dilinde Morfemler ve Cümlelerin Anlamsal Yorumuna Etkileri

Morphems in The Arab Language and Its Effects on the Meaningual Commentary

Büşra Gürpınar

Muhammed Mücahit Asutay

183-195

Kur'an'da Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Eşcinselliğe Sosyolojik Bakış
Sociological View on Homosexuality in the Context of Gender in the Qur'an

Rumeysa Yazar

196-213

An Ottoman Example of the Perception of Other Religions in Islamic-Thought

Osmanlı Örneğinde İslam Düşüncesinde Diğer Dinleri Algılama

Recai Doğan

214-225

Khulafaur Rasyidin Social Policy in the Expansion of Islamic Authority

İslami Otoritenin Genişlemesinde Hulefa-i Raşidîn'in Sosyal Politikası

Achmad Muhlis

226-238

Kur'an'da Kadınla İlgili Yerel Kültürün Fenomenolojisi

Phenomenology of Native Culture About Women in The Qur'an

Zeynep Katmer

239-258

Kur'an'da Küreselleşmeci Âlem Tasavvuru

Globalist World Imagination in The Quran

Zeynep Tuğba Albakır

259-286



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue: 1, 2020.

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

Sosyal Risk Faktörü Olarak Kur'an'da Münafıkların Durumu

Situation of Hypocrites as a Social Risk Factor in The Qur'an

Nazife Yılmaz

287-299

Bir Nahiv Usûlü Delili Olarak İcmâ Olgusu ve Hüccet Değeri

As Nahiv Method's Evidence: İcmâ Case and Source Value

Tahsin Yurttaş

300-318

Bir Kültürel Direniş Örneği Olarak Kur'an'da Ashâb-I Kehf

Ashâb-i Kehf as a Cultural Resistance Example in The Qur'an

Merve Betül Çiftçi

319-332



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 1/20



Nasreddin Hoca'nın Fıkralarını Sosyolojik Okuma Denemesi

A Sociological Reading Trial of Nasreddin Hodja's Jokes

Ejder Okumuş

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Department of Philosophy and Religious Sciences
Ankara/Turkey, ejder.okumus@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1337-3255>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Ocak/ January 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Mayıs/ May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / 15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.678663>

Cite as / Atıf: Okumuş, Ejder. "Nasreddin Hoca'nın Fıkralarını Sosyolojik Okuma Denemesi", *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June2020): 1-20

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Kendi zamanını aşan, bir bakıma zaman inşa eden ender düşünürlerden Nasreddin Hoca (1208?-1284?), şekil ve muhteva bakımından fıkraları ve onlar üzerinden verdiği mesajlarıyla, beyan ve sözleriyle, olaylar karşısındaki tutumu ve olaylara yaklaşım biçimiyle, fikrî ve felsefî bakış açısıyla yaşadığı dönemden yedi yüzyıldan fazla bir zaman geçtiği halde mesajının güçlü varlığını yalnızca Türkiye’de değil, bütün dünya çapında etkili ve canlı bir şekilde göstermektedir. Hoca Nasreddin büyük bir dünya bilgisi ve düşünürüdür. Azeriler arasında Molla Nasreddin, Türkmenistan’da Hoca Ependi, Kazaklarda Mulla Nasreddin gibi isimlerle anılan Nasreddin Hoca, günümüzün küreselleşme dünyasında İslam toplumlarında ve Türklerin yaşadıkları coğrafyalarda ve de Avrupa ve Amerika’nın da dâhil olduğu birçok ülkede halkların hafızalarında, dillerinde, esprilerinde ve şakalarında varlık gösterirken, fikrî düzlemde daha geniş, derin ve iyi bilinirlik düzeyinde canlı bir biçimde varlık sahnesindeki yerini almaktadır. Fıkraları, görünüşte güldüren, ama içerik itibariyle hikmetli olan Nasreddin Hoca, üzerinde sosyolojik planda çalışılması gereken bir insandır. Zaman içinde tarih üstü bir kişilik kazanmış efsanevi şahsiyetlerden biri olan Nasreddin Hoca, insanlarla ilişki tarzı, eşyaya ve olaylara bakış açısıyla dikkatleri çeken mütefekkir bilge bir insandır. Bu çalışmada Nasreddin Hoca’nın fıkralarının içeriğine ve toplumdaki etkilerine sosyolojik perspektifle yaklaşım denemesi yapılacaktır. Çalışmanın amacı, Nasreddin Hoca’nın fıkralarının sosyolojik boyutlarını anlamaktır.

Anahtar Sözcükler: Nasreddin Hoca, Fıkra, Toplum, Sosyolojik Okuma.

Abstract

Nasreddin Hodja, one of the rare thinkers who has exceeded his own time and built his own time in a way, shows the strong presence of his message not only in Turkey, but worldwide in an effective and lively way with his jokes and paragraphs in terms of shape and content and with the messages he has given through these jokes, with his statements, explanations and words, with his attitude towards the events and approach style to the events, with his intellectual and philosophical point of view although more time than seven centuries to today from his own era have passed. Hodja Nasreddin is a great world sage and thinker. In today's globalization world, while Nasreddin Hodja mentioned with names such as Molla Nasreddin in Azerbaijanis, Hodja Ependi in Turkmenistan, and Mulla Nasreddin in the Cossacks finds presence in, the memories, languages, minds and jokes of peoples in Islamic societies, the geographies where Turks live and in many countries including Europe and America, he lively takes his place on the stage of being in a more wider and deeper and well recognition level at intellectual plane. In many countries, Nasreddin Hodja whose jokes apparently laugh, but has contently wise is a man to be worked about it in the sociological background. Nasreddin Hodja, one of the legendary figures who have won a superhistorical personality in time is a thinker and wise man draw attention of people with his style social relationship and his point of view to things and events. This study makes attempt to approach the contents of Nasreddin Hodja’s jokes and their effects on society with a sociological perspective. The purpose of the study is to understand sociological aspects of Nasreddin Hodja’s jokes.

Keywords: Nasreddin Hodja, Joke, Society, Sociological Reading.



Giriş¹

Bu çalışmanın konusu, Nasreddin Hoca'nın (1208?-1284?) fıkralarına sosyolojik yaklaşımdır. Araştırmada Nasreddin Hoca'nın fıkralarını sosyolojik okuma yapmak suretiyle anlamak ve anlamlandırmak amaçlanmaktadır. Çalışmada konunun önemini ortaya koyan iki temel boyut vardır; biri Nasreddin Hoca'nın fıkraları, diğeri ise sosyolojik okumadır. Bir dünya bilgisi ve düşünürü olan Nasreddin Hoca, yüzyıllardır oldukça geniş coğrafi alanlarda yayılmış bulunan fıkraları ve mesajlarıyla, on üçüncü asırdan şimdiye değin dünyada gittikçe artan oranda bir üne erişmiştir. Türkmenistan'da Hoca Ependi, Azeriler arasında Molla Nasreddin, Kazaklarda Mulla Nasreddin gibi isimlerle anılan Hoca, günümüzün küreselleşen dünyasında Avrupa ve Amerika da dâhil birçok ülkede ve de özellikle Türklerin yaşadıkları yerlerde ve İslam toplumlarında halkların hafızalarında, dillerinde, zihinlerinde, şakalarında, esprilerinde varlık kazanırken, fikrî planda daha geniş, derin ve iyi bilinirlik düzeyinde varlık sahnesinde konumlanmaktadır. Nasreddin Hoca birçok ülkede çeşitli meraklara, bilimsel araştırmalara, öykü ve romanlara, resim ve karikatürlere, film ve tiyatrolara konu olmuştur. Bu durum bugün de devam etmektedir. Kuşkusuz Hoca Nasreddin, kendi zamanını aşan nadir şahsiyetlerdendir. Nasreddin Hoca bir fikir ve toplum insanıdır.

Fıkraları ve mesajlarıyla meşhur bir düşünür olan Hoca, fıkralarının açıkça gösterdiği üzere olaylara bakış açısı, düşünce tarzı ve felsefesiyle kendi asrından yaklaşık yedi yüzyıllık büyük bir zaman dilimi geçmiş olmasına karşın yalnızca Türkiye'de ve diğer İslam ülkelerinde değil dünyanın daha başka birçok coğrafyasında da tesirli bir şekilde güçlü mesajının varlığını hissettirmektedir. Güçlü düşüncesi ve gözlemleriyle dikkati çeken Nasreddin Hoca, bir yandan toplumların pek çok yeni imkanlar elde ettiği, öte yandan derin eşitsizlik, haksızlık ve ezilmişliklerle yüz yüze olduğu bugünkü dünyada mana dolu mesajlar vermektedir. Nasreddin Hoca, Yunus Emre ve çağını aşan diğer düşünürler gibi bir bunalım toplumu insanı, bir zor zamanlar düşünürü ve bir halk insanıdır. O, sıra dışı zamanlar insanı olarak düşünce derinlikli fıkralarıyla eşyaya ve olaylara yaklaşımını 13. yüzyıldan 21. yüzyıla aktarabilmiştir.²

Fıkraları, Bereketzâde İsmail Hakkı'nın ifadesiyle "zahiri hande-fezâ, bätını hikmet-nümâ" (görünüşte güldüren, içte ise hikmetli, hikmetle dolu olan) Nasreddin Hoca,³ tarihsel bir kişilik olarak üzerinde sosyolojik planda çalışılması gereken bir insandır. Tabir caizse tarih üstü kişilik kazanmış efsanevi bir şahsiyet olan Nasreddin Hoca, fıkralarından anlaşıldığı kadarıyla kendine özgü kişiliği, insanlarla ilişki tarzı, eşyaya ve toplumsal olaylara bakış açısıyla dikkatleri çeken mütefekkir bilge bir insandır. Fıkraları üzerinden mesajları bugünlere kadar gelen Hoca, insanları etkileme ve yönlendirme, insanlara rehberlik etme, insanları güldürüp eğlendirerek düşündürme gibi özelliklere sahip toplumsal bir dehadır. Anlaşıldığı kadarıyla onda hem iyi bir gözlem yeteneği, hem toplumu anlama niteliği, hem de topluma yol gösterme, bir anlamda liderlik etme kabiliyeti mevcuttur. Fıkralarına genel bir bakış; Nasreddin Hoca'nın insanı iyi tanımaya çalıştığını,

¹ Bu makale, 30 Eylül-2 Ekim 2016 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen Uluslararası Nasreddin Hoca Sempozyumunda yazar tarafından sunulan "Nasreddin Hoca Fıkralarını Sosyolojik Okuma" başlıklı bildirdiden üretilmiştir. Bildiri metni daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamıştır.

² Ejder Okumuş, "Sorumlu Bir Toplum Adamı Olarak Nasreddin Hoca". 13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Nasreddin Hoca. Ed. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 13-23.

³ Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî* (İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1332).

içinde yaşadığı toplumu iyi tanıdığını; toplumda aile, komşuluk, dostluk, ekonomi, ahlâk, hukuk, eğitim gibi alanlarda ve toplumsal ilişkilerde gördüğü farklılıkları, değişimi ve sorunları iyi gözlemlediğini; çağını anlamak için çaba harcadığını ve toplumunda karşılaşılan problemleri, huzursuzlukları, dert, acı ve ıstırapları tespit etmek ve gidermek için fıkralarıyla mesajlar verdiğini; insanlara öğütler verdiğini gösterir.⁴

Bu çalışmanın konusunun ikinci önemli boyutu olan *sosyolojik okumaya* gelince; o öncelikle olayları, insanın tutum ve davranışlarını *insan birlikteliği gerçeğine* odaklanarak ele almayı, düşünmeyi ifade eder. Bu anlamda sosyolojik okumada insan etkileşimlerine yönelmek esastır. Diğer bir nokta odur ki, sosyolojik okumada, insan eylemlerine geniş çaplı toplumsal olayların parçaları olarak yaklaşmak, toplumsal olay ve olguların, karşılıklı bağımlılık ağıyla birbirine bağlanan toplumsal öznelerin tesadüfi olmayan birlikteliğiyle gerçekleştiğine dikkat etmek oldukça önemlidir. Sosyolojik okuma yaklaşımında, tutum, davranış ve olayı, bireysellik yaklaşımı eksenli ve birey odaklı düşünme değil, çokluluk, birden fazlalık, beraberlik, birbirine bağlılık ve bağımlılık eksenli, münasebet, etkileşim, grup ve toplum odaklı düşünme, esas ilke ve tutumdur. Zira insanlar, toplum içinde, toplum denilen bütünde birbirine bağlı ve bağımlı olup bir arada ve birbirleriyle ilişki ve etkileşim halinde hayatlarını konumlandırır ve yaşarlar. Sosyolojik bakış açısında eylem, olay ve olgular, insanların karşılıklı ve çok yönlü, çok sebepli, çok sonuçlu bağımlılığının çok katlı, çok katmanlı ağları tahlil edilerek anlaşılmaya ve anlamlandırılmaya çalışılır.⁵

Sosyolojik okumada önemli bir husus da, toplumsal tutum, davranış ve olayların iç içe ve karmaşık yapısının olduğunu ve buna dayalı olarak onlar hakkında ön yargılarla ve sağduyu bilgisiyle kesin önermeler kurmaktan uzak durmak lazım geldiğini bilmek ve ona göre okuma yapmak, değerlendirmede bulunmak ve analiz yapmaktır. Sosyolojik okuma *çok boyutlu bir bakışı* ifade eder. Mesela toplumsal kurumun farklı, ancak eş-güdümlü, bağlantılı, bağımlı, ilişkili, etkileşimli düşünce ve davranış kalıplarının kompleks bir ağı olduğunu, toplumsal sonuçlara sebebiyet verdiğini, yönetim, organizasyon ve idamesinde toplumsal değer ve normların aslı bir rol ifa ettiğini anlamadıkça, toplumsal bir olgu olarak kurumla kuruma dair konu, eylem ve olayları kavramak, anlamlandırmak, doğru tahlil etmek çok zordur. Sosyolojik okuma yaklaşımında *çoklu veya karmaşık nedensellik ilkesi* de çok önemli esaslardandır. Görünüşte sosyal olayların tek bir sebebi olduğu zannedilebilir. Oysa toplumsal fenomenler, birdenbire varlık sahnesine çıkmaz ve tek bir çizgi izlemezler. Sosyolojik okumanın ayırt edici bir özelliği de, toplumsal problemlere yönelik çözümlere *değişebilirlik* veya *değişim* ilkesiyle yaklaşmaktır. İbn Haldun'un da vurguladığı gibi değişim kaçınılmazdır ve insanın yaşadığı her yerde her zaman var olan bir sosyal fenomendir.⁶ Değişme olgusu, sosyolog için sonu olmayan bir mücadele ve araştırma alanıdır. Sosyolog, toplumun her zaman aynı kalmadığı gerçeğini hiç bir zaman göz ardı etmez. Değişim olgusu, toplumun bir yapısı ve düzeni olduğu gerçeğini yadsımayı gerektirmez, ancak sosyal problemlerin incelenmesini daha yorucu kılar.⁷

⁴ Okumuş, "Sorumlu Bir Toplum Adamı Olarak Nasreddin Hoca", 13-20.

⁵ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*. Trc. A. Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 1999); Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015).

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, Tah. Derviş el-Cüveydi (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye).

⁷ Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*; Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*.



Sosyolojik okumanın ayırt edici yönlerinden biri de, *genel bilgi ve sağduyuyla sürekli, yakın bir teması korumakla birlikte sağduyunun sınırlılığını aşmaktır*. Sosyolojik okuma, "ortak sağduyusal bilgimize meydan okuyucu bir üslupla hitap ederek bizi, deneyimlerimizi yeniden değerlendirmeye, doğru bildiğimiz birçok şeyin yanlış olduğunu düşünmeye teşvik eder; toplumsal ilişkiler hakkında bildiğimiz şeylerin sığ olabileceğini anlamaya; daha derin, sağlıklı ve doğru bilgiler elde etmemizi sağlamaya çalışır. Sosyoloji, topluma ilişkin sıradan bilgilerle yetinmez; rutini bozar ve sorgular. Sosyoloji, insanların bildikleri dünyada bir yabancı gibi davranarak herkesin aklına gelmeyen veya sormadığı şeyler sormak suretiyle adeta insanların uykusunu kaçıır, rahatlarını bozar. Bu tavrıyla sosyoloji, bildik şeyleri bilinmedik hale getirir, yani kesin olarak doğru bilinen şeylerin yanlış olabileceğini ortaya koyar ve böylece kendi farkını gösterir. Bu durumda sosyolojik bakışın en önemli getirilerinden biri, sorgulama, eleştirme, yanlış telakkileri yıkma, sırrı ifşa etme veya büyü bozmadır. Sosyolojik bakış, bu özellikleriyle, ezberleri bozan bir bakış olup P. Berger'in de işaret ettiği gibi insanları, çoğu şeyin görüldüğü gibi olmadığı gerçeğiyle yüzleştirir."⁸

Sosyolojik okumanın en önemli orijinalliklerden birinin de *insana, insan olaylarına karşı duyarlı olma, empatiyle yaklaşma ve sorumlu bakma tarzı kazandırmak* olduğu söylenebilir. Sosyolojik okuma ve düşünme, çevremizde olup bitenlere karşı daha uyanık, daha bilinçli ve daha duyarlı olmayı öğretir; bize yakın ve uzak insanları, onların hasletlerini ve düşlerini, kaygı, acı ve dertlerini, onlarla empati yaparak biraz daha iyi anlamamızı amaçlar. Sosyolojik okuma, *anlamacı* bir yaklaşımla hareket etmemizi ve dolaysız tecrübemizle vasıl olamadığımız diğer hayat tarzlarını kavramamıza yardım eder. Bu takdirde muhtemelen onları nasıl iseler öyle görürüz; dolayısıyla onların bizim yaptığımız ve yapmayı sevdiğimiz şeyleri yapma haklarına saygı duyarız; iradeleriyle benimsedikleri hayat tarzını tercih edip uygulama, kendi hayat tercihleriyle ilgili projelerini tayin etme, kendilerini tanımlama ve daha da önemlisi onurlarını koruma haklarına daha çok saygı göstermeye başlarız. Bütün bunları yaptığımızda, diğer insanların kendimizle aynı veya benzer engellerle yüz yüze geldiklerini, onların da hayal kırıklığının getirdiği burukluğu bizim kadar yaşadıklarını fark etmemiz mümkün hale gelir.

Sosyolojik okuma, duyarlı, hassas, anlamacı veya empatik bakışa binaen insana topluma karşı sorumlu olma, *sorumlu* davranma, özenli olma, özenle ve dikkatle konuşma ve toplumsal gerçekliğe ait doğruları ifade etme yaklaşımını öğretir. Sosyolojik okuma yaklaşımıyla kişi, kendi inanç, yargı, düşünce, hayat tarzı ve ideolojisine karşı dahi olsa toplumu, toplumsal olay, olgu ve gerçekliği bilimsel bir tutum ve yöntemle ele alıp okumaya, azami derecede tarafsız okuma yoluna gider.⁹

Bu çalışmada, Nasreddin Hoca'nın fıkraları sosyolojik okumayla ele alınmaktadır. Bu yapılırken izlenen yöntem şudur: Hoca'nın bazı fıkraları esas alınmakta ve o fıkralar, belirtilen yaklaşımla anlaşılmasına ve anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Bazı fıkralarına atıfta bulunularak toplumsal olay ve olgulara, eşyaya, toplumsal problemlere, düzen ve düzensizliklere, insan ilişkilerine nasıl yaklaştığı sosyolojik perspektifle ele alınmaktadır. Çalışmada Nasreddin Hoca'nın fıkralarıyla ilgili kaynaklar ile konunun ele alınıp anlaşılmasına katkı sunan diğer kaynaklara başvurulmuştur.

⁸ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (New York: Doubleday, 1963); Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*.

⁹ Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*.

1.Kendi Zamanından Bugüne Nasreddin Hoca

Güldürü geleneğimizin ünlü siması Nasreddin Hoca, Evliya Çelebi'nin (1999) ifadesiyle "ulemâ-i dünyâ vü dîn, sîmurg-ı kâf-ı yakîn el-Mevlâ Hazret-i eş-Şeyh Hoca Nesreddîn", anlaşılan o ki, on üçüncü asırda Sivrihisar'dan Akşehir'e uzanan bir coğrafyada yaşamış, o coğrafyanın coğrafi, toplumsal, kültürel, ekolojik, siyasal, ekonomik, ahlakî vs. şartları içinde hayatını sürdürmüştür. Bu durumda Nasreddin Hoca'nın tarihsel bir kişilik olduğu, ama daha sonraları efsaneleştirildiği, tarih üstü bir kişiliğe dönüştürüldüğü söylenebilir.

Bir bilgi, hikmet, mizah ve nükte dahisi Nasreddin Hoca'nın, yaşadığı dönemin şartları iyi düşünülürse, Yunus Emre gibi zor durum veya zamanların insanı olduğu ve bu zor veya olağanüstü zamanlarda huzursuz olan insanları eğitmeye çalıştığı, fıkralarıyla, dili ve üslubuyla güldürerek rahatlattığı, problemlerine çözümler içeren mesajlar verdiği söylenebilir. Ancak bu zor zamanlar, onun kendi şartları içine sıkışıp kalmasına yol açmamıştır. Hoca, fikrî, ilmî ve entelektüel birikimiyle kendi toplumunun şartlarını aşan mesajlar ortaya koymuştur. Gerçekten de mesajlarının içeriğinden fıkralarının, genellemeye müsait olduğu, dar kalıplar içinde ve belli bir lokalite veya yerellik sınırlanarak söylenmediği, tersine birçok toplumda, birçok insanda, birçok zaman ve mekanda karşılık bulacak nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı o günümüz insanına dahi hitap edebilen bir çağ aşan düşünür, halk filozofu veya bilge insandır.

Zamanını aşan bir insan olduğunu söylerken Hoca'nın sosyoloji üstü olduğu söylenmek istenmemektedir. Hoca sonuçta bir tarihin, toplumun, kültürün, sosyolojik bağlamın insanıdır. O da her insan gibi bir toplumsal aktördür. Sosyolojik okuma yaklaşımıyla o bir toplumsal ve kültürel atmosferde yaşamış tarihsel bir kişiliktir. Bu yönüyle bakılırsa, hayatı ve fıkraları kendi döneminin toplumsal şartlarının etkisi altında teşekkül etmiştir. O halde onun fıkralarında ortaya koyduğu hususları, her halükarda söz konusu sosyoloji kapsamında anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmak gerekmektedir. Tabii ki Hocanın fıkraları, çoğu boyutuyla bugüne kadar gelmeyi ve mesaj vermeyi de başarmıştır. Bu bağlamda denilebilir ki, adeta günümüzün modern ve postmodern dünyasındaki tekbiçimliliği, yıkıcılığı, çevre öldürücülüğü ve göreceliliğini dile getiren ve eleştirel olarak değerlendiren fıkralarıyla Hoca, zamanımıza hitap edebilmekte, mesajlar verebilmektedir. Bazı fıkralarında işlenen onun eşiğe ters binmesi durumuna toplumun yaklaşımı ve kendisinin ona cevabı, modernliğin ve modernist anlayışın dayatmacı yönüne bir işaret ve cevap olarak görülebilir. Bindiği dalı kesme fıkrası, modern insanın çevre öldürücülüğüne ince bir gönderme ve mesaj olarak algılanabilir. Aynı şekilde "sen de haklısın, sen de." türündeki fıkraları, postmodernitenin görececiliğini, her şeyden önce eşyaya ve olaylara farklı, geniş bir bakış açısıyla bakabilmeyi içine alan unsurlara sahiptir.¹⁰

Bütün bu boyutlarıyla Hocanın fıkralarında ele aldığı konulara sosyolojik okumayla bakıldığında, 13. yüzyıl İslam toplumunun mevcut durumunda eleştirilecek yönler bulunduğu, insanların birbirlerine sahip çıkmalarının, bağlanmalarının, kaynaşmalarının

¹⁰ Okumuş, "Sorumlu Bir Toplum Adamı Olarak Nasreddin Hoca", 13-21.



önemli olduğu, olaylara çok yönlü ve bütüncül bakmaları ve toplumsal sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri gerektiği mesajı çıkarılabilir.

Zamanından bugüne Hoca'yı anlamaya çalışır ve fıkralarını sosyolojik okumayla ele alırken onun çok yönlü ilişkilerini görmek mümkündür. Hoca'nın fıkralarına o günden bakıldığında ve bugünden o döneme doğru bakılarak yaklaşıldığında, toplumsal hayatta birçok statüden insanla etkileşime girdiği bir dünya örgüsü tasarladığı ve kendini öyle bir dünyada yaşayan bir kişilik olarak konumlandığı anlaşılır. Bu bağlamda Hoca'nın fıkralarında yer alan farklı pozisyondan insanlar arasında annesi, babası, hanımı, çocukları, kardeşi, yardımcısı, hizmetçileri, arkadaşları, dostları, komşuları, misafirleri, bakkal, berber, pazarcı, dülger gibi esnaf, çocuklar, gençler, yaşlılar, kadınlar, erkekler, yöneticiler, sultan, kadı, sipahi, subaşı, dellal, ebe, fırıncı, hamamcı, mimar, tüccar vd. sayılabilir. Bunların dışında Timur, Baba Sultan, Saltuk, Sultan Alaaddin gibi bilinen tarihi şahsiyetler, Arap, acem, dehri, imam, keşiş, papaz, Kürt, Türkmen, Yahudi, ağa, bey, cami cemaati, molla, danışmend, köylüler, zenginler, fakirler, dilenci, eşkiya, hırsız vd. de zikredilebilir.¹¹

Nasreddin Hoca fıkralarının bugünlere kadar gelmesi ve bugünün Türkiye de dahil bazı Müslüman toplumlarında yaygın bir şekilde anlatılması, o fıkraların bu toplumlarda kolektif hafıza ve bilincin oluşmasında etkili olduklarını da göstermektedir. Örneğin bizim toplumumuzda esprilerde, şakalarda, eğitim ve öğretimde, vaazlarda, tartışmalarda, nutuklarda, sohbetlerde vs. bu fıkraların sürekli yer alması, anlatılması, gerçekten de bu durumu ifade etmektedir.¹² Bilindiği üzere kolektif veya toplumsal hafıza veya bellek, toplumun arşividir; toplum, hatırlama sürecinde kendisine lazım olan şeyleri bu arşivden alır. Toplumun zamansal birikimlerine işaret eden toplumsal bellek, kişinin ve toplumun temelidir. Belleksiz ne ben ne de kimlik var olabilir. Bellek olmadan gruplar kendilerini başkalarından ayıramazlar.¹³ Halbwachs'a (1877-1945) göre bir kişi, ancak kendisini, bir ya da birkaç grup içinde yerleştirmesiyle ve bir yahut birkaç kolektif düşünce hali içinde konumlandırmasıyla hatırlar.¹⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Halbwachs'ın yaklaşım tarzında bütün hafızalar, kolektif bağlamda şekillenir ve organize olurlar.¹⁵ Kolektif hafıza, şimdiden ödünç alınan veri ile elde edilen geçmişin yeniden inşasıdır.¹⁶ Toplumsal hafıza, bilginin kendisi aracılığıyla fert ve gruplar arasında ve bir nesilden diğerine geçirildiği araç¹⁷ olarak da anlaşılabilir. İnsanlar, hafızalarını toplum içinde kazanır ve edinirler. Toplumda hafızalarını geri getirir, onaylar, tanır ve lokalize ederler.¹⁸ Maurice

¹¹ Bkz. Bekir Şişman, "Nasreddin Hoca Fıkralarındaki Şahısların Sosyal Statülerine Göre Sınıflandırılması ve Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2010): 131-150.

¹² Vefa Taşdelen, "Tefekkür Geleneği Açısından Nasreddin Hoca Fıkraları", *Temrin Dergisi* (2009): 6-10.

¹³ Jacob J. Climo - Maria G. Cattell, "Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives", *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, Ed. J. J. Climo- M. G. Cattell -W. Creek (CA: Altamira Press, 2002), 1.

¹⁴ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Çev. ve ed. Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 33.

¹⁵ James W. Pennebaker - Becky L. Banasick, *Collective Memory of Political Events*. Ed. James B. Pennebaker -Dario Paez - Bernard Rimé. Mahwah - New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 1997, 4.

¹⁶ Halbwachs, *On Collective Memory*, 69.

¹⁷ Carole Crumley, "Exploring Venues of Social Memory", *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, Ed. J. J. Climo- M. G. Cattell - W. Creek (CA: Altamira Press, 2002), 39-52.

¹⁸ Halbwachs, *On Collective Memory*, 38.

Halbwachs'ın bakışında göre bireylerin, grup bağlamları dışında uyumlu ve kalıcı bir şekilde hatırlamaları imkânsızdır.¹⁹

2.Olaylara Yaklaşım Tarzı

Nasreddin Hoca, fıkralarından anlaşılabilceği üzere olaylara bakarken onların toplumsal bağlamını, karmaşıklığını, aralarında sebep-sonuç ilişkisinin varlığını düşünür ve bu düşünceyle anlamaya, anlatmaya çalışır. Sorun çıkaran veya üreten değil, sorun çözen bir kişilik yapısıyla, fıkralarında problemleri mümkün olduğunca kolayca çözenin mümkün olabildiğini gösterir. Karşılaştığı olaylar ve kişiler karşısında kasılmaz, kibre kapılmaz, öncelikle olayı ve insanı anlamaya çalışır, tevazu içinde güldürüp eğlendirerek mesajını verir, sorun varsa onu çözmeye çalışır. Olaylara dışarıdan bakmaz, empatiyle, kendi öznesini işin içine katarak yaklaşır. Toplumsal münasebetlerde kolayca harekete geçebilen, proaktif iletişim kuran Hoca, olaylara analitik ve eleştirel bakar.

Nasreddin Hoca, bir toplum dehası olarak olay ve insanlara toplumsal temelde bakabilen bir şahsiyettir. Fıkralarında bunu açıkça görmek mümkündür. Hoca Nasreddin'in fıkralarında asıl konu, insanın düşünme biçimi, muameleleri, davranışları, sosyal ilişkileri, problemleri, dertleri ve acılarıdır.

Toplum olaylarına, insan ilişkilerine eleştirel, sorgulayıcı yaklaşım, Hoca'nın dikkat çekici bir özelliğidir. Fıkralarında eleştirel bakış, açıkça kendini belli ettirir. Ancak bunu yaparken insanları küçümseyici, küçük düşürücü bir üslup kullanmaz, kendini işin içine katarak, olumsuzlukları kendi üzerinden anlatarak mesajını vermeye çalışır. Eşeğe tersinden binmeye dair fıkralar, bindiği dalı kesme davranışını örnekleyen fıkra ve benzeri diğer fıkralar, onun yanlış anlayış, düşünme, algılama ve davranmalara karşı kendini katarak rasyonel eleştirel yaklaşımına misal olacak anlam içeriklerine sahiptirler. Bütün bunlar, Hoca'nın sorumlu bir toplum adamı olarak davrandığını göstermektedir.²⁰

Hoca'nın olay ve olgulara bakışta en dikkat çekici yön, bir tür "sosyolojik okuma" denilebilecek bir okuma türüdür. Bu okumayla Nasreddin Hoca, olaylara toplumsal boyutları içerisinde bakmakta, olayların kültürel unsurlarını ve temellerini dikkate almakta, böylece olayları toplumsal gerçekliğine yerleştirerek daha sağlıklı noktalara erişebilmektedir.

3.Anlamacı Bakış

Kimi zaman Nasreddin Hoca, bazı fıkralarına bakıldığında görülebileceği gibi insanlara, insanların davranışlarına anlamacı bir yaklaşımla, empatiyle, toplumsal,

¹⁹ Ejder Okumuş, "Mustafa Aslan'ın 'Kolektivite, Tarih ve Bellek: Sünni Halk İnançlarında Hz. Ali Tasavvuru Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi' başlıklı bildirisine Müzakere" (*Uluslararası Hz. Ali Sempozyumu*. İzmir 18-21 Aralık 2009).

²⁰ Okumuş, "Sorumlu Bir Toplum Adamı Olarak Nasreddin Hoca", 13-20.



kültürel, psikolojik ve antropolojik durumları dikkate alarak bakabilen bir toplum insanı olarak karşımıza çıkar. Şu fıkraya bakmakta fayda vardır:

Komşularından biri bir gün göle düşer. Arkadaşları ona yardım etmek amacıyla "Elini ver de seni çıkaralım." derler. Fakat cimrilik o kadar ruhuna işlemiş ki adam boğulup ölme tehlikesine rağmen elini arkadaşlarına vermez. Onun cimrilik özelliğini bilen Hoca, onun durumuna uygun bir yaklaşımla adama "Al elimi, seni çıkarayım." der; adam hemen Hoca'nın elini tutar ve boğulmaktan kurtulur.

Bu fıkrada Hoca, muhatabına onun durumunu dikkate alarak, onunla empati kurarak, onun anlayacağı dille konuşarak yaklaşmakta ve onun hayatını kurtarmaktadır. Demek ki anlamacı yaklaşım hayat kurtaran bir yaklaşımdır.

Hoca, benzer bir yaklaşımı eşekten düşme fıkrasında kendisi için sergilemektedir. Eşekten düştüğünde, yardım için yanına gelenlere "Bana eşekten düşen birini getirin." demesi oldukça manidardır. Burada da anlamacı yaklaşımın bir başka ifadesini görmek mümkündür.

Nasreddin Hoca burada, Mevlânâ'nın yaklaşımını hatıra getirmektedir. Mevlânâ *Fîhi Mâfih'* te Fasil 8' de şunu söylemektedir:

(...) söylenen söz, ancak dinleyenin bundan çıkaracağı manayı talep etmesi nispetinde zahir olur. Dinleyen, hamur yoğuranın önündeki un gibidir. Söz de suya benzer. Una, kendisine elverişli olacak ölçüde su katarlar.

Mevlânâ'nın bu yaklaşımında anlamacı metodolojinin öne çıkarıldığı söylenebilir.²¹ Nasreddin Hoca'nın birbirine zıt iki veya üç şeyi söyleyen kişilerin her birine "sen de haklısın." dediği fıkra veya fıkralarda da bir empatik veya anlamacı yaklaşımı görmek mümkündür. Bu noktada da Mevlânâ'nın yaklaşımını zikretmek faydalı olabilir. Mevlânâ bu yaklaşımını, Hz. Peygamber'in, birbirine zıt iki söz, gözlem veya iki bakışın kendisine doğru geldiğinden hareketle uygulamalı olarak göstermektedir:

Ebu-Cehil, Ahmed'i gördü de, Hâşimoğullarından bir çirkin belirdi dedi.

Ahmed, doğru söyledin dedi; sınırı aştın ama doğru söyledin.

Derken Sıddık de Ahmed'i gördü; a güneş dedi; ne doğudansın sen, ne batıdan; bir hoşça parla; dünyayı ışıtt.

Ahmed, doğru söyledin a yüce er, a hiç bir şey olmayan dünyadan kurtulmuş er dedi.

Orada bulunanlar, ey halkın en ulusu dediler; aykırı söz söyleyen iki kişiye de doğru söyledin dedin; neden? Ahmed, ben dedi, Tanrı'nın (kudret) eliyle cilâlanmış bir aynayım; Türk olsun, Hindli olsun, kendi nasılsa, bende kendisini görür.²²

Gerçekte bu ifadelerdeki bakış, anlamacılığı farklı bir açıdan gösteren bir yaklaşımdır.²³

²¹ Ejder Okumuş, "Mevlana`da Sosyolojik Okuma", *KHUKA Kamu Hukuku Arşivi* 9/2 (2006): 63-70.

²² Mevlânâ. *Mesnevî ve Şerhi*, Çev. ve Şerheden: Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul: MEGSB Yayınları, 2. Basım, 1985), c. 1, 433-434.

²³ Okumuş, "Mevlana`da Sosyolojik Okuma", 63-70.

4.Olayları Toplumsal Bağlama Yerleştiren Bir Bakış

Nasreddin Hoca'nın fıkralarına sosyolojik bir bakış açısıyla veya sosyolojik okumanın önemli bir boyutu olan olayları toplumsal bağlama yerleştiren bir perspektifle yaklaşırsa, denilebilir ki, bazı fıkralarında bunu yapabilmek mümkündür. Bu manada Hoca'nın fıkraları, dönemin toplumsal gerçekliğinin önemli boyutlarını yansıtır. Örneğin eşeğe ters binme fıkrasına bakmakta fayda vardır:

Bir gün Hoca eşeğine ters biner. Onu öyle görenler, "Hoca" derler, "eşegin üzerinde ters oturuyorsun." Hoca hemen cevabı yapıştırır: "Benim yönüm değil, eşegin yönü ters."

Bu fıkrada aslında Hoca, ters olanın eşegin yönü olduğunu söylemekle toplumun ters olduğunu söylemeye çalışmakta veya insanların farklı davranmalarına tahammül etmeleri gerektiğine işaret etmek istemektedir. Anlaşılmaktadır ki, fıkranın konusunun toplumsal gerçeklik bağlamı vardır ve o bağlam çerçevesinde fıkrayı yorumlamak gerekir. Bu fıkra, toplumda bazı şeylerin ters gittiğine, toplumun bozulduğuna ve dolayısıyla asıl buna bakılması gerektiğine işaret edilmektedir.

Şu fıkrada da Nasreddin Hoca, kendi durumunu, kendi vaazını toplumsal bağlamda ifade eder:

Hoca, bir gün mescidde cemaate vaaz vermeye başlarken: -Ey müminler! Ben size ne söyleyeceğimi bilir misiniz? der.

Cemaat: -Bilmeyiz, demeleriyle

Hoca: -Siz bilmeyince, ben size ne söyleyeyim? deyip vaaza son verir.

Gelecek hafta vaaza çıktığında, yine, -Ey müslümanlar! Benim size ne söyleyeceğimi bilir misiniz? der.

Bu defa cemaat: -Biliriz derler.

Hoca: -Mademki biliyorsunuz o surette benim konuşmama ne lüzum kalır? der ve yine vaazı bırakır gider.

Cemaat hayrette kalır.

Hoca ertesi hafta vaaza başlarken yine aynı şekilde -Ey müslümanlar! Ben size ne söyleyeceğimi bilir misiniz? Der.

Cemaat bu kez: -Kimimiz biliriz, kimimiz bilmeyiz, deyince,

Hoca: -Ne kadar iyi, öyle ise bileniniz bilmeyeninize öğretsin, der.

Bir sonraki hafta Nasreddin Hoca kürsüye çıkıp vaaza başlarken yine aynı soruyu sorar: "Ey cemaat! Benim size ne söyleyeceğimi bilir misiniz?"

Cemaatten hiç ses çıkmaz. Bunun üzerine Hoca: -Demek ki burada hiç kimse yokmuş, der ve çekip gider.²⁴

²⁴ Pertev Naili Boratav, *Nasreddin Hoca* (İstanbul: Işık Yayınları, 5. Basım, 2007), 11-14. Fıkralar.



Buradaki Hoca-cemaat etkileşimi, Hoca'nın vaazda kendini cemaate göre ayarlaması, önemli eğitimsel boyutlara sahip olup insanın davranışlarının toplumsal bağlamda şekillendiğine de işaret etmektedir.

Bir gün köylüler, Hoca'yı kadıya şikayet ederler. Kadı Hoca'yı çağırarak: -Seni köylü istemiyor, aşının çaresine bak! der.

Hoca buna cevaben şöyle der: -Asıl ben köylüyü istemem, varsın onlar hangi cehenneme isterlerse gitsinler! Ben şu yaşımdan sonra bir başıma çiftimi, çubuğumu dağıtayım da kendime hangi dağ başında mesken tutayım?²⁵

Görüldüğü gibi Hoca, insanın toplumsal hayata mahkum olduğunu, tek başına yaşayamayacağını farklı bir üslupla ortaya koymaktadır.

5.Olayları Karmaşık Toplumsal Etkileşimler Temelinde Ele Alış

Nasreddin Hoca'nın fıkralarında olaylara yaklaşım tarzına toplumsal etkileşimler temelinde bakıldığında, olayların çeşitli sebep ve etkenlerle karşılıklı ilişkisi, insanların olaylarda rol alırken çeşitli etkileşimlerde bulunmaları tespit edilebilir. Örneğin Hoca'nın aynı konuda farklı kişilere "sen de haklısın." demesi, bu noktada zikre değerlidir.

Aşağıdaki fıkrada Nasreddin Hoca'nın karşılaşma ve diyalogunda toplumsal ve siyasal boyutta var olan etkileşimin bazı unsurlarını görmek mümkündür:

Bir gün Nasreddin Hoca Timur'un huzuruna varıp büyük bir olgunluk ve cesaretle Akşehir Beldesi adına bazıları hayli ağır olan isteklerde bulunur. Timur bu istekler karşısında ateş püskürür: "Sen benim gibi büyük, görkemli, başarılı bir Dünya hakanı karşısında böyle isteklerde bulunabiliyorsun?" Hoca bilinen sakinliği ile "Sen büyüksen biz de küçüğüz" der.

Bu fıkrada bir yandan Hoca, Timur ile halk için bazı taleplerde bulunarak siyasetin kendi anlam dünyası ve ilişki mantığı içinde bir tutum ortaya koyarken bir yandan da Timur, bir hükümdar olarak o dönemin siyaset kültürünün de bir yansıması olarak otoritesini göstermektedir. Ayrıca Hoca, Timur'un tutumu karşısında yine o günün siyaset kültürü bağlamında bir cevap vermektedir. Bu durum, siyaset sosyolojisi açısından o dönemin vatandaş ile devlet başkanı arasındaki ilişki biçimini yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu olayda çeşitli unsurlar veya etkenler arasında bazı etkileşimlerin olduğunda kuşku yoktur. Örneğin devlet başkanı, siyaset kültürü, toplum, toplumun ihtiyaçları ve siyasetten beklentisi, birey, halkın siyasal otoriteye yaklaşımı gibi unsurlar, birbirlerini çeşitli biçimlerde etkilemişlerdir. Bir de bu fıkrada Hoca ile Timur aynı dönemin insanları olmadıkları halde bir olayda zikredilmeleri, toplumun kolektif hafızasında sultanın baskısı karşısında benimsenen tutuma işaret etmektedir.

²⁵ Boratav, *Nasreddin Hoca*, 480. Fıkra.

6.Çoklu Bağlantı ve Nedensellikler Yaklaşımı

Nasreddin Hoca'nın bir fıkrası şöyledir:

Bir gün, Nasreddin Hoca, eşeğiyle ormandan çıkarken, atıyla avdan dönen Sultan ile karşılaşır. Sultan'ın atı, Nasreddin Hoca'yı ve eşeğini görünce ürker ve Sultanı yere atar. Sultan, Nasreddin Hoca'yı, "başıma uğursuzluk getirdin." diye itham ederek cezalandırmaya kalkınca, Nasreddin Hoca dahice bir karşılık verir: "Asıl siz uğursuzsunuz, Sultanım! Sizin yüzünüzden kellem gidecek."

Bu fıkrada Nasreddin Hoca, Sultan ile karşılaşmada yaşananları farklı açılardan ve farklı bağlantılarıyla ele aldığını gösteren işaretler vermektedir. Sultan'ın atı, görünüşte Hoca ile eşeğini görünce, Sultan'ı yere atar; fakat Sultan ile karşılaşması da Nasreddin Hoca'ya zarar verecek boyutlardadır. Sultan'ın başına gelenlerin sebebi Nasreddin Hoca mı yoksa Hoca'nın başına gelenler ve gelecek olanların sebebi Sultan mıdır? Eşeğin olaydaki rolü nedir? Sultanlık makamında oturmanın etkisi nedir? At nasıl bir rol oynamıştır? Bu sorular da olaya çoklu nedensellik ve bağlantılar çerçevesinde sorulabilir ve cevapları aranabilir.

7.Aile Sosyolojisi

Nasreddin Hoca'nın fıkralarında aile hakkında ve aile sosyolojisine dair önemli ipuçları, mesajlar ve tespitler yer almaktadır. Bilhassa birçok fıkrada Hoca ile eşi ve çocukları arasında geçen olaylar,²⁶ problemler, espriler vs., sadece Hoca'nın aile yapısına dair fikir vermekle kalmamakta, aynı zamanda 13. Yüzyıl İslam toplumundaki aile anlayışı ve ailede ortaya çıkan sorunlara dair önemli işaretler vermektedir. Birkaç fıkrayı bunu ortaya koymaya yardımcı olabilir. Örneğin hanımından korkmasıyla ilgili şu fıkrası zikre değerdir:

Bir gün bir mecliste sohbet ediliyormuş. Konu erkeğin eşinden korkup korkmadığı meselesine gelmiş. O esnada biri çıkıp demiş ki:

-Karısından korkanlar otursun, korkmayanlar ayağa kalksın.

Nasreddin Hoca ayağa kalkmadığını görünce sormuşlar:

-Hocam sende mi korkuyorsun yoksa?

Hoca cevaben:

-Tabii ki korkuyorum. Görmüyor musunuz adı anılınca dizlerimin bağı çözüldü. Yerimden kıpırdayamadım.²⁷

²⁶ Şişman, "Nasreddin Hoca Fıkralarındaki Şahısların Sosyal Statülerine Göre Sınıflandırılması ve Değerlendirilmesi", 135-136.

²⁷ Mustafa Özçelik, *Anadolu ve Dünya Bilgesi Nasreddin Hoca* (Eskişehir: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013), 124.



Yine yeni evlendiği hanımına bana görünme dediği fıkra burada zikredilebilir:

Nasrettin Hoca evlenmeye niyetlenir. Eş-dost bir hanımı överek Hoca'ya onunla evlenmesini tavsiye ederler. Bunun üzerine Hoca ile o kadın evlenir.

Evlendikleri gece yüz görümlüğünü veren Hoca, gelinin duvağını kaldırır. Aman Allah'ım!.. Bir de ne görsün' Çirkin mi çirkin bir gelin.

Gelin hanım, kocasına sadakatini göstermek için;

-Hoca efendi, akrabalarından kime görüneyim, kime görünmeyeyim? diye sorar.

Hoca şaşkın;

-Aman hatun, bana görünme de kime görünürsen görün! der.²⁸

Karısından boşanma davasındaki tutumuna dair fıkra da ilginçtir:

Hoca karısından boşanmak üzere kadıya başvurmuş. Kadı davayı görmeye başlarken sorumu:

-Karının adı nedir?

-Bilmiyorum, demiş Hoca.

-Kaç yıldır evliydimiz?

-On iki.

-Nasıl olur? İnsan on iki yıllık karısının adını bilmez mi?

-İlk gecedен geçinmeye niyetim yoktu, demiş Hoca, onun için adını bile sormadım.²⁹

Mavi boncuk fıkrası, o günün toplumundaki aile yapısına ve evlilik kültürüne dair bazı fikirler vermesi bakımından alıntılanabilir:

Hoca'nın iki hanımı varmış. Bunlara birbirinden habersiz birer mavi boncuk vermiş ve kesinlikle ötekine göstermemesini tenbih etmiş.

Bir gün hanımları, Hoca'nın yanına gelerek sormuşlar:

-Hocam hangimizi daha çok seviyorsun?

Hoca işi hemen bağlamış:

-Mavi boncuk kimdeyse, onu, demiş.³⁰

Oğluyla arasında geçen bir diyalog da aileye dair bazı mesajlar verir:

Hoca ile oğlu yolda giderken bir cenazeye rastlamışlar. Kadının biri ölünün ardından ağıt yakıyormuş:

-Ah bir tanem! Bir elin yağda, bir elin balda idi, yediğin önünde, yemediğin ardında idi. Bütün bunları bıraktın, şimdi tamtakır, kuru bakır bir yere gidiyorsun'

Oğlu, hemen Nasreddin Hoca'ya dönerek şöyle demiş:

²⁸ Krş. Özçelik, *Anadolu ve Dünya Bilgesi Nasreddin Hoca*, 123.

²⁹ Özçelik, *Anadolu ve Dünya Bilgesi Nasreddin Hoca*, 124.

³⁰ Özçelik, *Anadolu ve Dünya Bilgesi Nasreddin Hoca*, 124.

-Baba, baba' Duydun mu? Galiba cenazeyi bizim eve götürüyorlar!³¹

8.Din Sosyolojisine Katkıları

Nasreddin Hoca'nın fıkralarına dikkatli bir bakış, onların toplumun dinî boyutu, mesela hoca kültürü hakkında bazı kayda değer mesajlar içerdiğini görmemizi sağlar. Mesela yukarıda zikredilen vaaz fıkrası burada zikredilebilir. O fıkrada Hoca, cemaatle "biliriz, bilmeyiz" diyaloguyla toplumda hoca/vaiz ile cemaat arasındaki ilişkilere dair bazı ipuçları vermektedir. Şu fıkrasına da bakılabilir:

Hoca'ya sormuşlar:

-Hocam, cenaze taşınırken tabutun ne yanında durmalı, önünde mi arkasında mı, sağında mı solunda mı?

Hoca hemen cevap vermiş:

-İçinde bulunmayın da neresinde bulunursanız bulunun!.³²

Sol ayağının abdestli olmadığını anlatan fıkrası da din sosyolojisine katkı verebilir:

Hoca bir gün abdest alırken tam sol ayağını yıkayacakken su bitmiş. O da öylece namaz kıldırmak üzere cemaatin önüne geçmiş ve namaz kıldırmaya başlayınca, sağ ayağının üstüne basıp solunu havaya kaldırmış. Bunun üzerine cemaat sormuş:

-Hocam, ne yapıyorsun, böyle namaz mı kılınır?

-Ne yapayım, demiş, sol sol ayağımın abdesti yok.³³

Hoca'nın kadılık yaparken bir davada iki hasma ve sonra hanımına söylediği "haklısın" ve "sen de haklısın." sözlerini içeren fıkrası³⁴ da burada zikre değerdir.

9.Pedagojik Yaklaşım

İnsanları güldürüp düşündüren halk filozofu Nasreddin Hoca, aslında bir eğitimci kimliği ve kişiliğine sahiptir. Onun fıkralarından, fıkralarının içeriğinden, hiç kibire kapılmadan fıkralarında üstlendiği rollerden, eğitimci kişiliği ve pedagojik yaklaşımını çıkarmak mümkündür. O fıkralarında bazen tarlada, bağda, bahçede çalışan bir kişi; bazen ormanda odun kesen bir kişidir. Kimi zaman ticaretle uğraşan, kimi zaman önemli makamlarda bulunmaya çalışan veya bulunan bir kişi rolünü oynar. Bazen bir alim, bazen bir bilge zat, bazen hoca, bazen doktor ve bazen de hoca rolüyle insanların karşısına çıkar. Hoca'nın muhataplarına yaklaşımında bir eğitimcilik hassasiyeti gözden kaçmaz. Toplumunun bir aktörü olarak kendini olayların, insanların dışında tutmamaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda onun iyi gözlemci, gerçekçi, uyumlu, zeki,

³¹ Özçelik, *Anadolu ve Dünya Bilgesi Nasreddin Hoca*, 128.

³² Özçelik, *Anadolu ve Dünya Bilgesi Nasreddin Hoca*, 147.

³³ Özçelik, *Anadolu ve Dünya Bilgesi Nasreddin Hoca*, 149.

³⁴ Özçelik, *Anadolu ve Dünya Bilgesi Nasreddin Hoca*, 150.



tedbirli, tatlı dilli, güler yüzlü, alçak gönüllü, hazır-cevap, nazik, tutumlu, cömert, dürüst, nüktedan, mizahçı, iyimser, ümitli ve sakin bir kişi olduğu söylenebilir.

Anadolu'nun gülen siması Hoca'nın iyi bir eğitimden geçtiği anlaşılmaktadır. Ancak o, kendini asla halktan ayıştırmamıştır. Sürekli eğitim veya hayat boyu eğitim mantığı ve anlayışıyla ailesinden komşularına, köylüden şehirliye halkla iletişim ve ilişkilerinde eğitimci hüviyetini öne çıkarır. Nitekim o bir toplumsal deha, bir rehber, bir eğitimci olarak, fıkralarında yerer, eleştirir, alay ederken asla incitici, tahkir edici bir üslup kullanmaz. Onun fıkralardaki mesajlarının, incitmeden eğiten, topluma yön gösteren bir şekil ve içerikle mücehhez olduğu söylenebilir. Hoca'nın hayat tarzı ve ilişki biçimlerinin de böyle olduğu anlaşılmaktadır. Güldüren, eğlendiren, güldürmeyi tercih eden Hoca, bilgisi ve gözlem derinliğiyle ortaya koyduğu fıkralarıyla insanların karşılaştığı problemlere çözümler getirme yollarını aramıştır. Aykırı yaklaşımda bulunmasıyla öne çıkan, eleştirel bakabilen Nasreddin Hoca, mizahında yıkıcılığı değil, yapıcılığı tercih eder. Eleştirilerinden toplumun neredeyse bütün kesimleri, yöneticilerinden yönetilenlere bütün aktörleri, ev, aile, mahalle, toplum, iş hayatı, hukuk sistemi, ekonomik yapı vs. payına düşeni mutlaka alır.³⁵

Bir toplum uzmanı, bir "sosyolog", bir sosyal bilimci pozisyonunda toplumu anlamaya ve ona rehberlik etmeye çalışan Hoca, toplumsal dehasını ve eğitimciliğini, insanlara yaklaşımında, özellikle bireysel farklılıkları dikkate almasında, herkese kendi bilgi, eğitim ve aklı düzeyinde yaklaşmasında, insanların psikolojik özelliklerini ve hazır bulunuşluk durumlarını dikkate almasında ortaya koymaktadır. Nitekim göle düşen cimri komşusunu ikna edip sudan nasıl çıkardığını anlatan fıkrasına bu açıdan bakılabilir. Bu fıkrada Hoca, toplumsal dehasını, psikologluğunu, eğitimciliğini göstermekte, komşusunun karakter özelliklerini, mizacını, psikolojik yönünü dikkate alarak bir hayatın nasıl kurtarılabilirliğinin yollarını ortaya koymaktadır.³⁶

Bir bilge, bir düşünür ve bir öğretmen olarak Nasreddin Hoca, eğitimde şiddet kullanmanın, özellikle dayak atmanın veya dövmenin uygun olmadığı, kalıcı ve sağlıklı sonuçlar getirmeyeceğini düşünür. Bir fıkrasında anlattığına göre;

Hoca, öğrencilik günlerinin başında sınıfa girince duvardaki falakayı görür. Hocasına ne olduğun sorar. O da "O falakadır. Cennetten çıkmadır. Yaramaz çocukları terbiye etmeye yarar." der. Hocasından bu cevabı alınca, "Peki hocam, cennetten çıkanı ne yaparlar?" diye sorar. Hocası da, "cehenneme atarlar." der. Bunun üzerine Hoca, bir fırsatını bulup falakayı ocağa atıp yakar. Hocası durumu fark edince, "Ne yaptın falakayı?" diye sorduğunda, "Siz cennetten çıkanı cehenneme atarlar demediniz mi? Ben de falakayı bu yüzden cehenneme attım." der.

Bu yaklaşım o kadar zekice, ustaca ve bilgece bir yaklaşımdır ki, Hoca, muhatabını onun argümanlarıyla, onun hareket noktalarını kullanarak ikna etmekte veya susturmaktadır. Benzer bir yöntemi Hoca yukarıda zikredilen bir fıkrasında, kendisi ve eşeğini görünce atı ürken ve attan düşen Sultan'ın kendisini suçlaması üzerine verdiği cevapta da izler. Bu fıkrada da muhatabının delil ve yöntemini kullanarak kendini haklı çıkarır.

³⁵ Okumuş, "Sorumlu Bir Toplum Adamı Olarak Nasreddin Hoca", 13-20.

³⁶ Okumuş, "Sorumlu Bir Toplum Adamı Olarak Nasreddin Hoca", 13-20.

Hoca'nın eğitimde en önemli yönlerinden biri de, çocuk eğitimine ayrı bir önem vermesi ve çocuklara her fırsatta mesajlar vermesidir. Hoca, çocuklarla ilişkilerinde pedagojik bir yaklaşımla onların eğitimine nasıl bir katkı yapacağını düşünür. "Parayı veren düdüğü çalar" fıkrası, buna iyi bir örnek olarak görülebilir. Parayı vermeyip de düdüğü isteyen çocuklara, bedavacılığın, hak etmeden bir şey elde etmenin yanlış olduğu mesajını vermek için düdüğü satın almamış ve dolayısıyla onlara vermemiştir.

Pedagojik yaklaşım kapsamında Hoca'nın bir fıkrası da şöyledir:

Hoca bir gün komşusundan bir kazan ister. İş bittikten sonra kazanın içine bir küçük tencere koyup götürür, sahibi olan komşusuna verir. Komşusu kazanının içinde bir tencere olduğunu görünce,

-Bu nedir? diye Hoca'dan sorar.

Hoca: -Kazanınız doğurdu, deyince,

komşu: -Pekâlâ, deyip tencereyi kullanır.

Yine bir gün Hoca, aynı komşusundan kazan ister, alır götürür. Sahibi uzun bir süre bekler, fakat bakar ki kazan bir türlü gelmez. Bir gün Hoca'nın evine gelir, kapıyı çalar. Hoca kapıya gelir:

-Ne istersin? diye sorar.

Komşu: -Kazan isterim, der.

Hoca: -Sen sağ ol, kazan merhum oldu, cevabını verir.

Komşu tam bir şaşkınlıkla: -Hoca Efendi, hiç kazan ölür mü? deyince,

Hoca: -Doğurduğuna inanırsın da öldüğüne inanmaz mısın? der.

Fıkralarından, Nasreddin Hoca'nın bir eğitimci sıfatıyla, bireysel farklılıkları dikkate aldığı, eğitim ve öğretimde soru-cevap, örnek olay, buldurtma veya buluş yoluyla öğretme, ikna gibi yöntemleri izlediği; şiddete başvurmayı yanlış gördüğü, bilgi, mantık, akıl, irade ve çalışmaya büyük önem verdiği anlaşılmaktadır.

10.Düşünen, Eleştiren ve Düşündüren Bir Bilgelik Yaklaşımı

Nasreddin Hoca, düşünen, düşüncesi, düşünme biçimi, akla vurgusu, mantığa vurgusu, düşünmeye vurgusuyla düşünen ve düşündüren bir bilge toplum dehası olarak görülebilir.

Fıkralarına yakından bakıldığında, toplumuna, toplumsal çevresine; akla, düşünmeye, ilme, gözleme, deneye, mantığa önem vermeyi; zulme ve adaletsizliğe karşı çıkmanın toplum hayatı için ne kadar elzem olduğunu; çalışmanın, çalışkan olmanın önemini; sevgi, tahammül ve hoşgörünün gerekliliğini; birlik ve bütünlük içinde olmaya dikkat etmenin zorunluluğunu öğretmeyi amaçladığı söylenebilir.



Hoca eşeğe ters bindiğini anlatan fıkrasında da, asıl ters olanın eşek olduğunu söyleyerek insanları düşündürmeyi dener.

Şu fıkrada da çok güzel mesajlar var:

Hoca camide kürsüye çıkmış hutbe verecek, ama aklına bir şey gelmez. Bunun üzerine halka dönerek "Ey ahali! siz benim söz söylemekten aciz olmadığımı bilirsiniz; fakat şu anda aklıma bir şey gelmiyor." O arada kürsünün önünde oturan oğlu, "Baba! Aklına bir şey gelmiyorsa, kürsüden inmekte mi gelmiyor?" der.

Yine şu fıkraya bir bakalım:

Bir gün Hoca'ya sorarlar: "Derede gusül abdesti alırken ne tarafa dönmelidir?" Hoca cevap verir: "Elbiselerin nerede ise o tarafa."

Nasıl da pratik ve düşünce temelli bir yaklaşımın var olduğu gözden kaçmamaktadır. Bir fıkrasında da Hoca şöyle yaklaşmaktadır:

Bir gün Nasreddin Hoca, pazarda bir papağanın çok pahalı fiyata satıldığını görür. Ertesi gün hindisini kapıp gelir ve pazarda satmak ister, fakat alıcı bulamaz. Bunun üzerine Hoca şöyle der: "Yahu konuşan bir kuşa onca para ödüyorsunuz da, benim hindiyi neden almıyorsunuz? Oysa benim hindi düşünür."

Bu fıkrada da hoca toplumun konuşmaya değil, düşünmeye daha çok önem vermesi gerektiğinin altını çizmektedir.

Şu fıkrasında da Hoca, hem pedagojik, hem de eleştirel yaklaşımla konuya yaklaşmakta ve ikna yöntemiyle muhatabını istediği noktaya getirmektedir:

Bir gün Hoca, bir arkadaşıyla birlikte köye gider ve birinin evinde misafir olurlar. Akşam olunca ev sahibi, bunlara bir tabak yoğurt getirir. Arkadaşı, kaşığının ucu ile yoğurdun ortasından bir çizgi çizerek:

- Ben kendi payıma düşen yere pekmez koyacağım, der.

Hoca buna razı olmaz ve arkadaşına:

- Bunu kabul etmem, pekmez benim tarafıma da akar, der. Fakat arkadaşına bir türlü söz dinletemez. Bunun üzerinde yerinden fırlar, heybesinden zeytinyağı şişesini alır ve yoğurdun başına geçerek:

- Öyle ise ben de payıma düşen kısma zeytinyağı koyarım, der.

Arkadaşı şaşırır:

- Hiç zeytinyağı yoğurda konur mu? Yoğurt vıcık vıcık olur, der.

Hoca, aradığı fırsatı bulmuştur:

- Öyleyse, der. Sen de pekmez koyma.³⁷

Bu ve benzeri fıkralarda, çok ince bir biçimde düşünme mesajı verildiği açıktır.

³⁷ Özçelik, Mustafa. *Nasreddin Hoca* (Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 2005).

Sonuç

Nasreddin Hoca, fıkralarında önemli konulara yer vermektedir. Hoca'nın fıkralarında ele aldığı konularda dikkat çekici bir toplumsal ve kültürel bağlam göndermesi mevcuttur. İçinde yetiştiği Sivrihisar ve Akşehir kültürünün daha iyi incelenmesiyle Nasreddin Hoca'nın fıkralarının söz konusu kültürün özellikleriyle ilişkisi daha iyi anlaşılacaktır.

Hoca Nasreddin, çatışmaların, savaşların, siyasal kavgaların, iç çekişmelerin, huzursuzlukların, hareketliliklerin, gerilimlerin, kaosların, anomilerin, parçalanmaların, ayrışmaların olduğu bir toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal vs. ortamda yetişmiş ve yaşamıştır. Böyle bir ortamda huzur, saadet, birlik ve bütünleşmeye ihtiyaç olduğu açıktır. Hak, hukuk, adalet, dayanışma vs. atmosferi yeniden oluşturulmalıdır. Nasreddin Hoca, anlaşılabilir odur ki, böyle bir sosyoloji içinde bir aydın ve alim sorumluluğu bilinciyle hareket etmiş, insanlara da aynı doğrultuda mesajlar veren fıkralar üretmiştir.

Hoca Nasreddin'in olaylara geniş bir toplumsal bütünsellikler çerçevesinde yaklaştığı anlaşılmaktadır. Zor zamanların insanı olan, kötü siyasal ve toplumsal şartlar içinde dünyaya gelip yaşamış bulunan Nasreddin Hoca, içinden çıkıp yetiştiği coğrafyanın zaman ve mekan sınırlarını aşacak denli etkili bir toplum dehasıdır, sorumlu bir toplum adamıdır. O, sadece yaşadığı toplum için değil, günümüze kadar pek çok toplum üyesi için bir toplumsal dâhidir.

Hoca, toplum adamlığı, eğitimciliği, sosyalliği, "sosyolog"luğu, psikologluğu vs. ile, toplumun durumuna, toplumsal hayata, toplumdaki problemlere, sosyal kaos, huzursuzluk ve bunalımlara kayıtsız kalmamış, tersine duyarlı bir insan, bir ilim adamı, bir bilge ve düşünür olarak sorumluluğunun gereğini yerine getirmeye çalışmış, toplumu aydınlatmak, düşündürmek, sorgulatmak için çaba harcamıştır.

Nasreddin Hoca'nın fıkralarına sosyolojik okuma yaklaşımıyla bakıldığında, hem fıkraların bir toplumsal ve kültürel bağlama oturduğu, afaki ve hayali olmadığı, hem de fıkralarında ele alınan konuların sosyolojik yaklaşımın temel özellikleri açısından oldukça zengin içerik ve boyutlara sahip olduğu anlaşılır.

Kaynakça

- Albayrak, Nurettin. "Nasreddin Hoca". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: DTV Yayınları, 2006, 32/418-420.
- Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: MEB Yayınları, 2001.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. Trc. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Bayram, Mikail. *Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evran*. İstanbul: Yeni Zamanlar Dağıtım, 2001.
- Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*. İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1332.



- Berger, Peter L. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. New York: Doubleday, 1963.
- Boratav, Pertev Naili. *Nasreddin Hoca*. İstanbul: İslık Yayınları, 5. Basım, 2007.
- Burrill, Kathleen R. F. "The Nasreddin Hoca Stories I. An Early Ottoman Manuscript at the University of Groningen". *Archivum Ottomanicum* 2 (1970): 7-114.
- Climo, Jacob J. - Cattell, Maria G. "Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives." *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Ed. J. J. Climo- M. G. Cattell -W. Creek. CA: Altamira Press, 2002, 1-38.
- Crumley, Carole. "Exploring Venues of Social Memory". *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Ed. J. J. Climo- M. G. Cattell - W. Creek. CA: Altamira Press, 2002, 39-52.
- Çolak, Faruk. "Nasreddin Hoca'yla İlgili Bazı Anlatımlarda Mitolojik Unsurlar". *TÜBAR XXII* (2007): 65-74.
- Erginer, Kaya. *Nasreddin Hoca: Tarihi Kişiliği ve Hikayelerinin Anlamı*. İstanbul: Gün Yayınları, 1969.
- Evliya Çelebi. *Seyahatnâme*. c. 3. Haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı İstanbul: YKY, 1999.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Nasreddin Hoca*. İstanbul, 1918.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Nasreddin Hoca*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961.
- Güney, Eflatun C. *Nasrettin Hoca Fıkraları*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1974.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Çev. ve ed. Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Tah. Derviş el-Cüveydi. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996.
- Kurgan, Şükrü. *Nasreddin Hoca*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Mevlânâ. *Mesnevî ve Şerhi*. c. 1-IV. Çev. ve Şerheden: Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: MEGSB Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Nasreddin Hoca'nın Yaşadığı Sosyal Çevre". *Din Öğretimi Dergisi* (1991): 29.
- Okumuş, Ejder. "Mevlana`da Sosyolojik Okuma". *KHUKA Kamu Hukuku Arşivi*. 9/2 (2006): 63-70.
- Okumuş, Ejder. "Mustafa Aslan'ın 'Kolektivite, Tarih ve Bellek: Sünni Halk İnançlarında Hz. Ali Tasavvuru Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi' başlıklı bildirisine Müzakere". *Uluslararası Hz. Ali Sempozyumu*. İzmir 18-21 Aralık 2009.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Toplumsal İnşası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Okumuş, Ejder. "Sorumlu Bir Toplum Adamı Olarak Nasreddin Hoca". *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Nasreddin Hoca*. Ed. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, 13-23.
- Önder, Mehmet. *Nasreddin Hoca: Hayatı ve Fıkraları*. İstanbul: Tercüman Aile ve Kültür Kitaplığı, 1986.
- Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Nasreddin Hoca*. Konya: Esra Yayınları, 2004.

- Özçelik, Mustafa. *Nasreddin Hoca*. Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 2005.
- Özçelik, Mustafa. *Anadolu ve Dünya Bilgesi Nasreddin Hoca*. Eskişehir: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013.
- Şenocak, Ebru. "Nasreddin Hoca Fıkralarında Sözü'nün Gücü". 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*. 10-15 Eylül. Ankara 2007, 1483-1504.
- Şenocak, Ebru "Çocuk Eğitiminde Nasreddin Hoca Olabilmek". 21. *Yüzyılı Nasrettin Hoca İle Anlamak Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. 8-9 Mayıs Akşehir 2008. Ankara 2009, 787-810.
- Pennebaker, James W. - Banasick, Becky L. *Collective Memory of Political Events*. Ed. James B. Pennebaker - Dario Paez - Bernard Rimé. Mahwah - New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 1997, 3-20.
- Şişman, Bekir. "Nasreddin Hoca Fıkralarındaki Şahısların Sosyal Statülerine Göre Sınıflandırılması ve Değerlendirilmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2010): 131-150.
- Taşdelen, Vefa. "Tefekkür Geleneği Açısından Nasreddin Hoca Fıkraları". *Temrin Dergisi* (2009): 6-10.
- Uzun, Kemal. *Nasreddin Hoca Araştırması*. Konya: Damla Yayınları, 1996.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 21/43



Ehl-i Sünnet ve Şîa Hadîs Kaynaklarında Zeynelâbidîn Ali B. Hüseyin ve Rivâyetleri

In The Sources of Ahl As-Sunnah and Shia Hadith Zayn Al-Âbidîn Ali B. Huseyn and His Narrations

Hasan Yerkazan

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı.

Assoc. Prof. Dr., Amasya University, Faculty of Theology, Department of Hadith,
Amasya, Turkey, hasanyerkazan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8673-0546>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Nisan/ April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Mayıs/ May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran /15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.734280>

Cite as / Atıf: Yerkazan, Hasan. "Ehl-i Sünnet ve Şîa Hadîs Kaynaklarında Zeynelâbidîn Ali B. Hüseyin ve Rivâyetleri " *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June2020): 21-43

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin, İslâm tarihinin en trajik olaylarından biri olan Kerbelâ hâdisesine şahitlik etmiş ve bu elim faciadan sağ kurtularak Ehl-i beytin maddî ve manevî mirasını sonraki nesillere aktarmış bir şahsiyettir. Yaşamış olduğu sıkıntılar ona büyük tecrübeler kazandırmış, hayatını pasif görünümlü aktif bir mücadele içerisinde sürdürmüştür. Siyasî çekişmelerden uzak durarak ilim ve ibâdet eksenli bir hayat yaşamıştır. Elde ettiği ilmî birikimi, ders halkasına iştirak eden kimselere aktarmıştır. Özellikle babası Hz. Hüseyin ve dedesi Hz. Ali aracılığı ile kendisine ulaşan hadislerin, bir sonraki kuşağa nakledilmesi hususunda önemli bir rol üstlenmiştir. Ondan nakledilen hadisler hem Şîa hem de Ehl-i sünnet hadis kaynakları vesilesiyle günümüze kadar intikal etmiştir. Bu makalede, her iki mezhebin hadis kitaplarında Zeynelâbidîn'den nakledilen hadisler tetkik edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Zeynelâbidîn'in hadisleri kimlerden aldığı, ondan kimlerin hadis dinlediği; nakletmiş olduğu hadislerin Şîa ve Ehl-i sünnet hadis kaynaklarındaki yoğunluğu ve çeşitliliği genel hatlarıyla incelenmiştir. Bu çerçevede hadis tarihinde Zeynelâbidîn'in yeri ve önemi, her iki ekolün hadis kaynakları bağlamında ele alınıp değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Hadis, Şîa, Ehl-i Sünnet, Zeynelâbidîn, Ehl-i Beyt.

Abstract

Zayn al-Âbidîn Ali b. Huseyn is a person who witnessed the Karbala incident, one of the most painful events in the history of Islam and survived this elimination disaster and passed on the material and spiritual heritage of the Ahl-i beyt to the next generations. The troubles he experienced gave him great experiences and continued his life in a passive-looking active struggle. He lived a life focused on science and worship, avoiding political conflicts. He transferred his scientific knowledge to the people who participated in the course ring. He played an important role in transferring the hadiths that reached him through his father Huseyn and his grandfather Ali, to the next generation. Hadiths narrated from him have been transmitted to the present by means of both the Shia and Ahl al-Sunnah hadith sources. In this article, the hadiths transferred from Zayn al-Âbidîn in the hadith sources of both sects have been tried to be examined who Zayn al-Âbidîn received from the hadiths and who listened from them; The density and diversity of the hadiths that he narrated in the Shia and Ahl al-Sunnah hadiths were examined in general terms. In this context, the place and importance of Zeynelâbidîn in the hadith history has been considered and evaluated within the context of hadith resources of both schools.

Keywords: Hadith, Shia, Ahl al-Sunnah, Zayn al-Âbidîn, Ahl-i Beyt.



Giriş

İslâm tarihinde söz, eylem ve yaşayışıyla insanlığa örnek olan ve yol gösteren çok sayıda büyük şahsiyetler yetişmiştir. Bu kişilerden biri de Kerbelâ şehidi Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'dir (ö. 94/712). Zeynelâbidin neredeyse tüm İslâm mezheplerince otorite kabul edilmiş ve saygın bir yere konumlandırılmıştır. Dedesi Hz. Ali (ö. 40/661), amcası Hz. Hasan (ö. 49/669) ve babası Hz. Hüseyin (ö. 61/680) gibi ümmetin gönlünde yer edinmiş, her kesimin saygı ve muhabbetini kazanmıştır. Böyle bir kişinin tüm yönleriyle tanınması ve bilinmesi büyük önemi haizdir.

Zeynelâbidîn'in hayatı ve mücadelesi birçok çalışmaya konu olmuştur. Tespit edilebildiği kadarıyla bu çalışmaların büyük bir kısmı Şîi yazarlarca kaleme alınmıştır. Sünnî âlimlerin Zeynelâbidîn hakkında yapmış oldukları çalışmalar, Şîi âlimlerin ortaya koydukları ile mukayese edildiğinde oldukça sathi kalmaktadır. Şüphesiz Şîilerin bu konuda çok daha fazla eser yazmalarında on iki imâm inancının ve mezhebi aidiyetlerinin etkili olduğu söylenebilir. Zira Şîaya göre imâmlar dinde otorite kabul edildiklerinden dolayı onların yakından tanınmaları icap etmektedir. Ehl-i sünnet nazarında ise Zeynelâbidîn, her ne kadar Ehl-i beyte mensup olması hasebiyle farklı bir konumda değerlendirilse de yaşadığı dönem itibariyle diğer tâbiûn âlimlerle aynı kategoridedir ve fazladan bir ayrıcalığı sahip değildir. Ehl-i sünnet cenahının bakış açısı böyle olduğundan dolayı Zeynelâbidîn ile ilgili müstakil çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmadığını söylemek mümkündür.

Zeynelâbidîn, mensup olduğu aile ve yaşadığı dönem itibariyle üzerinde dikkatle durulup incelenmesi gereken bir kişidir. Zira o, Kerbelâ hadisesinden sonra Hz. Hüseyin'in hayatta kalan tek oğludur. Dolayısıyla Ehl-i beytin maddî ve manevî mirasını o devam ettirmiştir. Bu bağlamda hadîslerin tahammül ve edâsı konusunda Zeynelâbidîn'in rolü, hadîs tarihi açısından da büyük önem arz etmektedir.

Zeynelâbidîn, babası ve dedesi aracılığıyla yani ailesinden kendisine tevârüs eden ilmî birikimi sonraki kuşaklara aktarabilmiş midir? Hadîslerin resmî olarak tedvin edildiği sürece yakın bir zaman diliminde yaşaması hasebiyle bu sürece müspet bir katkısı olmuş mudur? Şîa ve Ehl-i sünnet nazarında farklı konumlarda yer alması, ondan nakledilen rivâyetlerin sayısını ve içeriğini etkilemiş midir? Ehl-i beyte uygulanan siyâsî baskılar mezhepler arasında rivâyet yoğunluğuna tesir etmiş midir? Kerbelâ faciasından sonra sürekli takip edilmesi, onun ilmî mirasını aktarmasına engel teşkil etmiş midir? Ondan nakledilen müstakil bir hadîs kitabı var mıdır? gibi soruların cevaplarının verilmesi ve ilim dünyasının hizmetine sunulması gerekmektedir. İşte bu çalışmada bu tür suallerin yanıtları, bir makale boyutu çerçevesinde genel hatlarıyla cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Konunun daha iyi bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunması amacıyla öncelikle Zeynelâbidîn'in hayatı, ilmî ve siyâsî mücadelesi, ona nispet edilen eserler hakkında bilgi verildikten sonra hadîs ilmindeki yerine geçilecektir.

1. Hayatı, Mücadelesi ve Eserleri

Ebü Muhammed/Ebü'l-Hüseyin Ali b. Hüseyin kesin olmamakla birlikte 38/659 tarihinde Medine'de dünyaya gelmiştir. Annesi son Sâsânî Kısrasî III. Yezdicerd'in kızı

Şehrbânû'dur.¹ Ali b. Hüseyin, Ehl-i beyt imâmlarının dördüncüsü kabul edilmektedir. Çok ibâdet ettiğinden dolayı ona Zeynelâbidîn, Seyyidü's-sâcidîn, Seccâd ve Zü's-safenât denilmiştir.²

Zeynelâbidîn, dedesi Hz. Ali hayatta iken doğmuştur. Çocukluğunun ilk birkaç yılını dedesiyle geçirmiştir. İlk eğitim ve öğretim faaliyetlerine Ehl-i beyt içerisinde başlamıştır. Amcası Hz. Hasan ve babası Hz. Hüseyin'in terbiyesi altında yetişmiştir. Zaman içerisinde ilim ve irfan konusunda kendisine başvurulmuş bir otorite haline gelmiştir. İlmî birikiminin yanı sıra Ehl-i beyte mensup oluşu ona olan teveccühü arttırmıştır.

Zeynelâbidîn'in en çok dikkat çeken yönü çokça ibâdet etmesidir. İki gözünün arasında secdeden dolayı bir iz oluştuğu nakledilmektedir. Ağlayışı ve duâları ise insanlar arasında meşhur olmuştur. Yürüyerek yirmi kez hacca gittiği rivâyet edilmektedir. Yardıma muhtaç kimselerle ilgilenmek, vefatına kadar onun en büyük uğraşlarından biri olmuştur. Birçok fakirin ihtiyacını kimsenin haberi olmadan gidermeye çalışmıştır. Bu hayır ve hasenat işlerini onun yaptığı ise vefatından sonra anlaşılmıştır.³

Zeynelâbidîn'in en acı günü hiç şüphesiz babası Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edildiği gündür. O tarihte 23 yaşında olduğu rivâyet edilen Ali b. Hüseyin'in, Kûfe'ye kadar babasıyla birlikte hareket ettiği, ancak Kerbelâ faciasının yaşandığı sırada yaralandığı veya çok hasta olduğundan dolayı yattığı yerden kalkıp savaşa iştirak edemediği rivâyet edilmektedir.⁴ Hz. Hüseyin'i şehit eden İbn Ziyâd'ın (ö. 67/686) ordusu Zeynelâbidîn'i de öldürmek üzere hasta halde yattığı çadırına saldırmışlar, fakat halası Zeynep (ö. 62/682), büyük bir mücadele vererek buna engel olmaya çalışmıştır. Bunun üzerine Zeynelâbidîn'i öldürmekten vazgeçmişler ve onu diğer esirlerle birlikte Kûfe'ye götürmüşlerdir. Zeynelâbidîn, esir olarak getirildiği Kûfe'de etrafında toplanan halka Yezîd (ö. 64/683) ve İbn Ziyâd'ın zulmünü haykırarak ve sözünde durmayıp babasını Kerbelâ'da yalnız bırakan Kûfelileri de çok sert bir dille eleştirmiştir. Daha sonra esirlerle birlikte Şâm'a gönderilmiştir.⁵

Esirler Şâm'a getirildiklerinde şehirde zafer coşkusu oluşturulmaya çalışılmıştır. Ancak halk, savaşta kimin haklı kimin haksız olduğunun tam olarak farkına varamamıştır. Mescitte kalabalık içerisinde biri kalkıp Yezîd'in yaptıklarını övdüğü sırada, Zeynelâbidîn, ailesi hakkında söylenen haksız sözlere dayanamayıp konuşma yapmak istemiştir. Yezîd, halk kitlesi içerisinde bu talebe engel olmamış ve Zeynelâbidîn'in etkileyici hitabı insanlar üzerinde tesirli olmaya başlayınca, Yezîd bu durumdan endişe etmiş ve müezzine işaret ederek hemen ezan okumasını istemiştir. Böylelikle Yezîd,

¹ Şehrbânû, Hz. Ömer döneminde İran ile yapılan savaşlar sonunda esir düşmüştür. Hz. Ali, onu oğlu Hüseyin ile evlendirmiştir. Bk. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'uyân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, 1970), 3/266.

² Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelâbidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/365-366; Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *eş-Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 7/209.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 20/383-404.

⁴ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 7/219.

⁵ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 7/210.



Zeynelâbidîn'in konuşmasına dolaylı bir yoldan mâni olmaya çalışmıştır. Yezîd, Şâm'da işlerin tersine dönmesinden korktuğundan dolayı Zeynelâbidîn ile birlikte diğer esirlerin Medine'ye gönderilmesini emretmiştir. Halkın tepkisinden korkan Yezîd, ona Medine'de ihtiyaç duyduğu her şeyi kendisine bildirmesini istemiştir. Ancak Zeynelâbidîn, Medine'de kaldığı dönemde sürekli Emevîler tarafından takip edilmiştir. Hatta Kerbelâ öncesinde Ehl-i beyte sevgilerini izhâr edenler, korkularından Zeynelâbidîn'den uzak durmuşlardır.⁶

Zeynelâbidîn, insanların Ehl-i beyte vefasızlığı sebebiyle ilk zamanlarda halkın içine çok fazla karışmadan uzlet içerisinde bir hayat yaşamayı tercih etmiştir. Şehrin dışında badiyede kıldan bir çadır kurduğu ve orada yaşadığı rivâyet edilmektedir.⁷ Muhtemelen bu şekilde görünerek çok fazla dikkat çekmemeye çalışmıştır. Bunu da onun stratejisi bağlamında değerlendirmek mümkündür. Zira dedesi ile başlayıp babası ile birlikte devam eden trajik hâdiseler, ona hayatî tecrübeler kazandırmıştır. Daha önce aile büyüklerinin başına gelen sıkıntıların, kendi başına gelmemesi için hayatı boyunca azami gayret göstermiştir. Hatta bu bağlamda bazı kimseler tarafından da eleştirilmiştir. Rivâyet edildiğine göre, hac yapmak üzere Mekke yolundayken bir zât, Zeynelâbidîn'e "Cihadı ve onun zorluğunu bırakıp hacca gidiyorsun. Allah Teâla "Şüphesiz Allah, mü'minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır." (Tevbe, 9/111) âyetini okuyunca, Zeynelâbidîn ""Bunlar, töbe edenler, ibâdet edenler..." (Tevbe, 9/112) şeklinde devam eden âyetin devamını da oku demiş." Daha sonra "Âyetin belirttiği evsafı kişiler ortaya çıkınca, biz cihattan geri durmayız." demiştir.⁸

Zeynelâbidîn zaman içerisinde siyasî ortam sakinleşince, Medine'de insanların içinde yaşamaya başlamıştır. O, hayatı boyunca pasif görünümü aktif bir mücadele içinde olmuştur. Siyasî çatışmalardan ziyade ilimle, fikirle ve karizmatik kişiliği ile mücadele etmiştir. Onurlu duruşu, halk arasında ona olan teveccühü arttırmıştır.

Zeynelâbidîn hayatı boyunca Kerbelâ'da ailesinin yaşamış olduğu hâdiseyi unutamamıştır. Bu olaydan çok büyük dersler çıkarmıştır. Bu çerçevede Harre ve Muhtâr es-Sakafî (ö. 67/687) olaylarının içerisinde olmayarak Ehl-i beyt ailesinin hayatta kalmasını ve neslinin devam etmesini sağlamıştır. Şayet bu hâdiseler içerisinde yer alsaydı, Ehl-i beytin tamamen yer yüzünden silinmesine sebebiyet verebilirdi. Bu durum onun olayları ve zamanı iyi bir şekilde okuduğunu ve tedbirli davrandığını göstermektedir.

İlim, ibâdet, infak, duâ, secde ve yakarış Zeynelâbidîn'in hayatının merkezinde yer almıştır. Birçok kimse onun ilim halkasına dahil olmuş ve birikiminden istifade etmiştir. Medine'de Emevîlere karşı siyasî mücadele verme hususunda şartların müsait olmadığını bildiği için daha çok ilim ve ibâdet ile iştigal etmiştir. Ancak aktif siyasî bir hayat içerisinde olmamasına rağmen sürekli Emevîlerin gözetimi ve takibi altında olmuştur. Onun bu şekilde sessiz duruşu dahi Emevîleri tedirgin etmiştir. Ayrıca Resûlullah'ın (sav) kılıcının da Zeynelâbidîn'de oluşu başka bir cihetten Emevîleri endişeye sevk etmiştir. Çünkü kılıç, Ehl-i beytin manevî gücünün sembolik bir göstergesi olarak yorumlanmaya açık olmuştur. Hatta Zeynelâbidîn, Şâm'dan Medine'ye geldiğinde, Misver b. Mahreme (ö. 64/683), Emevîlerin ondan bu kılıcı alabileceklerini söyleyerek, kendisine emanet ettiği takdirde

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Rıza el-Hüseyinî el-Celâli, *Cihâdu'l-İmâmi's-Seccâd* (b.y.: Dâru'l-Hadîs, 1418), 42-60.

⁷ Celâli, *Cihâdu'l-İmâmi's-Seccâd*, 61.

⁸ Zeynelâbidîn Ebû Muhammed Ali b. el-Hüseyin, *Müsnedü'l-İmâmi's-Seccâd*, thk. eş-Şeyh Abdulazîz el-'Utâridî (Tahrân: İntişâratu 'Utârid, 1379), 1/80.

canı pahasına onu koruyacağına dair söz vermiştir.⁹ Kılıcın yanı sıra Resûlullah'ın (sav) zırhının da onda olduğu rivâyet edilmektedir.¹⁰

Müslümanlar, tarihin her döneminde Ehl-i beyte sevgi ve muhabbet duymuşlardır. Zaman zaman bu sevginin abartıldığı da olmuştur. Hatta bu durum Zeynelâbidîn'e karşı dahi gösterilmiştir. Yahya b. Saîd'den (ö. 143/760) nakledildiğine göre, Zeynelâbidîn şöyle demiştir: "Ey İnsanlar! Bizi İslâm sevgisi ile sevin. Sevginiz böyle (abartılı) devam ettikçe bize utanç kaynağı olur."¹¹ Zeynelâbidîn, kendisini insanlardan farklı bir konumda değerlendirmemiş, hatta bir cariye ile evlendiğinde onu ayıplayanlara, o, Hz. Peygamber'in (sav) uygulamalarını örnek göstererek onun rehberliğinde hayatını sürdürdüğünü bildirmiştir.¹² Bu tür yaklaşımları ile Emevîler döneminde yeniden başlayan insanlar arasında üstünlük yarışına karşı olduğunu ve bu yersiz rekabeti onaylamadığını göstermiştir.

Birçok kimse onun faziletini dile getirmiştir. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), ondan daha fakih bir kimseyi¹³ ve faziletli bir Kureyşliyi görmediğini;¹⁴ kendisine karşı iyilik yapma hususunda insanların en büyüğü olduğunu dile getirmiştir.¹⁵ Zührî, onun az sayıda hadîs naklettiği söylemektedir.¹⁶ Ancak bu azın ölçüsünün ne olduğu tam olarak bilinmemektedir. Zira çok sayıda hadîsin, ondan nakledildiği bu çalışmada da görülmüştür. Ayrıca Zeynelâbidîn, ilim ve fıkıh bakımından ümmetin en faziletliyelerinden kabul edilmiştir.¹⁷

Zeynelâbidîn, daha önce de belirtildiği üzere Emevîler tarafından sürekli gözetim altında tutulmuştur. Ancak o takip ettiği stratejisi ile idarecilerle sürtüşme ve polemik içerisine girmeden farklı bir kulvarda mücadelesini sürdürmüştür. Hatta Muhtâr es-Sekâfî'nin kendisine gönderdiği 100 bin dirhemi (veya dinarı) kabul etmemiş, fakat korktuğundan dolayı bunu geri göndermemiş ve yanında muhafaza etmiştir. Muhtâr öldürüldüğünde, Abdülmelik b. Mervân'a (ö. 86/705) bir mektup yazarak bu durumu ona bildirmiştir. Abdülmelik de o parayı alıp kabul etmesini istemiştir.¹⁸

Bu bağlamda genel olarak bakıldığında Zeynelâbidîn'in Mervanîlerle herhangi bir sorun yaşamadığı görülmektedir. Hatta Mervân b. Hakem (ö. 65/685) Medine'de iken Zeynelâbidîn'e Cemel vakasında dedesi Hz. Ali'den büyük iyilik gördüğünü ve ona biat

⁹ Bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şâhihu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beirut:Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Humus", 5 (No: 2943).

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/419.

¹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/212.

¹² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/212.

¹³ Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, thk. Ekrem Dîyâ el-Umerî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 1/544.

¹⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Salâh b. Fethî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 2006), 2/914.

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/212.

¹⁶ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhîn el-Bağdâdî, *Târîhu Esmâi's-sikât*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 2009), 1/194.

¹⁷ Ebû'l-Muzaffer Yahyâ b. Hubeyre, *el-İfşâh 'an Me'âni's-Şihâh*, thk. Fu'âd 'Abdulmun'im Ahmed, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1417), 7/111.

¹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/ 211.



ettiğini söylemiştir.¹⁹ Mervan, Hz. Hüseyin ile de iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Rivâyet edildiğine göre, Hz. Hüseyin şehit olmadan önce Mervan'dan dört bin dinar istemiş, ancak Mervan elinde bu miktar olmadığından dolayı ona bu parayı verememiştir. Daha sonra imkânı olunca, bunu Zeynelâbidîn'e teklif etmiş, o da kabul etmiştir.²⁰

Zeynelâbidîn, kapısına gelen hiç kimseyi geri çevirmemiş, hatta bir şey infak edeceği zaman önce onu öpüp sonra fakirlere verdiği rivâyet edilmektedir.²¹ Namaza verdiği önemden dolayı abdest alıp hazırlık yaptığında Allah Teâla'nın huzuruna çıkma heyecanı ile yüzünün sarardığı nakledilmektedir.²² Geceleri kimse görmeden fakirlere sırtında ekmek taşımaya çalışmıştır.²³ Her kesimden insanlarla bir arada olmuş ve onlardan istifade etmiştir.²⁴

Zeynelâbidîn, Yezid b. Muaviye (ö. 64/683), Muaviye b. Yezid (ö. 64/684), Mervan b. Hakem (ö. 65/685), Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705), Velid b. Abdilmelik b. Mervan (ö. 96/715) ve Hişam b. Abdilmelik (ö. 125/743) döneminde yaşamıştır.²⁵ Hişam b. Abdilmelik'in yemeğine koydurduğu bir zehirden dolayı âhirete irtihal ettiği rivâyet edilmektedir. 94/712 tarihinde vefat eden Zeynelâbidîn, Medine'de Bakî mezarlığına amcası Hz. Hasan'ın yanına defnedilmiştir. Vefat ettiği yıl Medine'de Ebû Bekir b. Abdullah, Saîd b. el-Müseyyeb ve Urve b. ez-Zübeyr gibi çok sayıda fakih vefat ettiğinden dolayı bu yıla "senetü'l-fukahâ" adını verilmiştir.²⁶

Zeynelâbidîn vefat ettiğinde geride büyük bir ilmî miras bırakmıştır. Çocukları Muhammed el-Bakır (ö. 114/733) ve Zeyd (ö. 122/740) onun mücadelesini devam ettirmişlerdir. Muhammed el-Bakır'ı, İmâmiye Şîası; Zeyd'i ise Zeydiye olarak bilinen mezhep kendilerine öncü kabul etmiştir. Zeynelâbidîn'den tevârüs eden ilmin büyük bir kısmı, bu iki çocuğu aracılığı ile bir sonraki nesle aktarılmıştır.

Çocuklarının yanı sıra çok sayıda kişi Zeynelâbidîn'in ilim meclisine iştirak etmiştir. Onun ders halkasına katılan ve ondan hadîs dinleyenlerin bir kısmının ismi şöyledir: Habîb b. Ebî Sâbit, el-Hakem b. Uteybe, Hakîm b. Cübeyr, Zeyd b. Eslem, Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin, Ebû Hâzım Seleme b. Dînâr el-Medenî, Tâvus b. Keysân, Âsım b. Ubeydullah b. Âsım, Âsım b. Ömer b. Katâde, Ebû'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân, Abdullah b. Ali b. el-Hüseyin, Abdullah b. Müslim b. Hürmüz, Ubeydullah b. Abdurrahmân b. Mûhib, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân, Ömer b. Ali b. el-Hüseyin, Ömer b. Katâde b. en-Nû'mân, Amr b. Dînâr, el-Kâsım b. Avf eş-Şeybânî, el-Ka'ka' b. Hakîm, Ebû'l-Esved Muhammed b. Abdurrahmân b. Nevfel, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin, Muhammed b. el-Furât et-Temîmî,

¹⁹ Sa'îd b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdilaziz Âl Humejd (Riyad: Dâru'l-Useymî, 1414), 2/ 337.

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/212.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, thk. Yahyâ b. Muhammed Sûs (Kahire: Dâru İbn Receb, 2003), 306.

²² Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, 608.

²³ Ebû Ahmed Hamid b. Maḥled İbn Zenceveyh el-Ḥorasânî, *Kitâbu'l-Emvâ*, thk. Şâkir Zeyb Feyyâd, (Riyâd: Merkezu'l-Melik Faysal, 1986), 766.

²⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *ez-Zühed*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Ebû Bilâl Ganîm (Hilvân: Dâru'l-Mişkât, 1993), 362.

²⁵ Zeynelâbidîn'in Emevîler ile ilişkisi hakkında bk. Enes Ensar Erbay, "Zeynelâbidin Ali b. Hüseyin ve Emevî Halifeleriyle İlişkileri", *Edebali İslâmiyat Dergisi* 2/4 (Kasım 2018), 111-138.

²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/218; Ebû Amr Ḥalife b. Ḥayyât el-Uşfurî, *Târîhu Ḥalife b. Ḥayyât*, thk. Ekrem Dîyâ el-Umerî (Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Ḳalem, Mu'essesetu'r-Risâle, 1977), 304; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2013), 3/210.

Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Hilâl el-Medenî, Mesud b. Mâlik b. Mabedülesedî, Müslim el-Batîn, el-Minhâl b. Amr Nasr b. Evs et-Tâî, Hişâm b. Urve Yahya b. Saîd el-Ensârî, Ebû Hamze es-Sümâlî, Ebü'z-Zübeyr el-Mekkî ve Ebû Seleme Abdurrahmân b. Avf.²⁷

Bilindiği kadarıyla Zeynelâbidîn'e ait bir hadîs mecmuası bulunmamaktadır. Bu çalışmada da ele alınacağı üzere onun nakletmiş olduğu hadîsler hem Şîî hem de Sünnî râviler aracılığı ile günümüze kadar intikal etmiştir. Ancak ona nispet edilen bazı kitaplar bulunmaktadır. Zeynelâbidîn'e ait olduğu kabul edilen eserlerin isimleri ve özellikleri şöyledir:

a. *Dîvânu'l-İmâmi's-Seccâd;*

Dîvânu'l-İmâmi's-Seccâd, bir şiir kitabıdır. Hikmet, vaâz, terhîb ve terğîb gibi konuları içermektedir. Şiirin gücünden istifade edilerek verilmek istenen mesaj daha güçlü bir şekilde takdim edilmeye çalışılmıştır. Bu eserde şiirler vesilesiyle muhatapların ahlâkî, fikrî ve kültürel seviyesinin yükseltilmesine çalışıldığı görülmektedir. Bu kitabın, farklı kütüphanelerde çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Mâcid b. Ahmed el-Atıyye, ulaşabildiği nüshaları bir araya getirerek tahkikini yapmıştır.²⁸ *Dîvânu'l-İmâmi's-Seccâd*'da toplam 372 beyit bulunmaktadır. Bu divânın, Zeynelâbidîn'e aidiyeti noktasında kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ehl-i beyt mensupları arasında şiir yazma geleneği bulunmaktadır. Bu çerçevede Zeynelâbidîn'in de divânının olması ihtimal dahilindedir.

b. *eş-Sahîfetü'l-kâmiletü's-Seccâdiyye;*

eş-Sahîfetü'l-kâmiletü's-Seccâdiyye olarak da isimlendirilen bu eser, bir duâ mecmuasıdır. İçerisinde toplam 54 duâ bulunmaktadır.²⁹ *eş-Sahîfetü'l-kâmiletü's-Seccâdiyye*'nin senesinde kopukluk olsa da Şîâ nazarında bu eserin Zeynelâbidîn'e ait olma hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.³⁰ *es-Sahîfetü's-seccâdiyye*, küçük bir duâ mecmuası olmasına rağmen içerisinde itikât, ibâdet, güzel ahlâk, edep ve ilim gibi konuları içeren öğretici bir kitaptır. Çok sayıda şerhi ve farklı dillere tercümesi yapılmıştır. Ayrıca Zeynelâbidîn'e ait olduğu düşünülen ancak bu eserde yer almayan duâlar, *eş-Sahîfetü's-şâniye/şâlise / râbi'a* şeklinde başka kitaplarda bir araya getirilmiştir.³¹

c. *Risâletü'l-hukûk;*

Zeynelâbidîn'e nispet edilen bu eserde, 50 maddede insanın Rabbine, kendine, komşusuna, arkadaşlarına vs. karşı haklarının neler olduğu hakkında bilgiler verilmektedir. Bu yapıtı, öğrencilerinden Ebû Hamza es-Sümâlî (Sabit b. Ebu Safiye) (ö.

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 20/383.

²⁸ Zeyneâbidîn Ali b. Hüseyin, *Dîvânu'l-İmâmi's-Seccâd*, thk. Mâcid b. Ahmed el-Atıyye (Beyrut: Müessesetü'n-Nûr, 2002)

²⁹ Zeyneâbidîn Ali b. Hüseyin, *es-Sahîfetü'l-kâmiletü's-Seccâdiyye*, thk. Es-Seyyid Muhammed el-Bâkır (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, ts.); Eserin Türkçe tercümesi bk. Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin b. Ali, *eş-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, trc. Seyyid Seccad Hüseyini (İstanbul: Sekaleyn Yayınevi, 1997).

³⁰ Ali Nâsiri, *Hadîs İlimlerine Giriş*, trc. Muhammed Mehti Turan (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 55.

³¹ Kılavuz, "Zeynelâbidîn", 44/365-366.



150/767) nakletmiştir. *Risâletü'l-hukûk*, Şeyh Saduk'un (ö. 381/991) eserlerinde bulunmaktadır.³²

d. *Risâletün fi'z-Zühâ;*

Zeynelâbidîn'e ait olduğu rivâyet edilen bu eseri de öğrencilerin Ebû Hamza es-Sümâlî rivâyet etmiştir. Bu risâle Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi* isimli eserinde yer almaktadır.³³

Yukarıda isimleri belirtilen kitaplar dışında ona nispet edilen *el-Münâcât*, *el-Mev'îza*, *et-Tezkire* isimli eserler de bulunmaktadır.³⁴ Farklı kitap ve mecmualarda bulunan bu yapıtları, Cafer Abbâs el-Hârî, *Belâğatu'l-İmam Zeynelâbidîn* isimli çalışmada bir araya getirmiştir.³⁵ Ayrıca Seyyid Muhammed el-Hulv, Zeynelâbidîn'e ait münâcâtları *Şerhu'l-Münâcâti'l-hamse aşer* isimli eserde tedvin ve şerh etmiştir.³⁶

Zeynelâbidîn'in hayatı, mücadelesi ve eserleri hakkında genel hatlarıyla bilgi verilmeye çalışıldı. Bir sonraki başlıkta Ehl-i Sünnet ve Şîa kaynaklarında yer alan bilgiler çerçevesinde onun hadîs literatüründeki yeri incelenip değerlendirilecektir.

2. Hadîs Literatüründe Zeynelâbidîn

Zeynelâbidîn, hem Ehl-i sünnet hem de Şîa mezheplerine mensup kimselerin değer verdiği bir şahsiyettir. Ona, dedesi ve babasında olduğu gibi her kesimden Müslümanlar saygı duymakta ve itibar etmektedirler. Ancak dindeki yeri konusunda mezhepler arasında bir ittifak mevzu bahis değildir. Zira Şîa, Ehl-i beyt imâmının dördüncüsü olarak kabul ettikleri Zeynelâbidîn'in söz ve fiillerini dinde delil ve bağlayıcı olarak kabul etmektedir. Ehl-i sünnete göre ise Zeynelâbidîn, tâbiûn âlimlerden biri olup ayrıcalıklı bir yere sahip değildir. Fakat Ehl-i beyte mensup oluşu onun rivâyetlerini çok daha kıymetli hale getirdiğini söylemek mümkündür.

Aşağıda hadîs tarihinde önemli bir yere sahip olan Zeynelâbidîn'in Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarındaki rivâyetleri tetkik edilecektir. Her iki mezhebe mensup âlimlerin kaleme almış oldukları hadîs kitaplarında Zeynelâbidîn'den nakledilen rivâyetlerin sayısı, yoğunluğu ve kaynaklarının neler olduğu sorusunun cevabı bulunmaya çalışılacaktır.

2.1. Ehl-i Sünnet Hadîs Kaynakları

Zeynelâbidîn'in güvenilirliği hadîs tarihinde herhangi bir tartışmaya konu olmamıştır. Sika, me'mûn ve verâ gibi ta'dil lafızlarıyla tavsif edilmiştir.³⁷ Zehebî (ö.

³² Bk. Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh, *el-Hisâl*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1362), 564-570; *Risâletü'l-hukûk*, Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk. Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin, *Hukuk Risâlesi*, trc. Abdülaziz Hatip (İstanbul: Nesil Yayınları, 2010).

³³ Bk. Muhammed b. Yakûb el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşüretü'l-Fecr, 2007), 8/12-14.

³⁴ Bk. Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî vd. (Riyad: Câmiatu İmâm Muhammed b. Suud, 1982-88), 1/23-29.

³⁵ Cafer Abbâs el-Hârî *Belâğatu'l-İmam Zeynelâbidîn*, (Kum: el-Mecmeu'l-Âlemî li-Ehl-i Beyt, 1423).

³⁶ Bk. Seyyid Muhammed el-Hulv, *Şerhu'l-Münâcâti'l-hamse aşer* (b.y.: el-Atemetü'l-Abbâsiyyetü'l-Mukaddese, 2016)

³⁷ Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal*, 20/38.

748/1348) onu huffâz-ı kibardan kabul etmektedir.³⁸ Hâfız olarak değerlendirilmesi, onun çok sayıda hadîs naklettiğini göstermektedir. Ehl-i Sünnet temel hadîs kaynaklarında Zeynelâbidin Ali b. el-Hüseyin aracılığı ile nakledilen çok sayıda hadîs bulunmaktadır. Aşağıdaki tablo-1’de tespit edilebildiği kadarıyla Ehl-i Sünnet kaynaklarında Zeynelâbidin vasıtasıyla nakledilen hadîslerin sayısı yer almaktadır.

Tablo-1: Ehl-i Sünnet Kaynaklarında Zeynelâbidin Vasıtasıyla Nakledilen Rivâyetlerin Sayısı

No	Kaynak	Rivâyet Sayısı
1	<i>el-Musannef</i> / İbn Ebi Şeybe	49
2	<i>el-Müsned</i> / Ahmed b. Hanbel	45
3	<i>Sahîh-i Buhârî</i> / Buhârî	28
4	<i>el-Müstedrek</i> / Hâkim	28
5	<i>el-Musannef</i> / Abdurrezzâk	24
6	<i>Sahîh-i Müslim</i> / Müslim	14
7	<i>es-Sahîh</i> / İbn Hibbân	14
8	<i>es-Sünen</i> / Dârekutnî	14
9	<i>el-Müstahrec</i> / Ebû Avâne	14
10	<i>es-Sahîh</i> / Huzeyme	9
11	<i>es-Sünen</i> / İbn Mâce	8
12	<i>es-Sünen</i> / Ebû Dâvud	7
13	<i>es-Sünen</i> / Nesâî	7
14	<i>es-Sünen</i> / Tirmizî	6
15	<i>es-Sünen</i> / Dârimî	6
16	<i>el-Muwatta</i> / Mâlik	5

Yukarıdaki tabloda yer alan bilgilere göre, başta Buhârî (ö.256/870) ve Müslim’in (ö. 261/875) *Sahîh*leri olmak üzere temel hadîs kaynaklarının neredeyse tamamında Zeynelâbidin Ali b. el-Hüseyin aracılığı ile nakledilen rivâyetlerin bulunduğu görülmektedir. En çok rivâyetin İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *Musannef*i ile Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’inde olduğu tespit edilmiştir. Sünen türü eserlerdeki rivâyet sayısının diğer eserlere göre daha düşük olduğu dikkat çekmektedir.³⁹ Bu çerçevede Ehl-i sünnet hadîs kaynaklarında Zeynelâbidin’den nakledilen fıkıh içerikli rivâyetlerin sayısının az olduğunu söylemek mümkündür. Tabloda isimleri belirtilen hadîs kaynaklarının dışında Taberânî’nin (ö. 360/971) ve Beyhakî’nin (ö. 458/1066) eserlerinde de Ali b. el-Hüseyin’in nakletmiş olduğu hadîsler bulunmaktadır. Bu eserlerdeki rivâyetler

³⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Tezkiretü’l-huffâz*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 1/59.

³⁹ Rivâyet sayıları hesaplanırken dijital hadîs programlarından (el-Mektebetü’ş-Şâmile, el-Câmi’ li’l-Hadîsi’n-Nebevî) istifade edilmiştir. Küçük bazı hataların olması ihtimal dahilindedir.



kendilerinden önce kaleme alınan kitaplardaki hadîslerle büyük ölçüde benzerlik içerdiğinden dolayı burada hesaba dâhil edilmemiştir. Ayrıca tablo-1’de yer alan rivâyet sayıları, mükerrerleri ile birlikte hesaplanmıştır. Tekrarlar çıkarıldığında rivâyet sayısının azalacağını söylemek mümkündür. Meselâ Buhârî, aşağıda yer alan hadîsi dört farklı yerde nakletmiştir. Hadîs şöyledir:

حدثنا إسماعيل بن عبد الله ، قال : أخبرني أخي ، عن سليمان ، عن محمد بن أبي عتيق ، عن ابن شهاب ، عن علي بن الحسين رضي الله عنهما : أن صفية بنت حيي ، أخبرته ح وحدثنا علي بن عبد الله ، حدثنا سفيان ، قال : سمعت الزهري ، يخبر عن علي بن الحسين ، أن صفية رضي الله عنها ، أنت النبي صلى الله عليه وسلم وهو معتكف ، فلما رجعت مشى معها ، فأبصره رجل من الأنصار ، فلما أبصره دعاه فقال : " تعال هي صفية - وربما قال سفيان : هذه صفية - ، فإن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم " ، قلت لسفيان : أنته ليلا قال : وهل هو إلا ليل.⁴⁰

Ali b. el-Hüseyin’in Ehl-i Sünnet hadîs kaynaklarında nakledilen rivâyetleri kimlerden aldığı ve kimlerin ondan naklettiği ise bir başka mühim konudur. Zira bu isimler, Zeynelâbidîn’in hadîs tahammül ve edâ sürecinde muhatap olduğu kimseler hakkında bilgi vermesi cihetiyle önem arz etmektedir. Aşağıda tablo-2’de Zeynelâbidîn’in tablo-1’de isimleri belirtilen hadîs kaynaklarındaki rivâyetleri, kimlerden aldığı ve sayısı hakkında bilgiler yer almaktadır.

Tablo-2: Zeynelâbidîn’in Hadîs Aldığı Kişiler

No	Hadîs Aldığı Kişiler	Rivâyet Sayısı
1	Hüseyin b. Ali	54
2	Kendi rivâyeti/Maktu	46
3	Amr b. Os mân	41
4	İbn Abbâs	22
5	Resulullah (sav) ⁴¹	20
6	Safiyye bnt. Huyey	19
7	Misver b. Mahreme	16
8	Hz. Ali	11
9	Ebû Rafi	7
10	Zekvân (Hz. Aişe’nin mevlası)	5
11	Mervân b. Hakem	5
12	Saîd b. Mecâne	4
13	Ümmü Seleme	4
14	Hz. Aişe	4
15	Zeyneb bnt. Ümmi Seleme	4
16	Ubeydullah b. Râfi	3
17	Rebi bnt. Muavviz	2
18	Ebû Hureyre	2
19	Mervân b. Hakem	2

⁴⁰ Buhârî, “İtikâf”, 12 (No: 1934)

⁴¹ Doğudan Resûlullah’tan senetten râviler düşürülerek nakledilmiştir.

20	Câbir b. Abdillâh	2
21	Hz. Ömer	1
22	Hz. Hasan	1
23	Ûsâme b. Zeyd	1
24	Hz. Fatıma	1

Yukarıda yer alan tablodaki verilere göre Zeynelâbidin'in en çok hadîsi, babası Hüseyin b. Ali, Amr b. Osmân (ö. ?), İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve Efendimizin eşlerinden olan Safiyye bnt. Huyey'den (ö. 50/670?) naklettiği görülmektedir. Ancak farklı kaynaklarda aynı kişilerden rivâyet edilen hadîslerin kâhir ekseriyetinin içeriğinin de aynı olduğu görülmüştür. Mesela Amr b. Osmân,⁴² Safiyye bnt. Huyey,⁴³ İbn Abbâs ve Misver b. Mahreme⁴⁴ aracılığıyla nakledilen hadîsler, bazı küçük lafız farklılıklarıyla benzerlik arz etmektedir. En çok nakledilen hadîslerin, içeriğinin de aynı olduğu düşünüldüğünde, Ehl-i sünnet kaynaklarında Zeynelâbidin'den nakledilen rivâyetlerinin sayısının az ve belli konularda olduğu anlaşılmaktadır.

Yine tablo-2'de görüleceği üzere Zeynelâbidin, 20 hadîsi doğrudan Resulullah'tan (sav) nakletmiştir. Bu durum onun aracılığı ile nakledilen bazı hadîslerin senedlerinde kopuklukların var olduğunu göstermektedir. Yukarıda yer alan tabloda da görüleceği üzere Zeynelâbidin sahâbe aracılığı ile de hadîs nakletmiştir. Bu veri, onun sahip olduğu bütün bilgileri babası ve dedesi vasıtası ile Resûlullah'tan kendisine tamamen tevârüs yoluyla gelmediğini de göstermektedir. Hz. Aişe'nin mevlâsı Zekvân'dan dahi hadîs nakletmesi, onun her kesimden istifade ettiğinin bir delilidir. Ancak bir sonraki başlıkta da görüleceği üzere Şîa, imâmın ilim meclislerine iştirak etmesini takiyeye ve Emevîlere karşı bir siyâsî duruş olarak yorumlamıştır. Zira onlara göre imâmın bilgisi vahiy/ilham ve tevârüs kaynaklıdır. Başka bir kimseden hadîs dinlemeye ihtiyaçları yoktur.⁴⁵

Tablo-2'de yer alan verilere göre, Zeynelâbidin Hz. Aişe'den (ö. 58/678) 4 tane hadîs nakletmiştir. Hz. Aişe, müksirûndan olmasına rağmen bu kadar az hadîs aktarmış olması oldukça düşündürücüdür. Hayatı boyunca uzlaşmacı ve itidalli bir yol takip eden Zeynelâbidin, dedesi Hz. Ali ile Hz. Âişe arasında yaşanan olaylardan dolayı ona kırgın olduğu ve kendisi ile çok fazla muhatap olmadığını akla getirmektedir. Bununla birlikte az sayıda da olsa Hz. Aişe'den hadîs nakletmiş olması, onun hakkında menfi bir tavır sergileyen Şîiler ile aynı safta olmadığı izlenimi de vermektedir. Yine aynı şekilde Ebû Hureyre'den hadîs alışının oldukça sınırlı olduğu görülmektedir.

Zeynelâbidin, müksirûn içerisinde en çok İbn Abbâs'tan hadîs rivâyet etmiştir. Bu durumda Ehl-i beyte mensup kimselerle daha yakın ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Mevcut verilere göre, en çok hadîs nakleden kimselerden sınırlı sayıda hadîs tahammül etmesini birkaç cihetten yorumlamak mümkündür. Ya kendisine kadar ailesi aracılığı ile

⁴² Bk. Buhârî, "Cihâd", 175 (No: 2893).

⁴³ Bk. Buhârî, "İtikâf", 12 (No: 1934)

⁴⁴ Bk. Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Sahihu Müslim, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1991), "Fedâilu's-Sahâbe", 95 (No: 2449)

⁴⁵ Bk. Celâli, *Cihâdu'l-İmam Zeynelâbidin*, 138.



nakledilen bilgiler yeterliydi ve başka bir bilgiye ihtiyaç duymadı. Ya da Medine’de Emevîlerin baskısı, çok hadîs nakleden kimselerin onunla muhatap olmasına engel oldu. Ancak bu konuda kesin bir yargıya varmak mümkün değildir. Sadece bir sonraki başlıkta da görüleceği üzere, Şîa kaynaklarında Zeynelâbidîn aracılığı ile nakledilen rivâyetlerin yoğunluğu bu düşünceleri akla getirmektedir.

Yine tablo-2’de görüleceği üzere, Zeynelâbidîn’e nispet edilerek nakledilen 46 maktû hadîs bulunmaktadır. Ayrıca yukarıda isimleri belirtilen kaynaklar içerisinde en çok İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inde maktû rivâyetlerin olduğu (24 hadîs) tespit edilmiştir. Maktû olarak nakledilen hadîslerden bir kısmının içeriğine bakıldığında ise Zeynelâbidîn’in rivâyetlerde yer alan bilgilere bizzat şahit olması mümkün değildir. Mesela Resûlullah’ın (sav) kefeninin nasıl olduğuna dair vermiş olduğu bilgiyi, herhangi bir kimseden duyduğunu belirtmeden aktarmıştır. Bu çerçevede Zeynelâbidîn nakletmiş olduğu bazı ⁴⁶ hadîslerin bir kısmını, kendisine kadar gelen râvilerin isimlerini zikretmeden aktardığını söylemek mümkündür.

Zeynelâbidîn’den çok sayıda kişi de hadîs nakletmiştir. Aşağıdaki tablo-3’te ondan hadîs dinleyen kişilerin isimleri ve nakletmiş oldukları hadîslerin sayısı yer almaktadır.⁴⁷

Tablo-3: Zeynelâbidîn’den Hadîs Nakleden Râviler

No	Ondan Hadîs Alan Râviler	Rivâyet Sayısı
1	İbn Şihâb ez-Zühri	132
2	Muhammed b. Ali	50
3	el-Hakem b. Uteybe	11
4	Abdullah b. Muhammed b. Akil	9
5	Zeyd b. Eslem	6
6	Ömer b. Ali	5
7	Zeyd b. Ali oğlu	5
8	Saîd b. Mecâne ⁴⁸	2
9	Mâlik	1
10	el-Fudayl b. Gazvân	1
11	Âsım b. Ömer b. Katâde	1
12	el-Kâsım b. Avf eş-Şeybânî	4
13	Abdullah b. Ali oğlu	3
14	Ebü’z-Zinâd Abdullah b. Zekvân	3
15	Müslim b. İmrân el-Bafîn	3
16	Hâkim b. Cübeyr	2
17	Abdullah b. Ali b. Hüseyin	2

⁴⁶ Bk. Ebü Bekr ‘Abdurrezâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sil, 2015), 3/314.

⁴⁷ Bu tablodaki veriler tablo-1’de isimleri belirtilen kaynaklarda yer alan bilgilere göre hazırlanmıştır.

⁴⁸ Ebü Hureyre’den nakledilen rivâyet bir sonrakinde Saîd b. Mercâne olmuş. Yani bir rivâyette alan bir rivâyette veren kişi.

18	Ebû Nadr Sâlim b. Umeyye	2
19	Âsım b. Ubeydullah	2
20	Abâye b. Rifâe	2
21	Müslim b. Ebî Meryem	2
22	Ali b. Zeyd Cud'ân	1
23	Ubeydullah b. Abdirrahmân	1
24	Zübeyr b. Saïd el-Kuraşî	1
25	Yahya b. Saïd	1
26	Kureyb b. Süleymân el-Kindî	1
27	Recul	1
28	Ata b. Ebî Rebâh	1
29	Haccâc b. Muhammed	1
30	Nuh b. Ebî Bilal	1
31	Nasr b. Evs	1
32	Abdullah b. Saïd	1
33	Amir b. Şurahbil	1
34	Saïd b. Saïd	1
35	Hüseyin b. Ali b. Hüseyin	1
36	Ebû Nadr Mevla Ömer b. Ubeydullah	1
37	Ebû Sa'd Yahya b. Mansûr	1
38	Ebü'l-Huveyris Abdurrahmân b. Muâviye	1
39	İbn Cüreyc	1
40	İbrahim b. Ebî Hafsa	1
41	Said b. Cübeyr	1
42	Yezid b. Ebî Ziyâd	1
43	Ebü'l-Münhâl	1
44	Habîb b. Ebî Sâbit	1
45	İkrime	1
46	Târik	1
47	Hafs b. Abdilmelik	1
48	Ebû Musab	1
49	Mevla Ali b. Hüseyin	1
50	İbn Ebî Hazm	1
51	Muhammed b. Amr b. Ata	1



Yukarıda yer alan bilgilere göre, Zeynelâbidîn'den en çok hadîsi, Zührî ve Şîa tarafından beşinci imâm olarak kabul edilen Zeynelâbidîn'in oğlu Muhammed b. Ali b. Hüseyin (el-Bâkır) rivâyet etmiştir. Zührî 132; Muhammed el-Bâkır 50 hadîs ondan nakletmiştir. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere sayının bir kişide yoğunlaşması, o kişi aracılığı ile aynı hadîsin hemen hemen bütün kaynaklarda nakledilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada Ehl-i sünnet kaynaklarındaki hadîslerin büyük bir kısmının İbn Şihâb ez-Zührî aracılığı ile nakledildiği görülmektedir. Buradan hareketle Zeynelâbidîn'in Zührî üzerinden hadîslerin tedvin sürecine katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Nesâî (ö. 303/915), Zührî > Ali b. Hüseyin > Hüseyin b. Ali > Ali b. Ebî Talîb şeklindeki isnadı en sahih isnadlar arasında kabul etmektedir.⁴⁹

Tablo-3'te yer alan bilgilere göre, Zeynelâbidîn'in diğer çocukları Zeyd, Ömer (ö. ?) ve Abdullah (ö. 180/796?) aracılığı ile nakledilen hadîslerin sayısı oldukça düşük görünmektedir. Özellikle Zeydiyye mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Zeyd b. Ali aracılığı ile sadece 5 tane hadîs nakledilmiş olması oldukça düşündürücüdür. Zira ona nispet edilen *Müsned (el-Mecmû')* isimli eserde⁵⁰ sadece زيد بن علي عن ابيه عن جده sîgasıyla (Zeyd babasından (Ali b. Hüseyin), dedesinden (Hz. Hüseyin) naklettiğine göre) 665 civarında rivâyet bulunmaktadır. Bahse konu eserde nakledilen hadîslerin neredeyse tamamı bu sîga ile nakledilmiştir.⁵¹ Yani bu kitaptaki hadîsler, Ali b. Hüseyin aracılığı ile nakledilmiştir. Bu kadar hadîs rivâyet eden bir kişinin Ehl-i sünnetin muteber kabul ettiği hadîs kaynaklarında isminin çok az yer alması siyasî ve itikâdî bazı meselelerden kaynaklanmış olabilir. Ayrıca bu eserde Zeynelâbidîn aracılığı ile nakledilen hadîslerin, yukarıda isimleri verilen hadîs kaynaklarındaki rivâyetlerden çok daha fazla olduğu görülmektedir.

3.2. Şîa Hadîs Kaynakları

Şîa, Hz. Peygamber'den (sav) sonra hilafet hakkının Hz. Ali'ye ait olduğunu düşünen bir grubun zaman içerisinde mezhep haline gelmiş halidir. Ehl-i beyt etrafında şekillenen bu akımın Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci dinî kaynağı hadîstir/sünnettir. Her ne kadar Kur'ân ve sünnet konusunda Ehl-i Sünnet ile aynı görünse de hadîslerin mahiyeti konusunda iki ekol arasında derin bir ayrım söz konusudur. Zira Şîa'ya göre Hz. Peygamber'in dışında on iki imâma nispet edilen söz, fiil ve takrirler de hadîstir. Hz. Peygamber ile on iki imâma ait rivâyetler arasında herhangi bir fark yoktur. Bu bağlamda imâmın masum, muhaddes ve sözlerinin dinde delil olduğunu düşünmektedirler.⁵²

Malum olduğu üzere Ehl-i sünnete göre, kaynağı açısından hadîsler kutsî, merfû, mevkûf ve maktû olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Dinde delil olması açısından Hz. Peygamber'e ait olan merfû bir hadîs ile sahabeye ait olan mevkûf veya tabiûna ait olan maktû hadîs aynı değerde değildir. Ancak Şîa'ya göre durum bu noktada farklılık arz

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb fî ricâli'l-hadîs*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed el-Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 6/50.

⁵⁰ Zeyd b. Ali, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*, thk. Abdulaziz b. İshâk el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983).

⁵¹ el-Mecmû'da bulunan rivâyetlerin özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eren Gündüz, *el-Mecmû'u'l-Fıkhî Adli Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 216-219.

⁵² Bk. Bekir Kuzudışli, *Şîa ve Hadîs* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 157.

etmektedir. Mesela, Zeynelâbidîn'e nispet edilerek nakledilen bir rivâyet, Ehl-i sünnete göre maktûdur ve diğer maktû hadîslerle arasında bağlayıcılık noktasında herhangi bir fark yoktur. Ancak Şîa için durum böyle değildir. Onlara göre, Ehl-i beyt imâmlarının sözleri, kaynağı açısından merfûdur. Çünkü imâmlar muhaddes olduklarından dolayı onlara bilgi ilkâ edilir ve onlar da bu şekilde kendilerine verilen bilgileri insanlara naklederler. Kısacası Ehl-i sünnet için mürsel veya munkatî' olan bir rivâyet, Şîa'ya göre muttasıldır. Bu bağlamda Küleynî'nin nakletmiş olduğu şu rivâyet dikkate değerdir:

علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد، عن عمر بن عبد العزيز عن هشام بن سالم وحماد بن عثمان وغيره قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث رسول الله قول الله عز وجل⁵³.

Hişâm b. Sâlim, Hammâd b. Osmân ve diğerleri dediler ki biz Ebû Abdillâh'ın (Cafer es-Sâdık) (as) şöyle dediğini işittik: “Benim hadîsim, babamın hadîsidir. Babamın hadîsi, dedemin hadîsidir. Dedemin hadîsi, Hüseyin'in hadîsidir. Hüseyin'in hadîsi, Hasan'ın hadîsidir. Hasan'ın hadîsi, Emîru'l-mü'minîn Ali'nin (as) hadîsidir. Emîru'l-mü'mininin hadîsi, Resulullah'ın (sav) hadîsidir. Resûlullah'ın hadîsi, Allah'ın sözüdür.”

Bu rivâyete göre, imâmların sözleri, Cenab-ı Allah'a dayandırılmaktadır. Dolayısıyla onların nakletmiş oldukları hadîslerin menşei ilâhidir ve bağlayıcıdır. Bu bağlamda bir sözün Zeynelâbidîn'den veya Hz. Hüseyin'den nakledilmesi ile Resûlullah'tan (sav) nakledilmesi arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla imâmların kendilerine kadar ulaşan bir bilgiyi herhangi isnada ihtiyaç duymadan aktarmalarında herhangi bir beis görülmemiştir. Ancak Şîa'da hadîs rivâyet edilirken isnadın kullanılmadığını söylemek mümkün değildir. Zira Şîa hadîs kaynaklarında hadîslerin birçoğunun senedleriyle birlikte nakledildiğini görmek mümkündür. Özellikle imâmlardan hadîs nakledenlerin isimleri sened zincirinde yer almıştır. Bu çerçevede senedde bulunan râvilerin güvenilirliği hadîslerin sıhhatini doğrudan etkilemektedir.

Yukarıda izah edildiği üzere Şîa kaynaklarında nakledilen rivâyetlerin bir kısmı Resûlullah'a isnad edilse de büyük çoğunluğu imâmlara nispet edilmiştir. Bu çerçevede Zeynelâbidîn'e atfedilerek nakledilen hadîslerin bir kısmının Hz. Peygamber'e ait olma durumu söz konusudur. Şekilsel açıdan Ehl-i sünnete göre bu tür rivâyetler maktû hadîs kapsamında değerlendirilmektedir. Ancak Şîa için hadîslerin Hz. Peygamber'e veya Zeynelâbidîn'e nispet edilmesinde herhangi bir sorun yoktur. Zira onlara göre imamlar masumdur, Hz. Peygamber'in sözleri ile mâsum imamların sözleri arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Yani mâsum imamlardan rivâyet edilen hadîsler, kaynağı açısından merfû kapsamındadır.⁵⁴ Ayrıca yukarıda nakledilen rivâyetten dolayı Zeynelâbidîn'e ait olan bazı hadîsler, başka imâmlara nispet edilerek de aktarılmış olabilir. Bu tür rivâyetlerin gerçekte kime ait olduğunu tespit etmek oldukça zor görünmektedir.

⁵³ Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 31.

⁵⁴ Bk. Hüseyin b. Abdussamed el-Hârisî el-Âmilî, *Vusûlu'l-ahbâr ilâ usûl'l-ahyâr*, thk. Cafer el-Mücâhidî - Atullah er-Resûlî, (Kerbela: Mecmeu'l-İmâmi'l-Hüseyin el-İlmî, 1436/2010), 149; Şîa'da ref meselesi ile alakalı olarak bk. Yusuf Suiçmez, *Şîa Hadîs Tarihi* (İstanbul: Endülüs Yayınları: 2018), 21-39.



Bir başka husus ise Şîa'nın başlangıçtan itibaren hadîslerin şifahî ve yazılı olarak nakledildiğini iddia etmesidir. Onlara göre hadîsler, Hz. Peygamber döneminden itibaren yazıya geçirilmiştir ve bunlar Ehl-i beyt aracılığı ile muhafaza edilmiştir. Hadîsler güvenilir bir şekilde sonraki nesillere imâmlar tarafından aktarılmıştır. Bu durum onlar için hadîslerin sıhhati konusunda çok büyük bir güvence olmuştur.⁵⁵ Rivâyet edildiğine göre, hadîs kaynakları Hz. Ali ve Hz. Hüseyin zamanlarındaki savaşlarda Ümmü Seleme'ye (ö. 62/681) emânet edilmiştir. O, daha sonra emaneti sahibine yani Ehl-i beyt mensuplarına ulaştırmıştır.⁵⁶ Ayrıca *el-Câmia*, *Cefr* ve *Sahifetü Fâtıma* gibi bazı yazılı kaynaklardan da bahsedilmektedir.⁵⁷ Bu bilgilerden hareketle Ehl-i sünnet ile mukayese edildiğinde Şîa'nın hadîs kaynaklarının daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Zira Ehl-i sünnet'in hadîs kaynakları, ilk dönemlerinde sadece sözlü rivâyetler ve çok az sayıda yazılı malzeme iken, Şîa'nın hadîs kaynakları rivâyetler, yazılı eserler ve imâmların sözleri olmuştur.

Mevcut bilgilere göre Zeynelâbidîn'e ait müstakil bir hadîs mecmuası bulunmamaktadır. Ona nispet edilen eserler ise daha önce izah edildiği üzere bir hadîs kitabı niteliğinde değildir. Ancak Zeynelâbidîn'e ait çok sayıda rivâyet Şîa hadîs kaynaklarda nakledilmiştir. Yaklaşık 90 farklı kaynaktan dağınık halde bulunan bu rivâyetler, Ebû Muhammed Ali b. el-Hüseyin tarafında *Müsnedü'l-İmâmi's-Seccâd* isimli bir eserde bir araya getirilmiştir. Bu müsned oluşturulurken başta kütüb-i sitte olmak üzere Ehl-i sünnet'in rivâyet kaynaklarından da istifade edildiği görülmüştür. Bu eserde Zeynelâbidîn'e nispet edilen 1303 rivâyete yer verilmiştir. Rivâyetlerin kâhir ekseriyeti Resûlullah'a veya Zeynelâbidîn'e atfedilerek nakledilmiştir. Yine bahse konu kitapta yer alan bilgilere göre, bu eserdeki rivâyetleri toplam 237 kişi nakletmiştir. Râviler içerisinde sahâbe de bulunmaktadır. Ondandır en çok oğlu Muhammed el-Bâkır, Ebû Hamza es-Sümâli ve Zührî hadîs nakletmiştir.⁵⁸ Bu bağlamda Ehl-i sünnet kaynaklarında olduğu gibi Şîa kaynaklarında da Zührî'nin ismini sıkça görmek mümkündür.

Müsnedü'l-İmâmi's-Seccâd'ın kaynakları ve rivâyet sayısı aşağıda tablo-4'te yer almaktadır. Kaynak listesi çok uzun olduğundan dolayı rivâyet sayısı yirminin üzerindeki eserlere bu tabloda yer verilmiştir.

Tablo-4: *Müsnedü'l-İmâmi's-Seccâd*'ın Kaynakları ve Rivâyet Sayısı

No	Kaynaklar	Rivâyet Sayısı
1	<i>el-Kâfi</i> / Küleynî	173
2	<i>Bihâru'l-Envâr</i> / Meclisî	106
3	<i>et-Tehzîb</i> / Ebû Cefer et-Tûsî	46
4	<i>Menâkıbu Âli Ebî Tâlib</i> / İbn Şehr	46
5	<i>el-Musannef</i> / İbn Ebî Şeybe	45
6	<i>Besâriru'd-derecât</i> / es-Saffâr	44
7	<i>Men lâ yehduruhu'l-fakîh</i> / es-Sadûk	38
8	<i>Mekârimu'l-ahlâk</i> / et-Tûsî	37

⁵⁵ Kuzudişli, *Şîa ve Hadîs*, 98; Bk. Muhammed Hâdi el-Yüsûfi el-Garvî, *Min Târîhi'l-hadîs* (Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1424), 14.

⁵⁶ Kuzudişli, *Şîa ve Hadîs*, 154

⁵⁷ Ali el-Ahmedî el-Meyânnecî, *Mekâtibu'r-Resûl* (Tahran: Dâru'l-Hadîs, 1419), 2/ 24.

⁵⁸ Ali b. el-Hüseyin, *Müsnedü'l-İmâmi's-Seccâd*, 2/ 415-510.

9	<i>el-Mehâsin / el-Berkî</i>	35
10	<i>İkbâlu'l-a'mâl / es-Seyyid b. Tâvus</i>	34
11	<i>Tefsîru'l-'Ayâşî / el-'Ayâşî</i>	34
12	<i>Emâlî / et-Tûsî</i>	34
13	<i>Misbâh / el-Kef' amî</i>	32
14	<i>et-Tabakât / İbn Sa 'd</i>	31
15	<i>Emâlî / es-Sadûk</i>	26
16	<i>Delâilu'l-imâme / Ebû Cafer et-Taberî</i>	26
17	<i>Hilyetü'l-evliya / Ebû Nu'aym</i>	24
18	<i>Teyfîru'l-Metâlib / el-Âmilî</i>	23
19	<i>Deâimu'l-İslâm / el-Kâdî en-Nu'mân</i>	23
20	<i>el-Hisâl / es-Sadûk</i>	20
21	<i>Ravdatü'l-vâizîn / el-Fettâl en-Nisâbüri</i>	20

Yukarıda yer alan tablo-4'teki bilgilere göre Şîa kaynakları içerisinde en çok Küleynî'nin *el-Kâfî*'si (173 hadîs) ile Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99) *Bihâru'l-envâr* (106 hadîs) isimli eserinde Zeynelâbidîn'den hadîs nakledilmiştir. Şîa'ya göre imâmlar arasında herhangi bir ayırım söz konusu olmadığından dolayı Zeynelâbidîn'in ismi zikredilmeden ona ait bir söz de nakledilmiş olabilir. Ancak bunu tespit etmek oldukça zordur.

Zeynelâbidîn'den nakledilen hadîsler bağlamında Ehl-i sünnet ile Şîa kaynakları mukayese edildiğinde rivâyet sayısı açısından büyük fark bulunmaktadır. Şîa hadîs kitaplarında Zeynelâbidîn'e nispet edilen rivâyet yoğunluğunun çok daha fazla olduğu görülmektedir. Ayrıca bu durum, hadîslerin içerisinde yer alan konuların da çeşitli olmasına sebep olmaktadır. *Müsnedü'l-İmâmi's-Seccâd'* ta nakledilen rivâyetlerin konu dağılımı ve yoğunluğu ise aşağıdaki tablo-5'te gösterilmiştir.

Tablo-5: *Müsnedü'l-İmâmi's-Seccâd'* daki Rivâyetlerin Konu Dağılımı

No	Konu	Rivâyet Sayısı
1	İlim	3
2	Tevhid	11
3	Nübüvvet	20
4	İmâmet	26
5	Menâkıbu Ehl-i Beyt	95
6	Delâil	81
7	Gaybet	19
8	Ashâb	16
9	Fedâilu'ş-Şîa	10



10	İmân ve Küfür	79
11	Kur'ân	122
12	Duânın Fazileti ve duâları	180
13	İhticâcât	11
14	Tahâret	12
15	Namaz	65
16	Oruç	19
17	Maişet	15
18	Zekât	31
19	Sefer	9
20	Hac ve Umre	47
21	Ziyâret	17
22	Cihad	25
23	Nikâh	29
24	Talak	3
25	Evlâd	14
26	Tecemmül	47
27	Devâb	11
28	Et'ime	18
29	Eşribe	6
30	İtk	5
31	Sayd ve Zebih	9
32	Kada ve Şehâdet	4
33	Eymân	5
34	Hudûd	2
35	Diyât	4
36	Vasiyyet	8
37	Miras	10
38	Cenâiz	35
39	Meâd	3
40	Mevâiz, Hikem ve Nevâdir	177
Toplam		1303 ⁵⁹

Yukarıda yer alan tabloda da görüleceği üzere, Şîa'nın hadîs kaynaklarında itikâdî ve amelî boyutuyla neredeyse dinin bütün alanlarıyla ilgili Zeynelâbidîn'den nakledilen

⁵⁹ Bk. Ali b. el-Hüseyin, *Müsnedü'l-İmâmi's-Seccâd*, 1: 194-536, 2: 3-322.

rivâyetler bulunmaktadır. En çok duâ, vaâz, Kur'ân ve Ehl-i beyt ile ilgili rivâyetlerin olduğu görülmektedir. Bu bilgiler, onun hayatında duânın ve ibâdetin yerine işaret etmektedir. Bununla birlikte Şiâ'nın temel meselelerinden olan imâmet ve gaybet ile ilgili rivâyetler de ondan nakledilmiştir. Bu tür rivâyetler yani doğrudan Şiâ'nın temel konularını ilgilendiren meseleler ise Ehl-i sünnet kaynaklarında bulunmamaktadır.

Sonuç

Bu makalede genel hatlarıyla Ehl-i sünnet ve Şiâ hadîs kaynaklarında Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'in rivâyetleri ve hadîs tarihindeki yeri incelenmeye çalışılmıştır.

Zeynelâbidîn, İslâm tarihinde derin bir iz bırakan hayatı ve ilmî mîrası ile birçok kimseyi etkilemiş büyük bir şahsiyettir. İslâm mezhepleri içerisinde iki ana akımın değer verdiği ve önem verdiği bir zât olması hasebiyle onun her türlü mirasına sahip çıkmak gerektiği sonucuna varılmıştır. Zira bu tür kişiler, farklı kulvarlarda yaşamlarını sürdüren mezheplerin, bir araya gelmesine ve birbirlerinden istifade etmesine imkân sağlayabilir.

Yaşamış olduğu elim hadiseler ona çok büyük tecrübeler kazandırmış ve takip etmiş olduğu strateji sayesinde hem ilmî birikimini hem de Ehl-i beyt neslinin devamını sağlamıştır. Zahirî aktif siyasî bir hayat sürdürmemiştir. Ancak o, pasif görünümlü etkin bir mücadele içerisinde olmuştur. Bu noktada kriz döneminde nasıl bir usul takip edilmesi gerektiği hususunda örnek bir metot takip ettiği görülmüştür. Bu çerçevede Zeynelâbidîn'in bu yönünün farklı boyutlarıyla ele alınıp incelenmesinin gerekliliği kanaatine varılmıştır.

Hadîs kaynaklarında Zeynelâbidîn'den çok sayıda hadîs nakledilmiştir. Rivâyet sayısı ve konu çeşitliliği açısından Şiâ hadîs kaynaklarının Ehl-i sünnet hadîs kaynaklarına göre daha yoğun olduğu görülmüştür. Şiâ hadîs kaynaklarında dinin neredeyse tüm konularında Zeynelâbidîn'in rivâyetleri bulunmaktadır. Ehl-i sünnet hadîs kitaplarında ise konuların daha az ve sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Şiâ'nın temel itkâdî mevzuları ile ilgili rivâyetlere muteber Ehl-i sünnet hadîs kaynaklarında rastlanmamıştır.

Şiâ'ya göre imâmların sözleri de kaynağı açısından merfû olarak değerlendirildiğinden dolayı Zeynelâbidîn'e kadar gelen sened zincirinde kopukluğun olması bir eksiklik olarak değerlendirilmemiştir. Bu çerçevede birçok rivâyeti doğrudan Zeynelâbidîn'nin kendisinin naklettiği görülmüştür. Ehl-i sünnet kaynaklarında ise onun başta babası Hz. Hüseyin olmak üzere birçok sahabîden hadîs rivâyet ettiği tespit edilmiştir. Bu durum onun sahabîden hadîs aldığı bir göstergesidir. Şiâ bunu takiiye gibi farklı yönlerden değerlendirirse de eldeki veriler bunun aksini göstermektedir.

Her iki ekolün kaynaklarına göre Zeynelâbidîn'den en çok hadîsi Muhammed el-Bâkır ve İbn Şihâb ez-Zührî nakletmiştir. Zührî'nin tedvin sürecinde aktif rolünün olduğu düşünüldüğünde Zeynelâbidîn'in dolaylı olarak tedvin sürecine katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak Şiâ kaynaklarına yer alan rivâyetlere göre Zührî'nin çok az sayıda Zeynelâbidîn'den hadîs naklettiği görülmüştür. Aynı dönemde yaşamış olmalarına rağmen rivâyetlerin az olması, siyasî gelişmelerden ve konjonktürden kaynaklanmış



olabilir. Tabii bu, Şîa'nın nakletmiş olduğu rivâyetlerin sıhhatli olması durumunda geçerlidir. Bu kısa çalışmada Şîa kaynaklarında bulunan tüm rivâyetler sıhhat yönüyle tetkik edilmemiştir. İleride bu konuda yapılacak detaylı çalışmaların daha aydınlatıcı olacağı düşünülmektedir.

Bu çerçevede genel hatlarıyla ele alınan Zeynelâbidîn ve hadîs ilmindeki yeri konusu daha kapsamlı bir akademik çalışmayı hak etmektedir. Bu makaleyle bu alana yönelik kısa bir giriş yapılmıştır. Zeynelâbidîn gibi önemli kişilerin özel olarak incelenmesi, hadîslerin teşekkül sürecinin daha iyi okunmasına ve değerlendirilmesine katkı sağlayacağı kanaatine varılmıştır.

Zeynelâbidîn gibi şahsiyetler, farklı mezhep ve meşrebe mensup Müslümanların ittihat ve kaynaşmasına sebep olabilecek konumda da yer almaktadırlar. Tabii ki Şîa ve Ehl-i sünnet ekollerini hadîs anlayışları konusunda bir araya getirmek mümkün değildir. Zira her iki ekolün arasında hadîs telakkisi konusunda derin bir uçurum vardır. Ancak Şîa'nın *Müsned-i Seccâd'* ta olduğu gibi hadîs kaynaklarının Ehl-i Sünnetin temel sistemini zedelemeyerek ve parçalarını bütünleştirerek veya farklı yönleriyle değer katacak verilerinden istifade edilebileceği düşünülmektedir. Her iki ekolün aynı düşünceye sevk edilmesinin mümkün olmadığını tarihî tecrübe göstermiştir. Yapılması gereken, ortak noktalardan hareketle her iki ekolün birbirinin birikiminden istifade etmesini sağlamak olmalıdır.

Bu bağlamda mezhepler arasında tartışmalı konuları bir kenara bırakıp asgari müştereklerde buluşarak insanlığın faydasına olan bilgileri sunmak; ihtilaflı olan hususları ise her kesimin kendi uhdesine tevdi edip saygı göstermek esas olmalıdır. İslâm tarihine genel olarak bakıldığında hiçbir mezhep başka bir mezhebe kendi düşüncesini empoze edememiş, bilakis düşüncelerin kabulü çerçevesinde yapılan baskılar ters tepmiştir. Bunun neticesinde insanlar arasında bölünmelere ve husumete sebep olmuştur. Müslümanlar arasında bir birliğin sağlanması ve farklı mezheplere mensup kişilerin birbirlerinin birikiminden istifade etmesi bağlamında Zeynelâbidîn gibi ortak değerlerin etrafında bir uzlaşma ve yakınlaşma zemini aranmalıdır.

Son olarak, ona nispet edilen eserlerin içerik yönüyle değerlendirilip istifadeye sunulmasının faydalı olacağı kanaatine varılmıştır. Bu çerçevede bu kitaplar farklı boyutlarıyla ele alınıp değerlendirilmelidir. Ayrıca Zeynelâbidîn gibi diğer Ehl-i beyt büyüklerinin de hadîs tarihindeki yerleri, farklı akademik çalışmalarda tetkik edilerek ilim câmiasının istifadesine sunulmalıdır.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Heyet 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*. thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2013.
- Ahmed b. Hanbel. *ez-Zühhd*. thk. Yahyâ b. Muhammed Sûs. Kahire: Dâru İbn Receb, 2003.

- Âmilî, Hüseyin b. Abdussamed el-Hârisî. *Vusûlu'l-ahbâr ilâ usûl'l-ahyâr*. thk. Cafer el-Mücâhidî-Ataullah er-Resûlî. Kerbelâ: Mecmeu'l-Îmâmî'l-Hüseyin el-İlmî, 1436/2010.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi 'u'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Celâlî, Muhammed Rıza el-Hüseyinî. *Cihâdu'l-Îmâmî's-Seccâd*. b.y.: Dâru'l-Hadîs, 1418.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *ez-Zühhd*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Ebû Bilâl Ganîm. Hilvân: Dâru'l-Mişkât, 1993.
- Erbay, Enes Ensar. "Zeynelâbidin Ali b. Hüseyin ve Emevî Halifeleriyle İlişkileri". *Edebali İslâmiyat Dergisi* 2/4 (Kasım 2018), 111-138.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-Târîh*. thk. Ekrem Dîyâ el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Gündüz, Eren. *el-Mecmû'u'l-Fikhî Adli Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Garvî, Muhammed Hâdî el-Yüsûfî. *Min Târîhi'l-hadîs*. Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1424.
- Hârî, Cafer Abbâs. *Belâğatu'l-Îmâm Zeynelâbidîn*. Kum: el-Mecmeu'l-Âlemî li-Ehl-i Beyt, 1423.
- Hulv, Seyyid Muhammed. *Şerhu'l-Münâcâtî'l-hamse aşer*. b.y.: el-Atemetü'l-Abbâsiyyetü'l-Mukaddese, 2016.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme. *et-Târîhu'l-Kebîr*. thk. Salâh b. Fethî. 4 cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427/2006.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb fî ricâli'l-hadîs*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed el-Muavviz. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1970.
- İbn Hubeyre, Ebû'l-Muzâffer Yahyâ b. Hubeyre. *el-İfsâh 'an Me'ânî's-Sihâh*. thk. Fu'âd Abdulmun'im Ahmed. 8 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1417.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakât*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Târîhu esmâi's-sikât*. thk. Muhammed b. Alî el-Ezherî. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1430/2009.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Hamîd b. Mahled el-Horasânî. *Kitâbu'l-Emvâ*. thk. Şâkir Zeyb Feyyâd. Riyâd: Merkezu'l-Melik Faysal, 1986.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Zeynelâbidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/365-366. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Küleynî, Muhammed b. Yakûb, *el-Kâfî*. 8 Cilt. Beyrut: Menşûretü'l-Fecr, 2007.



- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadîs*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Meyânnecî, Ali el-Ahmedî. *Mekatibu'r-Resûl*. 4 Cilt. Tahran: Dâru'l-Hadîs, 1419.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1991.
- Nâsirî, Ali. *Hadîs İlimlerine Giriş*. trc. Muhammed Mehti Turan. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Sa'îd b. Mansûr. *es-Sünen*. thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilazîz Âl Humeyd. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Useymî, 1414.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâşi'l-Arabî*. trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî vd. 8 Cilt. Riyad: Câmîatu İmâm Muhammed b. Suud, 1982-88.
- Suiçmez, Yusuf. *Şîa Hadîs Tarihi*. İstanbul: Endülüs Yayınları: 2018.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *el-Hisâl*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1362.
- Ufurî, Ebû Amr Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Dîyâ el-'Umerî. Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Mu'essesetu'r-Risâle, 1977.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Zekeriya Umeyrât 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zeyd b. Ali, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*. thk. Abdulazîz b. İshâk el-Bağdâdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Zeyneâbidîn, Ali b. Hüseyin. *Dîvânu'l-İmâmi's-Seccâd*. thk. Mâcid b. Ahmed el-Atıyye. Beyrut: Müessesetü'n-Nûr, 2002.
- Zeyneâbidîn, Ali b. Hüseyin. *es-Sahîfetü'l-kâmiletü's-Seccâdiyye*. thk. Es-Seyyid Muhammed el-Bâkır. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, ts.
- Zeynelâbidîn Ebû Muhammed Ali b. el-Hüseyin, *Müsnedü'l-İmâmi's-Seccâd*, thk. eş-Şeyh Abdulazîz el-'Utâridî. 2 Cilt. Tahran: İntişâratu Utârid, 1379.
- Zeynelâbidîn, Ali b. Hüseyin b. Ali. *eş-Sahîfetü's-Seccâdiyye*. trc. Seyyid Seccad Hüseyini. İstanbul: Sekaleyn Yayınevi, 1997.
- Zeynelâbidîn, Ali b. Hüseyin. *Hukuk Risâlesi*. Trc. Abdülaziz Hatip. İstanbul: Nesil Yayınları, 2010.



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
E-ISSN: 2602-3792
Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 44/66



Din Çalışmalarında Antropoloji
Anthropology in Religion Studies

İsmet Tunç

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD.
Assist. Prof. Dr., Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of History of Religions
Şırnak, Turkey, tuncismet@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4767-8412>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: Nisan/ April 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: Haziran/ June 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran /15 June 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June
DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.739043>

Cite as / Atıf: Tunç, İsmet. "Din Çalışmalarında Antropoloji", *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June2020): 44-66.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Antropoloji, erken dönemlerden itibaren insana ve çevresine dair bilgilerin toplandığı, günümüze kadar da bu faaliyetlerin devam ettiği çok alanlı bir disiplindir. Geniş bir kapsama sahip olan antropolojinin önemli çalışma alanlarından biri de din konusudur. Antropolojide din, çok farklı bakış açılarıyla ele alınan ve hakkında çok fazla konuşulan kavramların başında gelir. Antropolojide çok fazla ilgi gören bir alan olarak dinin kültürel boyutuna odaklanılan bu çalışmada, din hakkındaki farklı söylemlerin bir araya getirilmesi ve antropolojinin dine olan yaklaşımının sınırlarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca din hakkında yapılan değerlendirmelerde dinin “kültürel evrensel” boyutuna dikkat çekilmiş ve anlaşılmasında teosentrik bakış açısının yeterli olup olmayacağı meselesi irdelenmiştir. Bu bağlamda antropolojinin dine bakışı ve onu ele almadaki önceliği vurgulanarak, din olgusuna farklı çerçevelerden açıklama yapan bilim insanlarının görüşleri ele alınmış, antropolojik açıdan dine ve dinsel olgulara bakış açısının belirlenmesi için bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Antropoloji, Din Antropolojisi, Dinler Tarihi, Din ve Kültür

Abstract

Anthropology is a multidisciplinary science in which information about people and their environment has been collected from early ages and these activities have been continued until today. One of the important fields of study of anthropology, which has a wide scope, is the subject of religion. In anthropology, religion is one of the concepts that are dealt with from very different perspectives and are talked about a lot. In this study, which focuses on the cultural dimension of religion as an area of great interest in anthropology, it was aimed to combine different discourses about religion and to determine the limits of anthropology's approach to religion. In addition, in the evaluations made about religion, the “cultural universal” dimension of religion was pointed out and the question of whether the theocentric perspective would be sufficient for understanding religion was also examined. In this context, by emphasizing the anthropology's view of religion and its priority in addressing it, the views of scientists who explain the phenomenon of religion from different frameworks were discussed, and some evaluations were made to determine the anthropological perspective on religion and religious facts.

Keywords: Anthropology, Anthropology of Religion, History of Religions, Religion and Culture ment.

Giriş*

Antropoloji sözcüğü etimolojik olarak *anthropos* (insan) ve *logos/logia* (bilim) kavramlarından oluşmakta ve kısaca *İnsanbilim* anlamına gelmektedir.¹ Antropoloji bilimi, 15. yüzyılın sonlarında meraklı bazı maceraperest kişilerin, tüccarların ve misyonerlerin farklı kültürlerle karşılaştıktan sonra yazdıkları veya doğrudan anlattıklarından doğmuştur denilebilir. Bu kişilerin ziyaret ettikleri yerlerdeki çeşitli insan ırkları, farklı kültürler ve coğrafyalardan elde ettikleri bilgiler antropolojinin doğuşu için önemli veri kaynağı oluşturmuştur. Bunun yanında antropolojinin kavram olarak bilimsel bir disiplini çağrıştırmaya ise 16. yüzyıla denk gelmektedir. Latince *antropologium* terimi Orta Avrupalı yazarlarca anatomi ve fizyolojiyi karşılayacak şekilde kullanılmıştır. 17. ve 18. yüzyılda Avrupa'da Tanrı'nın insani özelliklerine dikkat çekmek için ilahiyat çevrelerince bu terim kullanılmaya başlamıştır.² Antropolojinin bir disiplin olarak ortaya çıktığı merkezler ise Fransa, İngiltere, ABD ve Almanya olmuştur. Antropoloji, bu ülkelerde kurulan bilim dernekleri vasıtasıyla yaygınlaşmıştır.³

Antropoloji, (din, hukuk, siyaset, ekonomi, eğitim vb.) kültürün içindeki tüm fenomenlerin toplumsal yapıdaki işlevlerini anlamaya çabalar. Antropolojik uğraşın temelinde insanların kendi durumlarını anlamanın yanında, kendileri dışında farklı topluluklar hakkında bilgi alma çabası bulunur. Bu çaba çoğunlukla etnografik veriler aracılığıyla anlamlı bir bütün haline getirilmektedir. Kabul edildiği üzere etnografya, aynı zamanda pek çok sosyal bilim alanına bilgi aktarımının sağlandığı bir alandır. Burada etnografyanın, antropolojinin de içinde yer aldığı sosyal bilimlerde kullanılması ile toplumsal sistemlerin yapısal örgütlenmesinden daha çok, insanların toplumsal süreçleri gündelik pratikler yoluyla nasıl ürettiklerine odaklanma imkânı doğmuştur.⁴

Kültürel farklılığa değer verilmesi bakımından antropolojinin insan bilimleri arasında özel bir konumu vardır.⁵ Çeşitli toplumlara ait kültürlerin incelenmesi sırasında ortaya çıkan farklı ve aynı zamanda gizemli inanç formlarının incelenmesi ile her türlü olguya özel bir ilgi duyulmaktadır. Antropoloji, tarihsel olarak gerek dini-manevi alanda gerekse insanın doğayla olan ilişkisinde inanca dair ortaya çıkarılan manevi formlar ile bunların yorumlayıcı bakış açılarını bilimsel anlayışla bir araya getirilme yöntemine dayanmıştır. Bununla birlikte insani değerleri görmezden gelen ya da küçümseyen aşırı pozitivist yaklaşımlarda bu yöntem zaman zaman göz ardı edilmiştir. Dinin insan hayatındaki etkisini tek taraflı değerlendirme ya da gözden düşürme gibi yaklaşımların,

* Bu çalışma, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarında Antropolojinin Etkisi" isimli doktora tezinden üretilmiş ve gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

¹ Sibel Özbudun, "Antropoloji", *Antropoloji Sözlüğü*, ed. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 47.

² Sibel Özbudun vd., *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007), 9.

³ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 671

⁴ Baudouin Dupret vd., "Giriş", *İslami Pratiklere Etnografik Yaklaşımlar*, ed. Baudouin Dupret vd. (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017), 9.

⁵ Brain Morris, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2006), 2.



insanı anlamada yeterli olamayacağı anlayışı din antropolojisinde önemle vurgulanan noktaların başında gelmektedir.

1. Din ve Din Antropolojisi İlişkisi: Kavramsal Çerçeve

Din antropolojisi, sosyal-kültürel antropolojinin bir alt dalıdır ve antropolojik yaklaşımı esas alarak dini ve dinin ilişkili olduğu toplumu araştırmayı konu edinir. Din antropolojisi geçmişten günümüze, insanın kültürel geçmişini dini nitelikli her türlü olguyla etkileşimini ele alır. Böylece inanç olgusunun teosentrik yaklaşımın yanında kültürel boyutunun da anlaşılması sağlanır.

Din, antropologlar tarafından incelenen kültürün en önemli ve karmaşık yönlerinden biri olarak kabul edilir. Dine dair bilinen en önemli husus, dinin her toplumu için temel kabul edildiği ve diğer kültürel kurumlar ve sosyal yapılarla önemli ölçüde etkileşim içinde olduğudur. Dolayısıyla din konusu, konu hakkında çalışanlara geniş bir ifade yelpazesi ve aynı zamanda potansiyel olarak geniş kapsamlı çıkarımlar sunar. Dinin doğasındaki karmaşıklığından dolayı bir tanım üzerinde fikir birliğine ulaşmak zordur.⁶

Din, antropolojide önemli bir alandır ve önemi gittikçe artmaktadır. Bu önem antropolojinin içinde dine özgü bir çalışma tarzının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Din antropolojisi denilen bu kategori sadece geçmiş toplulukların geçmişteki dini inançları konusunda yapılan araştırmaları kapsamaz. Günümüzde gözlenen dini tezahürler de din antropolojisinin ilgi alanındadır. Örneğin; Müslümanların bir kısmının Hz. İsa'nın evrensel bir kişilik olarak kabul etmesi, O'nun tanrısal buyruk olarak gelecek bir zaman diliminde yeryüzüne ineceğine dair kadim anlatılar ve kutsal metinlerin buyruklarına bakış açıları modern dönem din antropolojisinin ilgilendiği konular arasındadır. Aynı şekilde Müslümanların, Avrupa toplumları ile kültürlerarası ve dinler arası diyalog imkânının olup olmadığı konusu da modern dönem din antropolojisinin ve dinler tarihçilerinin ilgi duyduğu konulardandır.⁷ Bu durum antropolojinin modern ve geleneksel tezahürleri arasındaki ortak bir noktaya dikkat çekmeyi gerektirir. Antropoloji insandaki temel din duygusunun antropolojik kökenlerini, bu hususların insan faktörü ile ne tür anlam ve pratik değişikliklerine uğradıklarını ele alma imkânı sağlamaktadır. Bu açıdan geleneksel ve modern toplumlarda benzer işlevler yüklenen ritüeller toplumsal hayatı kolaylaştırmaları bakımından din çalışmalarında oldukça ilgi görürler. Burada -sembolik anlamda- ritüellerin toplumsal hayatı kolaylaştırdıkları, kimi noktalarda anlaşılır olmasını sağladıkları ve belli bir düzenin sağlanmasında olumlu katkı yaptıkları düşünülmektedir.⁸ Yine postmodern anlayışların dinlere yönelik kuşkulu yaklaşımlar geliştirmeleri ve toplumdaki görünürlüklerini kültürel, siyasal ve sosyal yansımalar olarak değerlendirmedeki eğilimleri tartışılmaya değer önemli konulardandır. Antropoloji toplumsal yapıların değişme dinamiklerini gözlemleyerek bu konular hakkında daha objektif yaklaşımlar geliştirebilir.⁹

⁶ Paul Rutledge, "Anthropology of Religion: Three Major Anthropological Figures in Contemporary Religious Thought". *The East Asia Journal of Theology* 3/1 (1985), 76.

⁷ Aliye Çınar, *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 38.

⁸ Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Metis Yayınları, 2007).

⁹ Mustafa Alici, "Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm-Postmodernizm Tartışmaları". AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi 5/12 (Mayıs 2017), 42.

Antropolojik açıdan dinden söz edilmesi onun daima teolojik bir kavramı çağrıştırdığı anlamına gelmemektedir. Antropoloğun din kavramıyla kastettiği şey, insanın, kutsal olarak kabul ettiği "öte dünya inancının" kişinin içinde yaşadığı alana olan etkisinin yansımasıdır. Antropologlar hiç kimsenin ya da toplumun böyle bir dini hayattan kopuk olmadığını düşünmektedirler. Dolayısıyla ölümler kültü (atalar kültü) büyüye inanma, canlandırma, kötü ruhlar, ruha tapma, güneş-ay-yıldız kültleri bir şekilde hayatta aktif şekilde insanlar arasında çeşitli dini ritüellere konu olmaktadır. Bu tür oluşumlar, sosyal hayatın vazgeçilmez bir parçası olarak toplumlarda yer edinmişlerdir.¹⁰ Din antropolojisinin etki alanı, bu uygulamaların toplumsal hayatı düzenlemesindeki etkinliğini, toplum ya da toplumlar arasında belli bir koordinasyonu sağlamasındaki başarısının altında yatan nedenleri açığa çıkartmaktadır. Bu bağlamda birbirlerinden uzakta olmalarına rağmen aynı dini duygularla birliktelik hissi duyan insanları bir arada tutan dinin bu başarısındaki gizemleri anlamak ve açıklamaya çalışmak zor olduğu kadar anlaşılması toplumsal yapıyı çözümlemede hayati öneme sahiptir.

Din antropolojisi bakımından dinin zihnen toplumsal bir olgu olarak ne anlama geldiğinin anlaşılması önemlidir. Zira çok sayıda tanımı yapılabilen kültürün dinin algılanmasında önemli bir işlevi vardır. Buna göre antropolojik yol olarak imgelem üzerinden toplumu meydana getiren bireyin düşünme, inanma, yaşam biçimi gibi farklı kategorileri aracılığıyla din anlaşılacaktır. Antropolojik yol zihinsel imgeleri iki kutba ayırır. Birincisi biyolojik bir kutup iken diğeri ise yine belli kültürde dinde, dilde, uygarlıkta temsil edilen bir kutuptur. Dolayısıyla bu iki kutup arasında antropolojik yol olarak tanımlanan şey, tasavvur edilerek nesneye yüklenen anlamdır. Buradaki temel amaç, farklı kültürler arasında meydana getirilen tasavvur/imelem biçimleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktır. Din antropolojisi açısından dini olguya yüklenen şeyin anlaşılabilmesi, o alana ilişkin kültürel kodların iyi çözümlenmesiyle mümkün hale gelir. Bu bakımdan toplumsal tasavvurun çözümleme modelinde antropolojik yolun kullanımı tercih edilmektedir. Burada farklı kültür ya da toplum içinde benzer olguların çözümlenmesi ve anlaşılması hedeflenmektedir.¹¹

İnsana dair tüm kültürel süreçleri araştırma konusu yapan antropolojinin bünyesinde yer alan din antropolojisi, günümüz din algısını sadece kitabî ya da teosentrik bir perspektiften ele almaz, aynı zamanda kısmen dinin dışında kalan olgulara da ilgi gösterir. Dolayısıyla sadece basit birer kültürel form olarak görülen ayrıntılar din antropolojisi açısından ilgi çekicidir. Belli bir kültür çevresinde gelişen ve devamlılığı sağlanan dini olgular araştırmaya değer görülür ve antropoloji bunların mevcut kültür içinde ne anlam taşıdıklarına kendinden cevaplar bulmaya çalışır.

Felsefi antropolojide dini bilginin mahiyeti konusunda Takıyettin Mengüşoğlu (1905-1984), dinin, hangi şekilde ortaya çıkarsa çıksın, verdiği bilginin doğal hayat bilgisi gibi geniş ve önemli bir konumda olduğuna dikkat çekmektedir. Doğal hayat bilgisi nasıl ki tüm insanlığa sesleniyorsa dini bilgi de tüm insanlığa seslenmektedir. Bu bakımdan din de

¹⁰ İsmail Engin, "Din Antropolojisi Üzerine Kısa Bilgiler", *Folklor/Edebiyat* VI/22 (2000), 187.

¹¹ Kubilay Aktulum, "İmgelemin Antropolojik Yapıları ve Folklor: Gilbert Durand'ın Arketipsel Sınıflandırma Modeline Giriş", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 19/19 (2018), 1.



tüm insanlık için ortak bir alandır. İnsanların kendisine, doğaya, dünyaya ve var olan tüm şeylere ait bilgisi dini bilgidir. Zira dini bilgi, insana dair tüm hayat formları hakkında bilim ve felsefenin dahi yanıt vermekte zorlandığı sorulara yanıt verebilen toplam/bütün bilgidir.¹² Dolayısıyla insanlık kültürünün oluşumunda dinî bilgi önemli bir rol oynamaktadır. Bu rol kültürel yapının temel dinamiğini oluşturmaktadır.

Sosyal ve kültürel antropolojinin inancı konu edinen bir alt dalı olarak din antropolojisi, kendine has yaklaşımıyla dinî ve onunla ilişkili olan toplumsal kurumları incelemektedir. Fakat bu yaklaşım dini bir görünüş arz etse de temel olarak teolojik ya da ilahiyat temelli yaklaşımlardan farklıdır. Bunu din ve hayat arasında kurulan ilişki üzerinden daha iyi anlama imkânına sahibiz. Teolojik perspektiften bakıldığında hayat, dinî yaşamın bir sonucu olarak görülür. Yani hayat, varlıkların ve eşyanın bir yaratıcı tarafından yaratılmış olduğu inancı temelinde açıklanmaya çalışılır. Bunu en çarpıcı biçimde Ramazan ayında camilerin minareleri arasına asılan mahyalarda göze çarpan "Din, hayattır!" ifadesi yansıtır.¹³

Bir dini anlamak için çoğunlukla o dinin kutsal metinlerine bakılmaktadır. Dönemin koşulları göz önünde bulundurulduğunda dinlerin anlaşılabilirliği, kaynak olarak gösterilen kutsal metinlerin tam olarak anlaşılıp anlaşılmasına bağlıdır. Georges Dumézil (1898-1986), Mircea Eliade'nin (1907-1986) "Dinler Tarihine Giriş" kitabı için yazdığı ön sözde, din üzerine düşünenlerin, dini tanımlamada uzun süredir dini görüngüleri tek bir ortak ögeye indirgemeye açıklanabileceğini düşünüp bu yöndeki çabalarının zamanla yanlışlandığını ifade etmektedir. Ona göre tanımlanamayan, söyleme aktarılamamasından dolayı belirsiz kalan ve yetersiz tanımlanan, her söz edildiğinde varlığına inanılan gizemli bir güç olarak din son derece karmaşık bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla dinin evrensel bir özellik göstermesi, çeşitli şekillerde tezahür etmesi ve heterojen bir yapıda olması kapsamlı, yeterli ve özenli bir tanım bulmayı hemen hemen imkânsız hale getirmektedir.¹⁵

Antropolojik perspektiften bakıldığında dini tanımlamak ve onun kapsamına dair öngöründe bulunmak oldukça güçtür. Bu konudaki her türlü tanımlama girişimi bir alanı diğerinden belli oranda ayırt eden sınırları çizmeyi gerektirir.¹⁶ Öyleyse mevcut bir dinin nelerden oluştuğunu bilmek faydalıysa; genel olarak dinin ne olduğunu bilmek çok daha önemlidir. Din kelimesinin Latince *Religare* ve *Religio* kelimelerinden geldiği söylenmektedir. Buna göre birinci kelime *bağlanmak*, ikincisi ise *ibadet* anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla din Tanrı'ya yapılan ibadet anlamına gelmektedir.¹⁷ Ayrıca din "yol, hukuk, hesap günü, yaşam biçimi" olarak tanımlanmasının yanında, bir inanç sisteminde kutsala, metafizik değerlere veya tanrı fikrine yer veren ve inananlara bir yaşam biçimi öngören bir sistem olarak da tanımlanabilir.¹⁸ Bunun yanında Batı'da yapılan din tariflerine bakıldığında Rudolf Otto (1869-1937) dini, insanın kutsal saydığı şeylerle olan ilişkisi olarak

¹² Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 88-89.

¹³ Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 30.

¹⁴ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Aslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 19.

¹⁵ Günter Kehler, "Din Sosyolojisi", *Din Sosyolojisi*, çev. Mehmet Emin Köktaş, ed. Yasin Aktay-Mehmet Emin Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları, 2007), 23.

¹⁶ Sibel Özbudun, *Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2014), 351.

¹⁷ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005), 165.

¹⁸ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1998), 96.

tanımlarken, Max Müller (1823-1900)'e göre din, insanın sonsuzu kavramasını sağlayan, akıl ve mantığa tabi olmayan, zihni bir meleke ve yetenektir. Emile Durkheim (1881-1917), dini bir cemaatin oluşmasını sağlayan ayin ve inançlar sistemi; Ludwig Feuerbach (1804-1872) ise dua, kurban ve inançla kendini gösteren bir arzu olarak tanımlamıştır. James G. Frazer (1854-1941) dini, insan hayatı ve doğanın akışını kontrol ettiğine inanılan insanüstü güçlere yakarış olarak tanımlamıştır.¹⁹

Batı'daki din tanımlarında, dindeki kutsal kavramı ve insanın kutsalla olan ilişkisi belirleyici olmuştur.²⁰ Yahudi ve Hristiyan kültür ortamında yaşamış olanların din tanımlarının yanı sıra, İslam kültür ortamında yaşamış olanların din tanımlarına bakıldığında ise Seyyid Şerif Cürcâni (1340-1413) dini, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği şeyleri kabule çağıran ilahi bir kanun olarak tanımlarken, Tahanevî'ye göre din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle salâha, ahirette felaha sevk etmektedir. Anlaşılacağı gibi bilim insanlarının yetiştikleri ortamın etkisiyle din konusunda belli tanımlar yaptıkları görülmektedir. Abdurrahman Küçük ise din tanımında daha çok ahlaki kurallara vurgu yapmaktadır. Küçük'e göre din, inanç ve davranış şekilleri ile insanlar arası ilişkileri düzenleyen genel kurallar bütünüdür.²¹

Din sosyal bir kurum ve sosyo-kültürel bir sistemdir. Bu nedenle sadece bir ideoloji ya da inançlar sistemi veya sembolik bir sistem, aşkınlığın farkındalığı ya da gizeme dair bir duygu olarak bakıldığında din anlaşılabilir. Bir Batı düşüncesinin kategorisi olarak dini tanımlamak için çok sayıda kitap ve makale mevcuttur ve bunlar ekonomi, kültür, gerçekçilik, akıl gibi tarihsel yörüngelere ve farklı bağlamlar içeren çeşitli anlamlara gelir. Bu konuda kutsalı, manevi varlıkları, doğaüstü güçleri, gizemi veya gizli güçleri rahatlıkla ifade eden başka terimler söz konusu olsa da antropologlar dini, kültürel olarak belirlenmiş insanüstü varlıklarla kültürel olarak şekillendirilmiş etkileşimlerden oluşan bir kurum olarak tanımlamaktadırlar.²²

Din tanımlarında bir birlik olmadığı düşünülürse, konu üzerine düşünenlerin meraklarını her zaman üst seviyede tutan bir problem olarak algılanır, çünkü konu tüm insanlığı ilgilendiren karmaşık bir yapıya sahiptir.²³ Dinin anlaşılmasının nedeni olarak çoğunlukla beklenmedik, bilinmeyen, akıl yoluyla denetlenemeyen olaylar ve gelişmelerin yarattığı korku, kaygı ve depresyon durumlarını karşılamak, üstesinden gelmek üzere dini inanç pratiklerine başvurma gösterilir. Bu anlamda din toplulukların gündelik yaşamında bilimsel-teknolojik etkinliğin yanında insan hayatını tamamlayıcı bir anlayışla ortaya çıkar.²⁴ Dolayısıyla din konusunda çeşitli teorilerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Bu teoriler, belli görüşler ve yaklaşımlar çerçevesinde açıklanmaya çalışılan din olgusunun farklı boyutlarına odaklanmamıza olanak vermektedir. Brain Morris'e göre bu yaklaşımlar şöyle ifade edilebilir:²⁵

¹⁹ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004), 13.

²⁰ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 13.

²¹ Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 3-4.

²² Morris, *Religion and Anthropology*, 1.

²³ Emile Durkheim, *Dini Hayatin İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Eskiye Yayınları, 2011), 15.

²⁴ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 24.

²⁵ Morris, *Religion and Anthropology*, 3-7.



1. Entelektüelist Yaklaşımlar: Edward B. Tylor ve James G. Frazer'in klasik çalışmalarından ortaya çıkmış olan bu yaklaşım, dinin evrendeki hadiseleri açıklamanın en iyi yolu olarak anlaşılabilceğini ifade etmektedir.

2. Duygusalçı Yaklaşımlar: Psikolojik din teorilerinin geçmişi David Hume ve Benedict De Spinoza'ya kadar uzanmaktadır. Bu yaklaşım, dinin duygusal strese bir cevap niteliğinde olduğunu izah eder. Böylece korku ve kaygıları hafifletmeye yardımcı olduğunu savunmaktadır. Bronislaw Malinowski'nin biyolojik işlevselliği ve Sigmund Freud'un psikanalitik teorisi, bu yaklaşımın dinleri ve büyüü anlamada klasik örnekleridir.

3. Yapısalcı Yaklaşımlar: Claude Levi-Strauss'un önemli eseri Yapısalcılık ile tanımlanmış olan bu yaklaşım, kültürün bir iletişim biçimi olduğunu vurgulamakta ve yapısal dilbilimden -özellikle de Ferdinand de Saussure'nin çalışmalarından etkilenerek-kültürün gramerini açıklamaya çalışmaktadır. Böylece mitoloji, büyü, sembolizm ve totem sınıflandırmaları gibi düşünce sistemleriyle onların altlarında yatan ve sıklıkla gizlenen "sembolik mantığı" ortaya çıkarmak hedeflenmektedir.

4. Yorumlayıcı Yaklaşımlar: Semantik, sembolik, semiyotik veya hermenötik olarak farklı tanımlanmış olan bu yaklaşım, özellikle yapısal-işlevselciliğe karşı bir tepkinin yanı sıra bu alanda gelişmeyi de temsil etmektedir. Yorumlayıcı antropoloji, temelde toplumsal gerçekliği hem ifade eden hem de şekillendiren bir anlamlar sistemi olmasının yanı sıra insanların kimlik eğilimlerine, duygularına ve kültürel bir sistem olarak da dine vurgu yapmaktadır. Bu sembolik veya yorumlayıcı yaklaşım Clifford Geertz'in yanı sıra Mary Douglas, Marshall Sahlins, John Beattie, Victor Turner, Stanley Tambiah gibi önemli bilim insanları tarafından da benimsenmiştir.

5. Bilişsel Yaklaşımlar: Bu yaklaşım sosyo-biyolojinin ve onun yan ürünü olan evrimsel psikolojinin bilimsel bir din çalışmasında kullanılmasını öngörmektedir. Buna göre akıl, insanın edindiği tüm birikiminin sadece kültürel değil zihinsel bir birikim de meydana getirmesini sağlar. Akılla birlikte dinin insanlık tarihindeki kalıcılığını açıklamak da mümkün hale gelmektedir. Pascal Boyer'in bu yaklaşımına göre din ve ritüel bütün insan zihinlerinde aynı şekilde yer almaktadır. Aynı zamanda başka bir bilişsel yaklaşım öne süren Stewart Guthrie ise dinin bir çeşit antropomorfizm olduğunu ileri sürmektedir.

6. Fenomenolojik Yaklaşımlar: Bu yaklaşım, dini çalışmalar ile ilgilenen bilim insanlarının klasik yaklaşımıdır ve esasen Alman filozof Edmund Husserl'in yazılarından elde edilmiştir. Özellikle Rudolf Otto, Carl Jung, Gerardus van der Leeuw ve Mircea Eliade'a ait çalışmalarda görülmektedir. Antropolojide fenomenolojik anlayış çok daha önce Franz Boas ve Bronislaw Malinowski gibi antropologlar tarafından benimsenmiş bir yöntemdir ve bu bakımdan antropolojiye özgüdür olduğu ifade edilebilir.

7. Sosyolojik Yaklaşımlar: Bu yaklaşım, antropologların ve sosyologların büyük çoğunluğunun son yarım yüzyıl boyunca benimsemiş olduğu yaklaşımdır. Esasen Karl Marx, Max Weber ve Emile Durkheim'in taslak yazılarından üretilmiştir. Bütün sosyolojik yaklaşımların merkezindeki ideal dinin, insan yapısı, sosyal bir fenomen olduğu ve sadece sosyo-tarihsel bağlamı içine yerleştirildiğinde bir anlam kazandığı kabul edilmektedir. Bu nedenle dinî inanç ve değerler, ayinle ilgili uygulamalar ve örgütsel yapılar sosyal süreçlerin yanı sıra daha geniş sosyal yapıların da ürünleri olarak görülmektedirler. Sosyolojik yaklaşım dine dair daha fazla tartışma ortaya çıkartmaktadır. Bu yaklaşım bilim

insanlarına dinin toplumdaki görünümü ve yorumlanmasında konu üzerinde daha fazla fikir üretme imkânı tanımaktadır.

Ülkemizde antropoloji bünyesinde ele alınan din antropolojisi alanında belli çalışmalar bilinmektedir. Yukarıda değinilen ya da değinilmesi gereken bazı çalışmamalar şu şekilde sıralanabilir: B. Morris (Religion and Anthropology: A Critical Introduction, 2006); W. A. Lessa-E. Z. Vogt (Reader in Comparative Religion, 1979); S. D. Glazier & C. A. Flowerday (ed). "Introduction". Selected Readings in the Anthropology of Religion, 2003); B. Morris (Din Üzerine Antropolojik İncelemeler. çev. T. Atay, 2004); E. S. Ahmed (İslam ve Antropoloji, çev. Bedri Gencer, 1995); M. W. Davies (İslami Antropolojinin Oluşturulması. çev. T. Doğukargın, 1991); B. Temren (Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme, AÜDTCF Dergisi, 1998); A. Çınar (Sosyolojik ve Antropolojik Açısından Dine Bakış, 2009); A. Coşkun, (Din Antropolojisi, 2014); M. Alıcı (Evrimci Politeizm-Devrimci Monoteizm, 2013); M. Alıcı (Din Bilimlerinde Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar, 2017); M. C. Şahin (Antropoloji ve Din, Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2016); Talal Asad (Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası, Milel ve Nihal, 2007). Konu hakkında başka çalışmalar olmakla birlikte, bu alanda okuma yapacaklar için adı geçen çalışmalarda din antropolojisi ile ilgili gerekli bilgiler mevcuttur.

2. Din Antropolojisinde Kurucu Dönem: Dini Hayat ile Antropolojik Gerekçelerin İlişkilendirilmesi Süreci

19. yüzyılda dinin kökenine dair çalışmalarla ilgili geliştirilen ve bir okul oluşturacak düzeyde etkin konuma yükselen görüşler genel anlamda beş gruba ayrılabilir. Bunlara bakıldığında Naturizm (Max Müller), Animizm (Edward Burnett Taylor, 1932-1917), Atalar kültürü (Herbert Spencer, 1820-1903), Totemizm (Emile Durkheim,) ve Monoteist Okul (Wilhelm Schmidt, 1868-1954) öne çıkan isimler olarak göze çarpmaktadırlar.²⁶ Bu sıralamanın ve ekollerin arasına giremeyen ve bunlardan herhangi biri içinde yer bulabilecek çalışmalar bulunmakla birlikte -görüşlerin yaygınlığı ve etkinliği göz önünde bulundurulduğunda- bu tür bir gruplandırma daha anlaşılır olması bakımından tercih edilebilir.

Din antropolojisi alanında Tylor ve Frazer ile akla ilk gelen isimlerdir. Dinin kökenin animizm olduğunu savunan Tylor, dini en basit tanımla ruhani varlıklara olan inanç olarak tanımlamıştır. Evrimci görüşlere sadık kalan Tylor, *İlkel Kültür* adlı çalışmasında insanlığın başlangıçta tabiattaki olağanüstü olaylardan etkilenerek kendini bulunduğu ortamdan yabancılaştırmasıyla zamanla kendisi ile nesnelere arasında bir ayrıma gittiğini ve bunun da tüm insanlarda meydana gelen bir eğilim olduğunu iddia etmiştir.²⁷

Tylor'a göre insan rüyalarından etkilenmektedir ve rüyalar ruh kavramının gelişmesinde önemli etkiye sahiptir. İlkel insanda gelişen bu animizm düşüncesi vizyonlar, uyanma, uyuma, trans halinde kedinden geçme, hastalık, ölüm gibi etkenler aracılığıyla da animizm inancını güçlendirmektedir. Tylor, din fenomeninin kaynağını geleneksel

²⁶ Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 65.

²⁷ Mustafa Alıcı, *Din Bilimlerinde Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 33.



insanların bilgi eksikliğinde görmektedir. Tylor, -dinleri anlamayı kolaylaştıran öte dünya inancı, ibadetler, belli standart uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda- çoğu kabile inancını din dışı olarak kabul etmek zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Bu bakımdan inancın olgu olarak farkına varılması onu kabul etmek için yeterli görülmüş ve “manevi bir varlığa inanç” şeklinde tanımlanan din ile neredeyse her kabiledede mevcut olduğundan “animizm” olarak tarif edilen din evrensel bir nitelik göstermiştir.²⁸

Tylor’ın animistik din görüşüne göre insanlık ruh inancına rüya aracılığıyla varmıştır. İnsan rüyasında çeşitli olayları yaşamakta, değişik yerlere hatta uzak diyarlara gitmekte, avlanma, savaş gibi temel işlerle uğraşmakta, tanımadığı kimselerle çeşitli etkileşimlerde bulunmakta ve nihayetinde rüya bittiğinde kişi uykuya daldığı yerde bulunmaktadır. Bu esnada kişiden bağımsız hareket eden, istediği tüm eylemlerde bulunan şey kişinin ruhudur. Aynı şey ölüm için de geçerlidir ve hiçbir yaşama belirtisi göstermeyen kişiye canlılık veren şey aslında ruhudur.²⁹ Hatta insan, hayaleti ikinci bir ben olarak algılamaya başlayarak bedenden ayrılabilen hayaletin tabiatta dolaştığına inanmaktadır. Sonuçta rüyalarda olduğu gibi hareketli bir karakterde olan ruh denen bu gücün, tabiat içinde canlılık ve hareketlilik belirtisi bulunan ırmak, güneş, ay, ağaç gibi varlıklarda da mevcut olduğuna inanılmıştır. Keza bunlar, üstün bir varlık veya varlıklar haline dönüştürülerek ilahlar haline sokulmuştur. Tylor’a göre politeizm buradan ortaya çıkmış ve birçok ilahın kuvvetinin tek bir tanrıya verilmesiyle de monoteizm meydana gelmiştir.³⁰

Tylor tarafından ortaya atılan animizm kuramı bir tür geleneksel monoteizm (tektanrıcılık) tezine dayandırılmış ve insanoğlunun en eski inancı olarak öne sürülmüştür. Bu düşünceye ilk ciddi itiraz, Tylor’ın öğrencisi Andrew Lang (1844-1912) tarafından getirilmiştir. Lang, bazı Güneydoğu Asya kabileleri üzerine yaptığı çalışmalarda animizm inancına rastlanıldığını fakat insanların ahlaki açıdan denetleyici bir “Yüce Tanrı” fikrine inandıklarını ileri sürmüştür.³¹ Lang tarafından öne sürülen iptidai monoteizm fikri, bir antropolog ve Roma Katolik rahibi olan Wilhelm Schmidt üzerinde oldukça etkili olmuştur. Ona göre bu fikir dinler başlangıcında ilahi ve monoteist bir karaktere sahipti anca bu inanç zamanla bozularak çok tanrılığa dönüşmüştür.³²

Tylor’ın dinin kökenine ilişkin geliştirdiği teori kimi eleştirilere tabi tutulmasına karşın, yine de bilim çevrelerince oldukça dikkate alınmış ve alınmaya da devam etmektedir. Bu bakımdan antropolojik açıdan din araştırmalarının temellerini Tylor atmıştır. Tylor, bu kuramında geleneksel dinlerin özünün animizm, ruhlara inanç olduğunu ileri sürmesine ve birtakım yanlışlara rağmen tutarlı bir biçimde yorumlayarak açıklamıştır.³³

Tylor’ın dinin kökenine ilişkin görüşlerine benzer düşünceler Herbert Spencer tarafından da ifade edilmiştir. Spencer, *Atalar Kültü* olarak sistemleştirdiği düşüncesinde, evrim düşüncesini Darwin’in *Türlerin Kökeni* çalışmasından yaklaşık dört yıl önce sosyal bilimler literatürüne kazandırmıştır. Ona göre toplumsal değişim basitten uygarlık olmak

²⁸ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Religion, Art and Custom* (London: Murray, 1871), 382.

²⁹ Örnek, *İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, 24-25.

³⁰ Tylor, *Primitive Culture*, 385-387.

³¹ Günay Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (1986), 241.

³² Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, 77.

³³ Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000), 8.

üzere düz bir hat şeklinde ilerleyerek gerçekleşmiştir. Kendisi gibi evrimsel düşünceyi savunanlar ise paralel olabileceğini iddia etmişlerdir.³⁴ Spencer da toplumları tıpkı bitkiler gibi doğum, yaşam ve ölüm şeklinde bir gelişmeye indirgemıştır. Buna göre toplum karmaşıklaştıkça aralarında iş bölümü de farklılaşmaktadır.³⁵ Spencer'ın *Atalar Kültü* ibadeti olarak sunduğu düşünce doğadaki birtakım anlam verilemeyen olayların iptidai insan tarafından doğüstü ya da ilahi olarak düşünülmesi ve topluluk içinde önemli konumda yer alan bir kişinin bu güçlere sahip olduğuna olan inançtır. Bu kişi kabilenin ölmüş ve kendisine saygı duyulan bir lideri ya da kabilenin şamanı olabilir. Saygı duyulan kişi ölümünden sonra o yüce ruha sahip olur ve bundan sonra da geride kalanları korumaya ve kollamaya devam eder. İnsanlar da yaşadıkları sürece kötü güçlerin etkisinde kalmamak için düzenli olarak bu koruyucu atalara saygıda bulunurlar.

Spencer, Tylor gibi rüyalar ya da gözlemlenen tabiat varlıklarının harici bir ruha sahip oldukları düşüncesinden, insanların da ikinci bir ruha sahip olduklarını ifade etmiştir. Topluluğun ölmüş atalarının da bu şekil ikinci bir ruha sahip olduğu düşüncesi bir tür hayalet (ghost) olarak tanımlanabilecek varlıkların olduğuna inanılır. Dolayısıyla din düşüncesi de bu varlıklara olan inanç olarak ortaya çıkmıştır. Böylece ölmüş ataların hayaletlerinin teskin edilmesi fikri ve uygulamaları dinin zamanla kurumsallaşmasını sağlamıştır. Spencer alan araştırmalarından elde edilen etnografik bilgiler ışığında atalar kültürünün varlığını ifade etmeye çalışırken birçok mitolojik anlatımdan, geleneksel halkların doğa unsurlarına olan yaklaşımlarından Mısır ve İbrani halklarının inançlarına dek geniş bir alandaki dinî ve mitolojik anlatımlardan faydalanmıştır.³⁶

Karl Otfried Müller (1797-1840), çağdaşlarının anlatımlarına eleştiriler getirerek mitoloji üzerine çalışmalara tarihsel ve eleştirel bir anlayışla yaklaşılmasını tavsiye etmiştir. Doğu'ya ilgi duyan oryantalistler Hint, Mezopotamya, İran, Yakın Doğu ve Mısır dinî metinlerini incelemiş ve bunları yayımlamaya başlamışlardır. Dinler tarihi açısından yeni bir anlayışla girilen bu çabalar, din olgusunun antropolojideki hâkim paradigmanın dışında ele alınmasına olanak tanımıştır. Dolayısıyla bu çabaların dinler tarihi çalışmalarına katkısı oldukça büyük olmuştur.³⁷

Max Müller Batı dünyasında dinler tarihinin bağımsız bir bilim olarak anılmasında büyük bir paya sahiptir. Müller, 19 Şubat 1870 tarihinde Londra'da verdiği Din Bilimi konferansında "teolojiden ayrı bağımsız bir din bilimine duyulan ihtiyacı" dile getirmiştir. Müller dinler tarihini filoloji, mitoloji, din bilimi gibi alanlarla beslenmiş ve karşılaştırmalı din çalışmaları olarak ortaya çıkacak bir disiplin olarak düşünmüştür. Harman'a göre Müller'in anladığı şekliyle klasik dinler tarihi, dinleri tarihsel perspektiften karşılaştırmalı olarak anlatan, dinî metinlerin çeviri ve yorumunu gerçekleştiren ve dönemin geçerli din teorilerini sistematize etmeye çalışan bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır.³⁸

³⁴ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003), 78.

³⁵ Sibel Özbudun vd., *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007), 31.

³⁶ Herbert Spencer, *The Principles of Sociology* (New York: Appleton and Company, 1897), 408-418.

³⁷ Ömer Faruk Harman, "Bir Disiplin Olarak Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı (Doğu-Batı)", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed. Ali İsra Güngör vd. (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, 2010), 39.

³⁸ Harman, "Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı", 39.



Max Müller'in de temsilcisi olduğu doğal mitler okulu, özellikle Hint ve Avrupa dinleriyle ilgilenen Almanlarca temsil edilmiştir. Bu akım antik dönemin tanrısıyla her çağın her yerde bulunan tanrılarının insanlar tarafından kişileştirilmiş doğal olgulardan başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Güneş, ay, yıldızlar, şafak, baharın yenilenmesi, büyük ırmaklar gibi doğaya ait unsurlar kişileştirilerek bunlara tanrısallık atfedilmiştir. Müller, bu düşünceleri oldukça karmaşık bir şekilde anlatma yoluna gittiği için oldukça eleştirilmiştir. Oysaki Müller'e göre insanlar her zaman tanrısal bir sezgiye ve sonsuzluk kavramına sahip olmuşlardır. Bu nedenle sonsuzluk tanrı ile aynı şeyi ifade etmektedir. İnsanlar duymasal özellikleri sayesinde bu sezgilere ulaşabilirler. Buna göre kimilerinin yaptığı gibi, dini inancın kökenini geleneksel toplulukların yaşamlarında ya da dinî bir güdüde aramak boşunadır. Tüm insan bilgisi duylardan doğar ve dokunma kişiye en net gerçekliği verir. Tüm düşünme duymusama üzerine kuruludur ve din için de aynı şey geçerlidir. Oysa güneş ve gökyüzü gibi dokunulamayan şeyler insanlara sonsuzluk kavramını verirler ve tanrısallık yaratacak maddeleri sağlarlar. Müller, büyük doğa olaylarının tanrısallaştırılmasıyla sonucunda dinin başladığını savunmaz fakat bunların insanlara sonsuzluk duygusu verdiğini ve simge görevini üstlendiğini düşünmektedir.³⁹

Açıkça belirtilmelidir ki dinin kökenine dair teorilerde şekil değişikliğine uğramasına karşın bilinirliği hiçbir zaman değer kaybetmeyen tek görüş *totemizm*dir. Totemizm psikolojik alandaki etkisiyle de pek çok uzmanın ilgisini çekmiştir. Bu bakımdan Durkheim ile özdeşleşen bu kavram, oldukça fazla savunulmuştur.⁴⁰ Dine yaklaşımın farklılaşmasında öncekilerin aksine Durkheim'in, dini kendi dinî inançlarını merkeze alarak yorumlamamış olması önemlidir. Durkheim'e göre dinin kaynağını açıklamaya teşebbüs eden iki teori vardır. Biri rüzgârlar, nehirler, yıldızlar gibi doğaya ait unsurları, bitkileri, hayvanlarla ilişkili olarak natürist/tabiatçılık; diğeri de periler, cinler, ruhlar, şeytanlar, asıl tanrılar, insandan farklı manevi varlıklar ve buna ilişkin oluşturulan varlıklarla alakalı olarak animizm/ruhçuluktur. Buna göre animizm insanlığın ilk dinidir ve tabiatçılık ondan türemiştir ya da ilkin tabiat inancı dinin çıkış noktasıdır ve ruhlara ibadet ancak onun özel halidir.⁴¹ Durkheim *Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri* isimli eserinde ibadetin inançlardan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu inançların yeri geldiğinde anlamlarının açıklanması için de çeşitli mitlerin ayine uygun olarak oluşturulduğunu ileri sürmektedir. Totem inancının da bir kez ortaya atıldıktan sonra o toteme bağlı olan topluluk da kutsal hale gelmektedir. Dolayısıyla toteme saygı duyulması toplumun genel olarak saygı duymasıyla eş değer hale gelmektedir.⁴²

Dinin kökenine dair arayışlardan biri de Charles de Brosses (1707-1777) tarafından ortaya konan fetişizm kuramıdır.⁴³ Bu kuram uzun süre tutarlı görülmüş ve kabul edilmiştir. Ardından Comte tarafından yeniden yorumlanan bu teze göre Portekizli denizciler, Batı Afrika kıyıları zencilerinin hayvanlara ve cansız nesnelere karşı

³⁹ Edward Evan Evans-Pritchard, *İlkelerde Din*, çev. Hüsen Portakal (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 28.

⁴⁰ Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, 72.

⁴¹ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 71-72.

⁴² Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 141.

⁴³ Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama* (Kayseri: Geçit Yayınları, 1999), 2.

tutumundan ötürü bu kültü fetişizm olarak adlandırmışlardır. Bu kültürün gelişmesi çoktanrıçılıktan tektanrıçılığa giden bir evrimsel açıklamaya yol açmıştır.⁴⁴

Dine olan yaklaşımlardaki farklılığın sebebi 19. yüzyıl bilim anlayışının pozitivist bir mantıkla evrimci bir hat üzerinden açıklanma çabası ve bu geleneğe başvurulmasıdır. Buna göre din, erken bir beşerî durum olarak düşünülmüş; modern hukuk, bilim ve siyaset gibi kurumların dinden doğup bağımsızlaştığı kabul edilmiştir. Bu tür hiyerarşik bir anlatım tarzı ve anlayışı 20. yüzyıl ile yerini daha tutarlı ve anlaşılabilir düşüncelere bırakmıştır. Buna göre din gerek bilimsel düşünüşün gerekse günümüzde değer atfedilen başkaca seküler bir çabanın geleneksel bir safhası olmaktan ziyade başka bir alana indirgenemeyen, özgün bir beşerî eylem ve inanç alanı olarak kabul edilmiştir.⁴⁵

Farklı görüş ve çabaların bir birikimi olarak öne çıkan görüşlerin, kimi zaman tutarsız ve anlaşılmasındaki zorluklar göz önüne alındığında günümüzde hâlâ başvurulan ve ele alınması gereken yaklaşımlar olarak etkinlikleri devam etmektedir. Çünkü aradan geçen zamana rağmen din ve dine dair gerek köken soruları gerekse de bu sorulardan bağımsız olarak inanç çeşitliliği hâlâ büyük bir ilgiyle anlaşılmaya çalışılmaktadır.

3. Din Antropolojisinde Yöntem Problemi: Dine ve Dinsel Olgulara Bakış

Din antropolojisi alanında yapılan çalışmalarda, dine yaklaşım tarzı öteden beri alanda çalışan bilim insanları arasında tartışma konusudur. Dine yaklaşımda kişinin içinde bulunduğu dini yapıyla olan ilişkisi ya da yoğunluğu dine bakış açısında birtakım farklılıkları meydana getirir. Bu alanda çalışmalar ilkin yoğun olarak psikoloji biliminin hâkimiyetinde ilerlemiştir. Bu bakımdan inanç ve dinî deneyim uzun süre psikologların yoğun ilgisiyle anlaşılmaya çalışılmış, antropologlar arasında aynı seviyede ilgi görmesi nadir bir durum olmuştur. Çünkü inanç ve dinî tecrübe sorunu ile başa çıkmak din antropolojisi için açılması zor bir eşik olmuştur. Bu konuda antropologlar ile din çalışmaları yapan diğerleri arasındaki iletişimin önündeki temel sorunların başında, inancı ve dinî tecrübeyi anlama sorunu gelmektedir.⁴⁶ Her toplumun kültürel öğeleri ile bu öğelerin anlam ve yoğunluğunu belirleyen dini kaideler mevcuttur. Toplumsal açıdan din ve kültürel yapı arasındaki ilişki yaklaşım farklılığına neden olabilir. Yaşanılan dini tecrübenin, dini alanda konumlandırılmayan araştırmacı tarafından anlamsız bir şekilde tasvir edilmesi, bu tür çalışmaların yapılmasını sürekli hale getirmemektedir. Bu durum kendini dini alana konumlandıranlar tarafından gayri ciddi olarak değerlendirilmektedir.

Dinin karmaşık yapısı, sosyal antropolojinin temel uğraş alanı olan kültürel çeşitliliğin doğal bir sonucudur. Kültürel çeşitliliğin fazla olması bu kültür içindeki sayısız olguyu anlamayı zorlaştırmaktadır. Çünkü her olgu sadece kendi başına bir içerik taşımaz,

⁴⁴ Evans & Pritchard, *İlkellerde Din*, 27; Krş. Edward Evan Evans & Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (London: Oxford University Press, 1965), 20. Dinle ilgili ortaya atılan kuramlar ve dinlerin başlangıcına dair görüşler için bk. Örnek, *İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, 27-30.

⁴⁵ Talal Asad, "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası", *Milel ve Nihal* 4/2 (2007), 103-104.

⁴⁶ Stephen D. Glazier & Charles A. Flowerday, "Introduction", *Selected Readings in the Anthropology of Religion: Theoretical and Methodological Essays*, ed. Stephen D. Glazier & Charles A. Flowerday (London: Praeger, 2003), 2.



aynı zamanda diğer kültürel olgularla da etkileşim halinde bir anlam meydana getirir. Dolayısıyla kültürel olgular arasında önemli bir yer işgal eden din de tek başına anlaşılması mümkün olmayan, yani kültürün diğer unsurlarından bağımsız olarak ele alınamayacak kadar karmaşık boyutlara sahiptir. Dünyadaki farklı ve sayısız kültür bölgeleri düşünüldüğünde, antropologlara göre dinler, farklı farklı bileşenlerle bir araya gelen çok geniş bir mitler ve ayinler repertuarını meydana getirir. Bu kombinasyonlar, inananlar dışında herkese ilk bakışta akla aykırı ve temelsiz görünür. Çünkü bu devasa ayinler ve mitler yığınını anlamaya ve sınırlarını görmeye çalışmak oldukça zordur.⁴⁷ Bu bağlamda antropolojik açıdan dini bir araştırmada belli bir yöntemin takibi kaçınılmaz olmaktadır. Antropoloji diğer sosyal bilim dallarına oranla daha fazla malzemeyi işleme kabiliyetine sahiptir.

Dini nitelikli bir araştırmada, araştırmacının belli malzemeleri önem derecesine göre sıralaması beklenmektedir. Bu malzemeler arasında saha araştırmacılarının, misyonerlerin, gezginlerin, çeşitli görevlerde bulunmak için halk içinde yaşamış olanların notları, monografileri, yazıları, anıları, ses kayıtları birincil öneme sahiptir. Yine çeşitli cihazlara okunmuş dini metinler, ibadet ve törenlerle ilgili ilahiler, ibadet ve her türlü dinî nitelikli kültler için kullanılan yapılar, tapınaklar, gizli dernek evleri, mağaralar, mezarlıklar, dini ve toplumsal törenler, geçiş ritleri, bayramlar, kült dramlarına ait filmler, fotoğraflar, resimler, eskizler, ibadet ve ayinlerde kullanılan her türlü kutsal araç-gereç de bir araştırmacı için önemli veri kaynakları olarak kabul edilirler.⁴⁸ Dolayısıyla bu veri araçları etnografik açıdan ritüellere dair sembolik dilin, anlam ve sosyal normların o toplumdaki kişilerle ilişkilendirilmesinde nasıl kurulup kullanıldığını daha açık şekilde görme imkânı verir. Bu bakımdan katılımcı gözlemlerde elde edilen ampirik veriler, yazı ya da söylemle inşa edilmekte ve ortak kültürel bir dil ile kavramsallaştırılarak normatif din anlayışlarının ortaya çıkmasının nedenleri analiz edilmektedir.⁴⁹

Din antropolojisinin doğrudan odaklandığı husus, hem bu derece karmaşık gözükten dinî inanç ve uygulamaları araştırmak, dinlerin kökenine ilişkin kuramlar oluşturmak hem de günümüz toplumlarında dinî inançlar ve dinî uygulamaların dünya görüşlerini saptamak, karşılaştırmak ve her yönüyle araştırmaktır.⁵⁰ Bu bakımdan antropolojik teoriler dinin insan kültürünün ve insan doğasının bir ürünü olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre din aşkın, doğaötesi ya da kendine has herhangi bir şeyin tezahürü değildir. Buna bağlı olarak antropolojide din olgusuna yaklaşıırken insanüstü etkene veya onu temsil eden kitaplara değil doğrudan insana bakılmaktadır. Bu bakımdan ilahiyatın öznesi metafizik⁵¹ iken din antropolojisinin öznesi doğrudan insanın kendisidir. Din antropolojisi

⁴⁷ Claude Lévi-Strauss, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, çev. Akın Terzi (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 68.

⁴⁸ Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 2000), 14-15.

⁴⁹ Dupret vd., "Giriş", 16.

⁵⁰ Belkis Temren, "Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme", *AÜDTCF Dergisi* 38/1-2 (1998), 302.

⁵¹ İzutsu'ya göre ontolojik olarak Kur'ân'ın Tanrı-merkezli olması insan kavramının Tanrı'nın zıt kutbuna yerleştirilmesiyle yanlış bir şey yapılmamaktadır. Kur'ân'da insan oldukça önemsenmektedir. "İnsanın doğası, davranışları, psikolojisi, yükümlülükleri ve kaderi Kur'ânî düşüncede Tanrı problemi kadar merkezi öneme sahiptir. Bundan dolayı Tanrı'nın ne olduğu ne söylediği ve ne yaptığı hususu, insanın O'na ne cevap verdiği meselesiyle bağlantılı bir soruna dönüşür." Tochihiro İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 123-124. Dolayısıyla din antropolojinin öznesinin insan olması bu bakımdan bir sorun teşkil etmemektedir.

dinî gelenekler için önemli olan kutsal şahsiyetlerden ve metinlerden ya da dinî önderlerden ziyade toplumun bir üyesi ve birey olarak insanın din hakkında ne söylediği, gündelik yaşamında dini ölçü olarak, dine gönderme yaparak ve dini kullanarak neler yaptığı üzerinde durmaktadır.⁵²

Belli bir düzene sahip toplumlar için dinin, denetlenemeyeni denetlemek, açıklanamaz olanı açıklamak, hayata ve insana dair bir anlam haritası sunmak gibi psiko-kültürel özelliklerinin yanı sıra, toplumsal süreçler ve ilişkilerde de bir dizi işleve sahip olduğu bilinmektedir. Din toplumsal olarak kabul edilebilir davranış ve tutumları teşvik ederek, uygun olmayanları ise hoş karşılamayarak toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunur. Bu bakımdan her din aynı zamanda uygun ve doğru davranış reçeteleri sunan bir ahlak sistemidir.⁵³ Genel anlamda, bütün dinlerin iki ortak özelliği bulunmaktadır. Doğaüstü ya da kutsal olanın tanınmasını sağlamak ve dünyaya düzen veren bir ideoloji olarak benimsenmek.⁵⁴

Antropolojik perspektiften bakıldığında, her şeyden önce göze çarpan şey dinin 'kültürel evrensel' bir yapı olarak karşımıza çıktığıdır. Kültürel evrensel ifadesi "dünya üzerinde dinî söylem ve pratiğe sahip olmayan hiçbir topluluk yoktur" anlamına gelmektedir. Yapılan çalışmalar dinî olarak nitelenebilecek inanç ve davranış kalıplarının tüm insan topluluklarında bulunduğunu ortaya koymaktadır. Dünyadaki tüm topluluklarda doğaüstü güçlerle bir şekilde teması geçmeyi amaçlayan törenlere, ruh ya da benzeri varlıklara ve ölümden sonra yaşama ilişkin inançlara rastlanır. Ancak bununla birlikte unutulmaması gereken nokta, dinî inanca yönelik kuşku ve reddiyenin de her toplum ve kültürde karşımıza çıktığıdır.⁵⁵

Dinin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunda net ifadeler kullanmak güçtür. Din evrensel nitelikli bir olgu olduğundan farklı biçimlerde ele alınabilir ve değişiminin her yönden izlenmesi pek de mümkün olamaz. Bu bakımdan teosentrik görüşlerden farklı olarak antropolojik bakış açıları, farklı kültürel kodlar eşliğinde dine yaklaşımlarda daha açıklayıcı önerilerde bulunabilirler.

Din antropolojisi çalışmalarında en önemli konuların başında araştırmacının araştırma esnasındaki kişisel tutumu gelir. Araştırmacı gözlemlediği ya da anlamaya çalıştığı gruba ait birtakım özellikleri kendi dünya görüşü ya da dini tutumundan bağımsız olarak değerlendirme kabiliyetine sahip olmalıdır. Çalışmanın özgün olması ya da araştırılan konunun bilimsel nitelikte olması çoğunlukla araştırmacının takındığı tutuma bağlıdır. Bu kapsamda din antropolojisinde dine ya da dini olgulara bakış açısı önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı araştırmacının din çalışmaları esnasında farklı kültür ortamlarında bulunması halinde ya da uygulanacak dini eğitimlerde farklı kültürleri göz önünde bulundurarak nelere dikkat etmesi gerektiği göz önüne alınmalıdır.

⁵² Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 72-73.

⁵³ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 25.

⁵⁴ Daniel G. Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, çev. Suavi Aydın vd. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 441.

⁵⁵ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 22; Krş. Brain Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay (Ankara: İmge Yayınevi, 2004), 9.



Dini olgulara yaklaşımdaki farklılıklar konusunda Mary Douglas'ın, *Saflık ve Tehlike* (Danger and Purity, 1966) adlı çalışmasında ifade ettiği gibi, geleneksel din mensupları, gerçekleştirdikleri ritüellerin kendilerine bazı faydalar sağlayacağına inanmakta ve bu ritüelleri bir iç duyumsamayla uygulamaktadırlar. Buna göre topluluk dışında olan ya da bu tür ritüellerde bulunmayan yabancıların gerçek anlamda maneviyata ya da dine sahip olmadıklarına inanılmaktadır. Örneğin Frazer geleneksel toplumların büyülerine ilişkin abartılı tasvirler yaparak bu yönde tipik bir örnek oluşturmaktadır. Dini tecrübeyi yaşamamış bir insana göre dini bir ayine dahil olan insanlar sürekli sihirli sözcükler dile getirip hayatlarını sürdürmektedir. Bu yaklaşım farklılıkları geleneksel ile modern toplumların arasında kültürel uyumsuzluğun belirginleşmesine ve karşılaştırmalı din çalışmalarının yapılmasına engel teşkil etmektedir.⁵⁶

Farklı dinlerin bir arada bulunmak zorunda kaldığı durumlarda, kültürel kabuller nedeniyle mevcut siyasal sistemlerin dine yaklaşımlarında bazı sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda din antropolojisi, önerdiği yol ve yöntemlerle sağlıklı bir toplumun inşasında önemli görevler üstlenmektedir. Örneğin Büyük Britanya'da 1988 Eğitim Reformu Yasası gereğince, tarihte ilk defa din eğitiminde hâkim ana kitlenin dinî eğilimlerinin yanında azınlıkların dinî eğilimlerine de gereken önemin verilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Buna göre, din eğitiminde ülkenin dini çoğulculuğuna önem vermek yasanın çıkarılışında temel amaç olarak belirlenmiştir. Yasa, açıkça Hristiyanlığın yanında diğer ana dinlere mensup olanların da hesaba katılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Buradaki temel amaç hem kırsalda hem de büyük şehirlerde, devlet tarafından desteklenen ve finanse edilen okullardaki çocuklar ve gençlerden dünyanın dini çeşitliliğini oluşturan başka dini geleneklerini bir dereceye kadar anlamalarının beklenmesidir. Buna göre ortaya çıkan bir dizi sorunun cevaplanmasıyla yasanın amacına ulaşması mümkün olabilirdi. Bu sorular her şeyden önce dinin ne olduğu, dinin nasıl sunulması gerektiği, dinin resmedilmesi ve sunulmasında hangi dinî otoritelere başvurulacağı, bu dinler ile modern Britanya kültürel yaşamı arasındaki ilişkinin ne olduğu gibi bir dizi soruyu içermekteydi. Bu aşamada soruların sağlıklı cevaplanması için de gerekli olan şey, bu programı uygulamak için hangi yöntemlerin kullanılması gerektiğinin tespitiydi. Dinler tarihçisi Ninian Smart'ın yürüttüğü projede, *savunmacı din anlayışının yerine çoğulcu demokratik sistemlerde dini anlatıcı konumda olanların kendi varsayımlarını paranteze almanın teşvik edilmesinin sağlanmasıydı*. Bu bağlamda dogmatik olmayan, fenomenolojik bir yaklaşımın desteklenmesi ve hedeflenen, sosyal antropolojiden elde edilen teori ve yöntemi uyarlayarak öğrenciler ve onların öğretmenleri için bir *yöntembilimi* geliştirmekti.⁵⁷

Din antropolojisi açısından başkalarının dinî anlayışlarını anlamak önemlidir. Sadece belli kavramlar üzerinden dini olaylara yaklaşmak her zaman istenilen sonuçlara ulaşmayı sağlamayabilir. Buna göre felsefi eğilimlerin fazlaca hissedildiği fenomenolojik yaklaşım, felsefi fenomenolojiden etkilenen, araştırmacının ön varsayımları ve dini olguyu yaşayanın argümanları ile bunu sunmaya çalışan yöntembilimleri bünyesinde barındıran bir yaklaşım olmasından dolayı din araştırmalarında yeterli nesneliği sağlayamayabilir. Dolayısıyla Gerardus van der Leeuw (1890-1950)'un fenomenolojik izahı, araştırma öznesi olarak dinî olguyu felsefi anlayıştan biraz kurtarmış ve onu öteki din mensuplarının dünya

⁵⁶ Douglas, *Saflık ve Tehlike*, 82.

⁵⁷ Robert Jackson, *Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım*, çev. Üzeyir Ok & M. Ali Özkan (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 11-16.

anlayışlarını öğrenmede etkili bir araç konumuna getirmiştir. Fenomenolojik yöntem bu bakımdan felsefi eğilimlerin etkisi azaltıldığı için daha objektif değerlendirmelerde bulunmak mümkün olmuştur.⁵⁸

Dinler tarihi açısından önemli bir yaklaşım olan din fenomenolojisi, dinî olarak tanımladığımız birtakım olguların zaman ve mekân içinde zamansal ve mekânsal farklılıkları göz önünde bulundurarak incelemeyi gerektirir. Fenomenolojiyle yapılan şey görünenlerden anlam çıkarmak, mahiyetlerini açıklamak ve onları anlamaktır.⁵⁹ Buna göre dinî olarak görülen olguların insanlar tarafından sevilip sevilmemesi hesaba katılmadan din alanındaki araştırma yöntemlerine göre değerlendirilirler. Ünal'a göre dinler tarihçilerinin yettiği ortamın koşullarına bağlı olarak herhangi bir olgunun dinî, hakiki, yanlış vb. nitelemesinin olup olmadığı yönünde tavır takınması "kural koyucu" tavrın ortaya çıkmasına neden olabilir.⁶⁰ Jackson'a göre din fenomenologları anlama ve yorumlama konularında derin bilgiye sahip olmalarına karşın, kullandıkları yöntemleri farklı kültürel bağlamlara sahip olguların hâkim kültürün terminolojisini kullanarak değerlendirmede başarılı olamamaktalar. Jackson, dini verileri anlamada yeterli görmediği fenomenolojiye katkı olarak etnografya olarak isimlendirilen sosyal/kültürel antropolojinin yöntemlerinin kullanılabilirliğini tavsiye etmektedir.⁶¹ Çünkü din fenomenolojisi dinler tarihi olmayıp, dinler tarihinin sistematik olarak ele alınmasıdır. Dolayısıyla din fenomenolojisi dinin tarihsel boyutu ile ilgilenmemekte, evrensel bir anlayış ortaya koyarak olgunun temel anlamını vermeye çalışmaktadır. Din fenomenolojisi geniş anlamda dini düşüncelerin, eylemlerin ve sosyal normların tümüne uygulanmaktadır.⁶² Dolayısıyla Jackson tarafından fenomenolojiye katkı olarak önerilen sosyal/kültürel antropolojinin yöntemleri var olan dini alana ilişkin olguların daha iyi anlaşılmasında faydalı olabilir. Bu durum fenomenolojinin normatif olduğu anlamına gelmemekte, olguların daha iyi anlaşılması için bir katkı olarak değerlendirilmelidir. Dinler tarihinde en çok başvurulan araştırma yöntemlerinden biri olan fenomenoloji esasen antropolojik anlayışa oldukça uygundur. Alıcı'nın da ifade ettiği gibi dinler tarihi sadece bir metoda başvuramaz, çoklu metodolojik yaklaşımlara sahip zengin bir disiplin olma özelliği

⁵⁸ Leeuw, din fenomenolojisi ile özdeşleşmiş dinler tarihçisidir. Kendisinden önce tarihsel süreçle anlatılan dini tasnifleri fenomenolojinin ana konuları haline getiren, fenomeni görülen şey olarak tanımlayan ve basit bir şey olmayan, tezahür edip ortaya çıkan şey olarak tarif eder. Fenomen belli bir özne ile ilişkisi olan bir nesne ve belli bir nesne ile ilişkisi olan bir özne olarak varlık âleminde aranması gereken bir şeydir. Âlemde ortaya çıkan şey üç aşamada görünür olur: a) Bir şey mevcuttur, b) Bu şey görünmektedir, c) Ortaya çıktığından dolayı o şey artık fenomendir. Leeuw hakkında daha fazla bilgi için bk. Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 239-302; Mustafa Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (Nisan 2005), 77.

⁵⁹ Ünal, *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*, 75.

⁶⁰ Mustafa Ünal, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Normatizm Sorununa Fenomenolojik Bir Çözüm Denemesi -Kapsayıcı Fenomenoloji-", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed. Ali İbra Güngör vd. (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010), 129.

⁶¹ Jackson, *Yorumlayıcı Bir Yaklaşım*, 49-50.

⁶² Ünal, *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*, 79-80.



Dinî olay ve olguların yorumlanmasında etnografik veriler din antropolojisinde yaygın olarak kullanılmış ve önemli oranda başarı sağlanmıştır. Özellikle Tylor, Frazer gibi antropologların çalışmalarında, geleneksel halkların dini inanç ve uygulamalarındaki çeşitlilikten etkilenip antropoloji çalışmaları yapmaya başlayan E. E. Evans-Pritchard (1902-1973), güçlü yabancı baskısı karşısında kendi inanç ve geleneklerine bağlı kalan insanların bu özelliğinden fazlasıyla etkilenmiştir. Dindar bir kişilik olarak gözlem yaptığı toplumların dini yaşantılarını aktarmayı başarmış ve etnografik yöntemi başarılı şekilde kullanarak iyi bir nesnellik örneği sergilemiştir.⁶³ Din antropolojisi alanında ilk dönem antropologların yaptıkları çalışmalar kayda değer bulunsa da Evans-Pritchard tarafından 1937 yılında etnografik bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkan Azande toplumunda büyü, sihir ve kehanetin etnografik bir çalışma olarak yayımlanması din antropolojisi açısından önemlidir. Evans-Pritchard'ın hem Azande hem de araştırmanın yapıldığı diğer topluluklarda tabiat ve tabiatüstü güçlerin arkasındaki sebep-sonuç ilişkisinin nasıl anlaşıldığının yorumlamadaki başarısı bu alana olan ilgiyi artırmıştır. Evans-Pritchard tarafından yapılan çalışmanın önemi, kendisini dindar bir kişi olarak tanımlaması ve aktardığı bilgilerin kendisine ait olmadığını ama Tanrı'nın kendisini aracı kıldığını söylemesi ve ortaya çıkan nesnellik başarısıdır. Bu durum kendiliğinden iki temel sorunun ortaya çıkmasını da sağlamaktadır. Birincisi antropologların karşılaştıkları başka inanç ve uygulamalarla nasıl başa çıkmaları gerektiği, ikincisi ise antropologların başkalarının inançlarını ve uygulamalarını anlamalarını etkileyebileceği için kendi dini geçmişleri ve inançlarıyla nasıl başa çıkmaları gerektiği sorusudur.⁶⁴ Antropologlar ve din araştırmacıları bakış açılarını etkileyebilecek bu durumlarla başa çıkabilmeyi sağladıkları ölçüde nesnellik başarısı gösterebilirler. Genel olarak din antropolojisinde eleştiri alınan temel konuların başında araştırmacı ve araştırılan arasındaki bu farklı bakış açıları arasındaki kopukluk gelmektedir.

Dinin antropolojik boyutu göz önüne alındığında, din sadece fenomen olarak kabul edilmez. Dini olanı anlamaya çalışmak, esasen toplumsal düzeni anlamayı da beraberinde getirmektedir. Din üzerine yapılan araştırmalar göstermektedir ki kutsal güç ya da inanç olarak tabir edilen dini olgular hem sosyo-kültürel sistemi ve yapıyı hem de topluluğu-toplumunu derinden etkilemektedir. Dinin toplumsal yaşamdaki etkileri birtakım özel davranış biçimleri ortaya çıkarmakta ve toplumca benimsenen temel ahlaki kuralları da beraberinde getirmektedir. Doğaya ya da insanüstü bir varlığa inanma, atalar kültü gibi olgular buldukları yerlerde kurumlaşmış değer yargıları oluştururlar. Aynı zamanda töre, gelenek ve âdetler gibi sosyal normlar da gerek hukuk için gerekse diğer toplumsal düzeni sağlayıcı mekanizmalara kaynaklık etmeleri bakımından toplumun anlaşılmasında özel bir ilgi görürler. Bu anlamda, genel hatlarıyla doğum, evlenme ve ölümü içeren geçiş törenleri, dinî davranış kalıplarının yaşatıldığı, korunduğu, geliştirildiği, kurumlaştırıldığı törenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurban kesme, yas ve anma, ad koyma, sünnet, askere uğurlama, evlenme, cenaze törenleri gibi dini tüm uygulamalar toplumsal yapının kodlarını anlamayı sağlayan temel göstergelerdir.⁶⁵ Bu bakımdan her türlü dini inancın bir toplumdaki maddi ve manevi alandaki olumlu ya da olumsuz görülen yansımalarını küçümsemek ya da görmezden gelmek oldukça yanlış bir tutumdur. Bu bakımdan gelişme

⁶³ Ali Murat Yel, "Edward Evan Evans-Pritchard", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/515.

⁶⁴ Glazier & Flowerday, "Introduction", 1-2.

⁶⁵ Engin, "Din Antropolojisi Üzerine Kısa Bilgiler", 186-187.

kavramından söz edebilmek için mevcut durumun anlaşılması ve daha iyi bir çözüm için mevcut eğilimlerin, davranış ve tutumların altında yatan bu dini fenomenleri en iyi şekilde anlamak ve analiz etmek gerekir.⁶⁶

Dinî konular söz konusu olduğunda, din antropolojisi için geçerli olan durum toplumsal olanı ampirik olarak gözlemleyerek betimlemeye çalışmaktır. Gözlemler bağlamsal ve praksiyolojik⁶⁷ nitelikten yoksun olmamalıdır. Fiilî olarak ortaya çıkan toplumsal pratiklerin daha yakından incelenmesi ve araştırma konusuna daha ampirik ve analitik bir anlayışla yaklaşma gerekliliği önemlidir. Özellikle dinî konular söz konusu olduğunda antropolojik bir araştırmada amaçlanan husus şöyle ifade edilebilir:

Etnografik yaklaşım sayesinde araştırmacı, insanların normatif kodlarla, maddi, bedensel ve toplumsal kısıtlamalarla hangi karmaşık biçimlerde ilişki kurduklarını ve toplumsal pratikleri hangi bilinçli stratejilerin yönlendirdiğini betimleyebilir. İnsanların dinî bir topluluğa nasıl bağlandıkları, bu topluluklarla nasıl aidiyet kurdukları ve dinî öznelleşme süreçlerinin kültürel ve bireysel pratikleri nasıl etkilediğini daha karmaşık ve çoğulcu bir biçimde kavramamıza imkân sağlar.⁶⁸

Görüldüğü gibi din antropolojisi açısından dine yaklaşım çok yönlü bir çalışma ve çok alanlı bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan en iyi sonuçlar, araştırmada tek bir yöntem ve görüş açısına bağlanmaktan ziyade, çeşitli yöntemlerin eleştirisi yapıldıktan ve ortak bir görüş sergilendikten sonra alınır. Özellikle dinin kültürle olan doğrudan ilişkisi, dini sadece belli yönlerden ele almanın ve bu şekilde onu anlamının pek de mümkün olmadığını göstermektedir. Antropolojik yöntem ve yaklaşımlar dinin mevcut kültürel sistem içinde edindiği rolü daha iyi anlamaya imkân sağlar. Bu bakımdan din antropolojisi soyut dini anlatımlar sergilemek yerine özellikle etnografik bilgiyle alanda yoğun betimlemeyle elde edilen verileri yorumlayarak anlamı yakalama çabası içindedir.

Din antropolojisinde araştırma yapmak için belli bakış açıları geliştirmek gerekmektedir. Her şeyden önce dine sadece teolojik düzeyde yaklaşılmamalıdır. Din antropolojisi çalışmalarında araştırmacının dini tutumu araştırmanın nesneliliği ile yakın ilişkilidir. Kendini dini alana konumlandıran bir araştırmacının araştırma alanında kendi duygularından bağımsız olarak hareket edip olanı tasvir etmesi gerekir. Aynı zamanda araştırma topluluğunun dini duygularından da etkilenmeden araştırma yapılmalıdır. Din antropolojisi araştırma yöntem ve tekniklerinde zamansal ve mekânsal farklılıkların göz önüne alınarak incelenmesi önemlidir. Bu bakış açısı kültürel etkinin göz önüne alınmasını elzem görmektedir. Araştırmacı için araştırma topluluğunun kendi değerlerini faydacı bulması ve bunu çeşitli dini kazanımlarla ifade etmesi doğaldır. Şayet dini alana konumlanmayan bir araştırmacının, araştırma alanındaki topluluğun bu dini dünya görüşlerini anlama yetisi zayıfsa bu çalışma nesnel bir çalışma olma özelliğini yitirir.

⁶⁶ Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Bütünsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966), VII.

⁶⁷ Eylem (Yun. Praksis), Edim. Genel olarak insan eylemlerini ifade eden bir kavram. Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*. (İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Baskı 2005), 183, 212.

⁶⁸ Dupret vd., "Giriş", 10-11.



Dolayısıyla din antropolojisi dinler tarihi başta olmak üzere diğer alanlara da dini olguların anlaşılmasında daha geniş perspektifler sunma imkanına sahiptir.

Sonuç

Antropolojik çalışmaların evrimsel kimi yasalar çerçevesinde ortaya çıkmış olması, başlangıçta din çalışmalarında da evrimsel anlayışın basitten karmaşığa giden bir süreç olarak yürütülmesine neden olmuştur. Aradan geçen zaman diliminde çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiş ve uygulamaya konulmuştur. Birçok antropolojik çalışma din olgusunun sadece teosentrik perspektif yerine sosyo-kültürel süreçle birlikte daha iyi anlaşılabilceğini ortaya koymuştur. Bu bakımdan dinin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunda antropoloji alandan verilerle bu alanda önemli görevler üstlenmektedir. Dine dair yapılan araştırma ve değerlendirmeler antropoloji dışında dinler tarihinin doğuşuna zemin hazırlamış, din teolojik bir olgu olarak pozitivist bakış açısı dışında ele alınmıştır. Dine dair çeşitli kuramlar geliştirilmiş ve din olgusu çeşitli görüşlerin ortaya attıkları bu yöntem ve tekniklere göre değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda özellikle antropolojik bilginin elde edilme sürecindeki bazı yaklaşımlar dini olgusunun daha iyi anlaşılmasına olanak sağlamaktadır. Kimi noktalarda dinler tarihi ve din antropoloji araştırmalarında belli kesişmeler söz konusu olmakla birlikte, sosyal/kültürel antropolojinin din araştırmalarında daha objektif sonuçlar elde etmede etkili olacağı düşüncesi öne sürülmüştür. Dolayısıyla etnografik verileri kullanması bakımdan antropoloji, din araştırmaları için göz ardı edilmeyen bir alan olarak ön plana çıkmaktadır.

İlk ortaya çıktığı dönemlerde daha çok iptidai/geleneksel olarak tanımlanan gruplar üzerinde çalışan antropoloji, bu alanda belli teori ve yöntemlere sahipti. Ancak büyük dini geleneklerin incelenmesi durumu sosyal antropoloji açısından hala büyük sorunlar meydana getirmektedir. Küçük grupların ya da misyon hareketlerinden yoksun doğa ya da benzer nitelikli dinlerin aksine sürekli yayılma alanı genişleyen ve sürekli büyüme eğilimindeki dinlerin antropolojik açıdan incelenmesi için yeni yaklaşımlara her zaman ihtiyaç vardır. Özellikle göç, etnik ve dini savaşlar, kültürel ödünç almaların sebebiyet verdiği toplumsal alt-üst oluşlar mevcut toplumsal yapıları daima gözlemlemeyi ve analiz etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda bu hareketlenmelerde her zaman olduğu gibi din olgusu ele alınmayı gerektiren temel konuların başında gelmektedir.

Toplumların hızlı değişimi ve teknolojik alandaki yenilikler doğal olarak dinin geleceği konusunda bazı tartışmaları kaçınılmaz kılmaktadır. Postmodern anlayışın dini olgulara kuşkulu yaklaşımı ve dinlerin toplumsal görünürlüklerini kültürel, siyasal ve sosyal tezahürlere indirgemesi önemli bir tartışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Antropoloji bu bakımdan dinin insan hayatındaki önemine dair gelecek tasavvurunun netleşmesinde özellikle teosentrik düşüncelerden bağımsız olarak çeşitli değerlendirme olanakları sunabilmektedir. Biyolojik ve kültürel bir varlık olarak insanın trans-hümanizm evresi olarak adlandırılan çağımızda insan-makine etkileşiminin dinin toplumdaki konumunu tartışmaya açmaktadır. Bu bakımdan çoğunlukla bu tür gelişmelerin ve çalışmaların olası yıkıcı etkilerine karşı antropolojik perspektif oldukça önem kazanmaktadır. Antropolojinin insanın ve toplumların bilinmeyen yönlerini araştırma çabası, günümüz ve gelecekte insanların tekdüze bir yaşam yerine kültürel (aynı zamanda biyolojik) farklılıkları korumak için iyi bir imkân sunmaktadır. Bu bağlamda din gerek

teosentrik, gerekse de kültürel bir unsur olarak ele alınsın, daima bu çalışmaların odağında olma niteliğini koruyacaktır.

Kaynakça

- Aktulum, Kubilay. "İmgelemin Antropolojik Yapıları" ve Folklor: Gilbert Durand'ın Arketipsel Sınıflandırma Modeline Giriş". *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 19/19 (2018), 1-16.
- Alıcı, Mustafa. "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (Nisan 2005), 73-120.
- Alıcı, Mustafa. *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Alıcı, Mustafa. *Din Bilimlerinde Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Alıcı, Mustafa. "Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm-Postmodernizm Tartışmaları". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 5/12 (Mayıs 2017), 35-49.
- Asad, Talal. "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası". *Milel ve Nihal* 4/2 (2007), 103-137.
- Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005.
- Bates, Daniel G. *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*. çev. Suavi Aydın vd. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Çınar, Aliye. *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Douglas, Mary. *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Dupret, Baudouin vd. "Giriş". *İslami Pratiklere Etnografik Yaklaşımlar*. ed. Baudouin Dupret vd. 9-18. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2011.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Aslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Engin, İsmail. "Din Antropolojisi Üzerine Kısa Bilgiler". *Folklor/Edebiyat* VI/22 (2000), 181-192.



- Evans & Pritchard, Edward Evan. *Theories of Primitive Religion*. London: Oxford University Press, 1965.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. *İlkelerde Din*. çev. Hüsen Portakal. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Glazier, Stephen D. & Flowerday, Charles A. "Introduction". *Selected Readings in the Anthropology of Religion: Theoretical and Methodological Essays*. ed. Stephen D. Glazier & Charles A. Flowerday. 1-13. London: Praeger, 2003.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1998.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Bir Disiplin Olarak Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı (Doğu-Batı)". *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. ed. Ali İsmail Güngör vd. 23-48. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, 2010.
- İzutsu, Tochihiro. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Jackson, Robert. *Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım*. çev. Üzeyir Ok-M. Ali Özkan. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Kehler, Günter. "Din Sosyolojisi". çev. Mehmet Emin Köktaş. *Din Sosyolojisi*. ed. Yasin Aktay & Mehmet Emin Köktaş. 21-118. Ankara: Vadi Yayınları, 2007.
- Küçük, Abdurrahman vd.. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 10. Basım, 2018.
- Lévi-Strauss, Claude. *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2000.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay & Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Morris, Brain. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Yayınevi, 2004.
- Morris, Brain. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Örnek, Sedat Veyis. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.
- Örnek, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 2000.
- Özbudun, Sibel. *Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2014.
- Özbudun, Sibel vd.. *Antropoloji: Kuramlar/ Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.

- Özbudun, Sibel. *Antropoloji Sözlüğü*. ed. Kudret Emiroğlu & Suavi Aydın. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Rutledge, Paul. "Anthropology of Religion: Three Major Anthropological Figures in Contemporary Religious Thought". *The East Asia Journal of Theology* 3/1 (1985), 76-87.
- Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. New York: Appleton and Company, 1897.
- Temren, Belkıs. "Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme". *AÜDTCF Dergisi* 38/1-2 (1998), 301-311.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Baskı, 2004.
- Tümer, Günay. "Çeşitli Yönleriyle Din". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (1986), 213-267.
- Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Religion, Art and Custom*. London: Murray, 1871.
- Ünal, Mustafa. *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*. Kayseri: Geçit Yayınları, 1999.
- Ünal, Mustafa. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Normatizm Sorununa Fenomenolojik Bir Çözüm Denemesi -Kapsayıcı Fenomenoloji-". *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. ed. Ali İsmail Güngör vd. 129-143. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010.
- Yel, Ali Murat. "Edward Evan Evans-Pritchard". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 67/85



Rivayetlerde Kadını Dövme Meselesi
The Issue Of Beating to Women In The Hadith

Nurefşan Akyıldız

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences, Departments of
Basic Islamic Studies

Ankara, Turkey, nrfsn.clk@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5815-9303>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Kasım/ November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: Şubat/ February 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / 15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.646295>

Cite as / Atıf: Akyıldız, Nurefşan. "Rivayetlerde Kadını Dövme Meselesi". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June2020): 67-85.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İslam'da kadın-erkek ilişkilerinde önemli tartışma konularından biri de kadına fiziksel şiddet uygulanabileceği iddiasıdır. Şiddetin dinî kültürden kaynaklandığı düşüncesi gerçeği yansıtmamaktadır. Şiddet uygulayan kişilerin kendilerini haklı çıkarabilmek adına ortaya pek çok delili ileri sürdükleri görülür. Fakat yaptıkları bu eylemlerin hiçbir sağlam dayanağı yoktur. Bunu Kur'an ve Sünnetteki dayanaklarla ortaya koymak gerekir. Bu eylemi yapanların Kur'an-ı Kerim'de ve sünnette kendilerine gerekçe olarak gösterebileceği bir delil yoktur. Kanaatimize göre bu husus Kur'an'da yer alan ayetin yanlış yorumlanması ve Hz. Peygamber'den bu konuda nakledilen hadislerin delaletlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Allah Resulü'nün kadına karşı tutumu bilinen bir husustur. Hz. Peygamber, bir erkeğin hayatını paylaştığı eşine karşı merhamet ve şefkatle davranmasını oldukça önemseyerek, hanımlarına karşı iyi davrananların en hayırlı kimseler olduğunu belirtmiştir.

Günümüzde yaşanan olaylardan yola çıkarak, kadınlara karşı aşağılayıcı ve baskıcı zihniyete sahip olan insanların uyguladığı davranışlarını Kur'an'ın özüne ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına uygun olmadığı düşünmekteyiz. Çeşitli bahanelerle kadına karşı gösterilen şiddet ve benzeri hal ve hareketler Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamaları ile tezat teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Şiddet, Darp, Kur'an, Sünnet

Abstract

In Islam, one of the important discussion topic is the idea of possibility of using physical violence against woman in man/woman relationships. The idea that violence originates from religious culture is not the truth. The idea that violence originates from religious culture does not reflect the truth. But it is clear that actions they take have no meaningful base. It is needed to show this with evidences in Sunnah and Quran. These people who take these actions have no evidence in neither Quran nor the Sunnah to use as an excuse. In our opinion, this issue arises from the misinterpretation of the verse in the Qur'an and the misunderstanding of the provision of hadiths conveyed from the Prophet about this issue.

Prophet's behavior to the women is a known issue. The Prophet cares about a man behavior having mercy and kindness to his spouse and says "The most beneficent person among you is the one who behaves best to their wives".

These occurrences happening today, behavior against woman from humiliating and oppressive minded people are not fit for the Qur'an's origin and Sunnah's values. Violence and movements against women with various pretexts contrast with the practices of the Prophet.

Keywords: Woman, Violence, Beating, Qur'an, Sunnah



Giriş

Günümüzde aile içi şiddet, hatta töre cinayetleri ve benzeri hadiseleri İslâm ile ilişkilendirme çabalarının olduğu görülmektedir.¹ Aksine, aile içi şiddet olaylarının çözümü noktasında dinin doğru öğrenilip özümsemesine ve bu problemleri çözme noktasında dinin rehberliğine ciddi anlamda ihtiyaç vardır. İslâm dini, tebliğ döneminde müminleri kadınlar konusunda ciddi bir eğitime tabi tuttuğu gibi, bu hususta kıyamete kadar bütün insanlığın yararlanabileceği mahiyette genel prensiplere ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) şahsında örnek alınacak bir rol modele sahiptir.

Şiddetin bir türü olan fiziksel şiddet darp/dövme olayı da geçmişten günümüze farklı şekillerde anlaşılacak ve yorumlanarak gelmiştir. Çeşitli algı ve yorumlara açık olan bu olayın adının getirmiş olduğu anlam alanı günümüzde oldukça derinleşip kendisine tartışma alanı bulmuştur.

Dövme meselesinin hadisler çerçevesinde ele alınıp önlenmesine yönelik tedbir ve tespitler belirlenerek insanlara sunulmasının ayrı bir önemi vardır. Bu amaçla bu çalışmada kadınların eşleri tarafından fiziksel şiddete maruz kalmasının rivayetlerdeki yansımalarına bakılarak bu konudaki rivayetlerin değerlendirmelerinin yapılması planlanmıştır. Öncelikle kadınların dövülmesi ile ilgili Kur'an-ı Kerim'den referans olarak gösterilen ayetlere bakıldığında konunun 'darabe' kelimesi etrafında şekillendiği tespit edilmiş ve buna bağlı düşünceler ön plana çıkmıştır. Bu nedenle öncelikli olarak bu kelimenin anlam alanını incelemekte yarar vardır.

1. Nisa Suresi 34. Ayetinde Kadınların Dövülme Meselesi

Eşler arasında kadından kaynaklı yaşanan belli problemlerin çözümü noktasında Nisa suresi 34. ayette birtakım öneriler sunulmuştur. Bunlar genel olarak bilindiği haliyle, nasihat etme, yatakta yalnız bırakmak ve hafifçe dövmek olarak sıralanmıştır. İlk iki öneri hakkında farklı yorumlar getirilmiş olsa da çok fazla tartışma alanı olmamıştır. Fakat üçüncü tavsiye olan "vedribuhunne" uygulamasının anlamı pek çok yoruma sebebiyet vermiş ve bu konuda ciddi görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Konuya açıklık getirmesi bakımından öncelikle tartışmaların odağında olan bu kelimenin içerdiği anlamları bilmek yerinde olacaktır. Sonrasında ise konuyu bütüncül bir bakış açısıyla Kur'an-ı Kerim'den ve Hz. Peygamber'in sünnetinden faydalanarak anlamak gerekmektedir.

¹ Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), KSGM, *Töre ve Namus Cinayetleri İle Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan TBMM ARAŞTIRMA KOMİSYONU RAPORU* (Ankara: TBMM, 2006), 2/154 (T.C Başbakanlık KSGM'nin, Töre ve Namus Cinayetleri ile Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu'nda üçüncü bölümde bilgilerine başvuru olan kişilere ait tutanak özetleri verilmiştir. 18.10.2005 tarihli toplantısında Leyla Pervizad (Başkent Kadın Platformu) konuya dair açıklamasında şunları söylemiştir: "Batılı diplomat, genellikle de AB'nin olur sorduğu soru budur; siz Kuran'da kadının namus için öldürülmesini değiştirmedikçe bu iş nasıl değişecek." devamında kendisi bunu yanıtlamıştır: "Bir defa, Kuran'da böyle bir şey yazmıyor. Cuma hutbelerinde namus cinayetleriyle ilgili hutbelerin yer alıp güzel konuşulması, olaya dinin, bu işi sona erdirmek açısından dinin katılması çok önemli. Yani, erkekler, İstanbul'dan gelen namus cinayetleri üstüne doktora tezi yazmış, kadın çalışmaları yapanları dinlemiyorlar; ama cuma günü namaza gittiğinde orada verilen hutbeyi dinliyor."

1.1. Darabe Kelimesinin İçerdiği Anlamlar

Arap dilinin zengin olması, Arapça kelimelerin birden fazla manaya delalet etmesine sebebiyet verirken bu da beraberinde nassların anlaşılmasında yorumların çeşitlenmesini ortaya çıkarmıştır. Fakat bu noktada dikkat edilmesi gereken husus çok anlamlı sözcükleri anlamlandırma noktasında bulunduğu bağlamı göz ardı edip sahip olduğu manalardan birini keyfi olarak tercih etmenin doğru olmadığıdır.² Darabe ضَرْبًا - يَضْرِبُ - ضَرْبٌ kelimesi de bunlardan biri olup geniş bir anlam alanına sahiptir.

Kur'an ilimlerinin en çok gerekli olanı lafza ilişkin ilimlerdir. Kavramların gerçek anlamlarını incelemek de lafza ilişkin ilimlerdenidir. Kur'an'ın manalarını anlamak isteyenler için Kur'an kavramlarının anlamlarını öğrenmek, ilk yardımcı unsurdur. Bunlar tıpkı bir bina yapmak isteyen için öncelikle ilk kullanacağı malzemeler arasında yer alan kerpiçleri temin etmesine benzetilmektedir.³

Eş anlamlı (müşterek) söz çeşitli durumlarda bir veya daha çok manada kullanılmış olup karşılığında kullanıldığı manaya delâleti bedel yoluylaadır. Yani bu manaya veya şu manaya (ayrı ayrı, müstakilen) delâlet eder. Mesela göz sözü, lügatte, insanın gözüne karşılık, su kaynağına ve satılık mala karşılık olmak üzere kullanılmıştır. Dilde eş anlamlı sözlerin bulunmasının sebepleri çoktur. En önemlileri, kabilelerin manalara delâlet etmek üzere kullandıkları lafızlarda ihtilaf etmeleridir. Diğer bir sebep de, bir lafız önceden bir manaya hakikat olarak delalet eder, sonra bu mana dışında ama onunla ilgili bir manada da mecaz olarak kullanılır. Sonra bu söz mecaz manasında kullanıla kullanıla meşhurlaşır ve mecaz olduğu unutulur. Dilciler bu sözün her iki manaya da ayrı ayrı kullanıldığına hükmeder. Başka bir sebep de, bir lafız bir manaya konur, sonra şer'i veya kanuni bir terim olarak başka manaya gelir. Lafızlarda lügat bakımından meydana gelen eş anlamlılığın sebebi ne olursa olsun, iki veya daha çok mana arasında eş anlamlı (müşterek) olan lafızlar dilde az değildir. Bunlar Kur'an'ın ayetlerinde ve Hz. Peygamberin sözlerinden ibaret olan şer'i metinlerde de geçmektedir. Manalardan birini tercih etmeye götürecek belirtiler buldukça, bu müşkil türündendir. Müçtehide düşen bunun zorluğunu kaldırmak, şer'i bir metinde geçtiği takdirde her bir lafızdan neyin kastedildiğini tayin etmektir. Şer'i metinde geçen eş anlamlı (müşterek) bir söz birçok sözlük (lügat) manaları arasında müşterek ise, hangisinin kastedildiğini tayin için çalışmak (içtihat etmek) gerekmektedir. Zira Şâri' o sözle sadece bir manayı kastetmiştir. Müçtehide düşen, belirti, emare ve delillerle kastedilen manayı tayine çalışmasıdır.⁴

² Sabri Türkmen, "Arapça'da Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim", *Diyanet İlmî Dergi* (2012), 533-552. (Sabri Türkmen bu durumu 'metni anlamak değil metne anlam yüklemek' olarak açıklamaktadır.)

³ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 3.Basım, 2012), 57.

⁴ Abdülvehhâb Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi (İlmu Usuli'l-Fıkhi)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 326-327.



"Darb"ın farklı tasavvurundan dolayı onun yorumları arasında da farklılık olmuştur.⁵ Özellikle ilgili kelimenin geçtiği Nisa Suresi 34. ayetinin anlaşılması konusunda, bu durum farklı yorumlara kapı aralamıştır.

Halil b. Ahmed (ö. 175/791) darbın, ticaret yapmak, yolculuk yapmak, Allah yolunda olmak gibi tüm amelerde vaki olabileceğini belirtmiştir.⁶ *Kitabu'l-Ayn* adlı eserinden bunlara birkaç örnek verebiliriz:

Bir kimseyi bırakmayarak elinden tutmak, engellemek; bir kimseyi hapsetmek, karantinaya almak; göçmen kuşların yiyecek için bir yerden bir yere gitmesi; uzaklaştırmak, ayırmak; bitkileri soğuk ve rüzgârın vurması; sam yelinin suyu kurutması; gelir vergisi; nahiv ve sınıflandırmak; şişman olmayan, çelimsiz, zayıf adam; halis bal; düzensizlik, huzursuzluk, çocuğun anne karnında hareket etmesi, dalgalanmak; uzun boylu yaratılan adam; don, kırağı, ayaz, buz; benzer, eş; kararlaştırılmış, belirlenmiş; Sütü yayıkta çalkalamak, çalkalanmak; şahit olmak; mizaç, doğa, yapı; ürün, ekin; kılıçla vurmak; evinde durmak, evinde ikamet etmek; suda yüzen; ağacı çok vadi⁷

Darabe kelimesinin içerdiği anlamları bulma adına yaptığımız çalışmada en kapsamlı sonuçları İbn Manzur'un (ö. 711/1311) *Lisanu'l-Arab*'ında görmekteyiz.⁸ İbn Manzur darp eyleminin pek çok amelde gerçekleşebileceğini belirtmiş ve onları eserinde sıralamıştır. Para basmak; yılanın ısırması, sokması; nabız, çarpma, darbeli vurma; dalgaların hareket etmesi; çocuğun anne karnında hareket etmesi; terbiye, arıtma; yola çıkmak; göçmen kuşların yiyecek aramak için gezmesi; rızık aramak için yol tepecek olan; kalkmak, yönetmek, saldırmak; uzak kalmak, uzaklaştırmak gibi daha birçok anlama gelen "darabe" kelimesi ve türevlerini bu eserde görmekteyiz.⁹

Mütercim Asım Efendi (ö. 1235/1819), Kamus Tercümesinde ilgili kelimenin şu anlamlara geldiğini belirtir:¹⁰

Vurmak; kuş kısmının yabana yem aramaya gitmesi; bir kimseyi salıvermeyerek elinden tutmak; ticaret yahut cenk ve gaza eylemek için diyarından çıkıp seyr ü sefer eylemek; dişi devenin kuyruğunu kaldırıp fercine vurarak yürüyüp gitmesi; bir nesneyi diğer bir şeye katmak; suda yüzmek; akrebin sokması; bir nesneden yüz döndürmek; işaret eylemek; uzak eylemek; Araplar "Havfından yere yatıp sürüklenerek gitmek" olarak da kullanırlar. Zamanın savuşup geçmesi; misl ve şebih; çelimsiz; hafif yağmur; beyaz kıvamlı bal; Ehl-i Aruz ıstılahında beytin âhir cüz'ü gibi manalara da gelmektedir. Çok vurmak; bir nesneyi diğer nesneye katıp karıştırmak; kara tutulmak; Süt içmek, gözün çukurlaşip içeri batması; kumar oklarını darb eden kimse; pek karanlık gece; bir kaba bir kaç dişi deveden birbiri üzerine sağılan süt; karnı büyük kişi; hisse ve nasip; kırağı veya tipi diye tabir olunan rutubetlere denir ki kış ve bahar eyyamlarında geceleri yağar. Vuracak alet; büyük çadır; mukîm olmak; semum dedikleri ıssı yel esmekle suyu yere geçirip yerin yüzünü

⁵ İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları*, 616.

⁶ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitabu'l-Ayn* (Lübnan: Mektebetü'l-Lübnan, 2004), 467.

⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 467-468.

⁸ İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisanû'l-Arab* (Beyrut: Müessesetu'l-Alemi li'l-Matbuat, 2005), 2294.

⁹ İbn Manzûr, *Lisanû'l-Arab*, 2294-2298.

¹⁰ Mütercim Asım Efendi, *el-Okÿânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît - Kâmûsu'l Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), "Bâbu'l-Bâ", 1/512-516.

kurutması; ekmeğin pişmesi; ilikli kemik; kılıcın ağzına denir ki çalım yeridir. Çalkalanmak; selgi ve sölpük olarak uzayıp gitmek; kazanç tarikine düşmek; vuruşmak; Bir kimseden ticaret için mal alıp ba'de'l-iktisab rihbine şerik eylemek; tabiat ve huy; Soğuğa dokunmak ve soğuklamak.

Darb kelimesinin kullanıldığı alanlardan biri de Hadis ilminde karşımıza çıkmaktadır. Hadis rivayetleri yazıya geçirilirken yanlışlıkla yazılmış kelimelerin veya harflerin yanlış yazıldığını belirtmek için üzerine çizgi çekilmesine Hadis İlminde 'darb' denir.¹¹

1.2.Darabe Kelimesinin Kullanıldığı Ayetlere Örnekler

Eşler arasında kadının serkeşliği durumunda bunu çözme adına Kur'an-ı Kerim'de tavsiye edilen yollardan biri "واضربوهن" fiilidir. Bu fiilin türetildiği zaman birçok anlama gelmesinin yanında bu kök haliyle dahi hem Kur'an'da, dolayısıyla indiği dönemde, hem de günümüzde oldukça geniş bir anlam alanına sahiptir. Kur'an'ın iniş sırasına göre bu kelimenin kullanımlarını Aydın şu şekilde listelemiştir:

Zuhruf suresi 5. ayette vazgeçmek; Kehf suresi 11. ayette derin bir uykuya daldırmak; Nahl suresi 112. ayette örnek olarak vermek; Bakara suresi 61. ayette bir yerlere gitmek, yolculuk yapmak ve mahkum olmak; Bakara suresi 60. ayette vurmak; Enfal suresi 12. ayette yine vurmak; Nisa suresi 101. ayette sefere çıkmak; Hadid suresi 13. ayette (sûr) çekilmek/ (duvar) örülme; Nur suresi 31. ayette (başörtülerini yakalarının üstlerine) salmak, koymak ve (ayaklarını yere) vurmak anlamlarında kullanılmıştır.¹²

Râğıb el-İsfahânî'nin eserine baktığımızda da bu ayetlere ek olarak Kur'an'da misal vermek (Bakara, 26; Ra'd, 17; İbrahim, 24, 25, 45; Nahl, 74, 75, 76, 112; İsrâ, 48; Kehf, 32, 45; Hacc, 73; Nur, 35; Ankebût, 43; Rum, 28, 58; Yasin, 13, 78; Zümer, 27, 29; Zuhruf, 58; Muhammed, 3; Haşr, 21; Tahrim, 10, 11) ; layık olmak, alçaklık damgası vurulmak (Âli İmrân, 112); perde koymak, mühürlemek, uyutmak (Kehf, 11) gibi anlamlarda da kullanılmıştır.¹³

2. Kadını Dövmeye Delil Olarak Kullanılan Ayetler

İnsanlık tarihinde kadınlar, erkekler tarafından genelde ikinci plan tutulur ve ona göre muamele görürler. Bu durumu erkeklerin sahip oldukları fiziksel güçleri tetikler. Fakat İslam kadınları içinde bulunduğu bu durumdan çıkarmış, onlara çok büyük değer vermiş, onlara özgürlük alanı ve haklar tanımıştır. İslam yalnızca kadına değil tüm insanlara değer vermiştir. Tabiattaki hiçbir canlının incitilmemesini esas almıştır.

¹¹ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 58.

¹² Zeynel Abidin Aydın, "Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden "Darb"a Dair", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/27 (Ankara, 2017), 87-100.

¹³ İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları*, 616.



Allah Teala, kişinin ister dünya ister ahiret için olsun yapacağı yararlı veya kötü şeyleri kendisi için yapacağını söyler.¹⁴ Allah kullarına haksızlık yapmaz. O nedenle Allah Teala üstünlüğün ölçüsünü insanların elinde olmadığı, seçemediği cinsiyete değil, dünyada kendi irade ve gayretleriyle yaptığı şeylere bağlamış ve en değerli olanın, O'na itaatsizlikten en fazla sakınan olduğunu söylemiştir.¹⁵

İslam Peygamberi de bizlere bu durumun beraberinde getirmiş olduğu adaleti, cinsiyet ve ırk ayrımı yapmamayı, hoşgörüyü öğretmiştir. O da üstünlüğün takvada olduğunu söyleyerek farklı bedenlere sahip olarak dünyaya gelen insanların aslında özlerinin aynı olduğunu vurgulamak istemiştir.¹⁶

Nasslarda yer alan kelimelerin daha iyi ve doğru öğrenilip uygulanabilmesi için indiği dönemin tüm halleriyle sosyolojik olarak incelenmesi lazım gelir. Konumuzla ilgili olan darp/ dövme kelimesi de aynı şekilde, kullanıldığı zaman dilimi tarihsel olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Musa Çetin de bu konunun, İslam dininin temel olarak koyduğu ilkeler yanında problemle alakadar olabilecek nasslar çerçevesinde tetkik edilmesi gerektiğini söylemiş ve o dönemden örnekler vermiştir: Cahiliye döneminde Araplar kız ve erkek evlat ayrımı yapmışlar, doğan erkek çocuklar ile gurur duyarken, kız çocukları ikinci sınıf olarak görmüşlerdir. Hatta kız evlatlarından utandıkları için onları öldürdükleri bile olmuştur. Sadece bu durum bile o dönemin kadına gösterilen değeri gözler önüne sermektedir. Yine Hz. Ömer'in, Allah'ın kadınlar için koyduğu hükümler gelmeden önce kadınlara karşı hiç değer vermediklerini söylediği sözleri o dönemin kadın algısını ortaya koymaktadır. Bu durumun sadece Arabistan'da değil diğer ülkelerde de farklı olmadığını belirten Çetin, İslam'ın kadına meşru haklar tanıdığını ve kadının toplum önündeki yerini belirlediğini söylemiştir.¹⁷

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda insana verilen bu değer, diğer peygamberler tarafından da önemsendiğini hatta bu konuda Allah Teala'nın yönlendirmeleri dahi olduğunu görmekteyiz. Allah (c.c.), eşlere iyi davranmanın, vefaya karşı ihsanda bulunmanın örneğini Hz. Eyyûb üzerinden tüm insanlığa öğretmiştir:

Kitâb-ı Mukaddes'te geçtiğine göre Hz. Eyyûb'un çocukları ve çok fazla malı mülkü vardı. Fakat bunların hepsine kaybetti ve oldukça ağır bir hastalığa yakalanarak Allah onu büyük bir imtihana tabi tuttu. Hz. Eyyûb bu imtihanı sabrederek atlattı.¹⁸ Hastalığı sırasında eşi ona hep yardımcı oldu. Fakat bir gün Hz. Eyyûb'un isyan etmesine sebebiyet veren şeyler söylemişti. Hz. Eyyûb da iyileştiğinde ona yüz değnek vuracağına yemin etti. Fakat Allah, bu yemini Sâd suresi 44. ayette bir bitki sapı ile yerine getirebileceğini söyleyerek merhametiyle çıkış yolu göstermiştir.

"Naslardan hareketle, eşe vefa ve merhamet göstermek; naif olduklarından ötürü onlara karşı şiddete gitmemek Allah'ın, Hz. Eyyûb üzerinden insanlığa öğrettiği önemli bir husustur. Zira İslam'ın insanlık için tüm inananlara emrettiği temel umdelerden biri

¹⁴ Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Hayreddin Karaman vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), Fussilet 41/46.

¹⁵ el-Hucurât 49/13.

¹⁶ Heyet, *Hadislerle İslam* (Konya: DİB Yayınları, 2015), 4/215.

¹⁷ Musa Çetin, "Kadını Darp/ Dövme Meselesinin Çözümünde Hz. Peygamber'in Yaklaşımı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 258-259.

¹⁸ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 27 Mayıs 2020), Eyü.1:1-8; 42:10-17.

merhametli olmaktır.”¹⁹ Hukukçular bu ayeti, kocanın karısını ölçsüz bir biçimde dövemeyeceğinin açık delili saymışlardır.²⁰ Fakat burada göz ardı edilmemesi gereken nokta bu ölçünün, yeminin yerine gelmesi adına olduğudur. İlgili bahsi ölçülü dövme olarak anlayıp bu eylemi Kur’an’ın hakikatlerine uydurmaya çalışmak doğru olmayacaktır.

Günümüzde İslam’ın kadına kazandırdığı bu statüyü dikkate almadan davranan kişiler, yeri geldiğinde kendilerine ayetleri dayanak olarak göstermişlerdir. Fakat her konuda olduğu gibi bu meselede de ayetleri ve rivayetleri doğru anlamak ve doğru bir şekilde hayata geçirmek gerekmektedir.

Kadına karşı gösterilen muamelede ele almak istediğimiz bahis kadına karşı uygulanan fiziksel şiddet yani dövme meselesidir. Bu konuda da esas alacağımız ayet Nisa Suresinin 34. Ayetidir:

“Nisa suresi 34. Ayette aile huzurunu bozacak tavır sergileyen ve nüşüz olarak isimlendirilen; kocasına eza ve cefa eden, kocasına başkaldıran, ona kötü muamelede bulunan, kocasına kin besleyen, kocasına karşı hakaret ve galiz/ağır sözler söyleyen, kocasının onur ve namusunu, kendi iffet ve kadınlık şerefini zedeleyen, başka erkeklerle sosyal ilişkilerin sınırını tayin edemeyip ölçüyü kaçıran, umuma açık olmayan bir mekanda, kuşku uyandıracak biçimde herhangi bir erkekle baş başa kalması gibi kontrolsüz davranışlar sergileyen kadınların bu tutum ve davranışlarını değiştirmelerini sağlamak için üç yol tavsiye edilmektedir.”²¹:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا (Nisa, 34) حَفِظَ اللَّهُ وَآلِيَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Tavsiye edilen üç yoldan ilki kadınlara öğüt vermek olup bu işe yaramadığı takdirde onların yataklarında yalnız bırakılması gerektiği söylenmiştir. Bu da fayda vermezse son olarak onları dövün denmiştir. Ve ayet durumun düzeldiği takdirde başka bir yol aranmaması gerektiğini belirterek son bulmuştur.²²

Kur’an-ı Kerim’in vermek istediği mesajın doğru anlaşılması noktasında kelimelerin sahip olduğu anlamlar yanında, Kur’an’ın temel koyduğu prensipler ve tüm bunları yaşam haline getiren Peygamberimizin uygulamaları ve devamındaki fıkıh öğretileri oldukça ehemmiyetlidir. Kur’an’da doğrudan anlaşılan ayetler (muhkem) olduğu gibi dolaylı olarak anlatılan ve farklı şekillerde anlaşılabilen ayetler de mevcuttur. Bunların varlığı bir zenginliktir. Fakat bu zenginliği Kur’an’ın bütüncül anlatımı ile ilişkilendirip anlamak ve yorumlamak gerekir. Aksi halde çok farklı yorumların tek bir kitaba dayandırılması söz

¹⁹ Yakup Bıyıkoglu, "Kıssa Üslubu Bağlamında Kur’ân’da Eyyüb Peygamber", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (2016), 211-243.

²⁰ Ali Akpınar, "Ailevi Sorunlara Kur’ânî Çözümler (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında)", *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (2-3 Mayıs 2014, 2015), 63-77.

²¹ Nuri Tuğlu, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam’ın Şiddet Karşıtlığı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016), 116.

²² İbrahim Paçacı vd. *Kur’an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 83.



konusu olur.²³

Bu bağlamda ilgili ayette yer alan, yapılması tavsiye edilen son fiilin müfessirler tarafından nasıl yorumlandığını görmek yerinde olacaktır. Öncelikle ayetin nüzul sebebine dair edindiğimiz bilgilere bir göz atalım:

Vâhidî (ö. 468/1076), eserinde Mukatıl dedi ki diyerek şunları söyler:

Ayet ensardan Sa'd b. Rabî ve eşi Habibe binti Zeyd'in aralarında geçen bir olay üzerine inmiştir. Habibe eşine saygısızlık ettiği için eşi ona tokat atmış. Habibe de babasıyla beraber durumu Hz. Muhammed'e anlatmak için yanına gitmişlerdir. Babası kızını, kocası ona vursun diye evlendirmedeğini söylemiştir. Hz. Muhammed (s.a.v) de kadına kocasına kısasta bulunmasını söylemiş fakat daha sonra kızı geri çağırıp kısastan vazgeçmesini, Cebrail'in kendisine ayet indirdiğini belirtip bu ayeti okumuştur. Ve sonunda da "Biz bu olayın çözümü için bir şey istedik fakat Allah başka bir şey gönderdi, Allah'ın gönderdiği en hayırlı olandır" demiştir.²⁴ (Beydâvî de de aynı şekilde geçmektedir)

İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) eserinde de nüzul sebebi benzer şekilde Hasan el-Basri'den geçmektedir. Buradaki rivayet biraz daha kısa olup kadın tek başına Peygamber'in yanına gelmiştir. Ve kısas emrinden sonra kadın geri eve dönmeden bu ayet nazil olmuştur. Ve bu rivayetin İbn Ebu Hatim, Katâde, İbn Cüreyc ve Süddî tarafından da mürsel olarak zikredildiği belirtilmiştir.²⁵

Aynı şekilde bu red olunan hüküm hakkında Suyûtî' de (ö. 911/1505) de bir rivayetle karşılaşmaktayız. Hasan Basri'den gelen rivayette Efendimiz kısas yapmak istediğinde bu ayet nazil olmadan evvel, vahiy tamam olmadan aceleci davranma diye uyarı da bulunan Taha suresi 114. ayeti inmiştir. Sonrasında Nisa suresi 34. ayeti nazil olmuştur.²⁶

Bu rivayetleri benzerleri ile çoğaltmak mümkündür. Fakat genel olarak hepsi aynı minvaldedir. Suyûtî' de de geçtiği üzere bazılarında, hanımın Hz. Peygamber'e (s.a.v) iletmiş haberinde eşinin kendisine tokat atmasının yanında yüzünde iz de bıraktığını ifade eden rivayetler de mevcuttur.²⁷

Ayrıca Zemahşerî (ö. 538/1144) bunlara ek olarak hanımın eşinden kısas uygulaması ile hakkını alması hususunda farklı görüşlerin olduğunu söyler. Öldürme hariç eşler arasında kısas olmaz fakat yaptığı yanlış fiilin cezası olarak diyetini ödemek mecburiyetindedir, der.²⁸

²³ Ali Bardakoğlu, "Dinin Anlaşılması, Yorumlanmasındaki Farklılıklar ve Çözüm Üzerine", II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri: (23-27 Kasım 1998) (2003), 1/100-110.

²⁴ Vâhidî Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 149; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Muhtasar Beydâvî Tefsiri-Envâru't-Tenzil ve Esrâru't Tevîl*, çev. Şâdi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2. Basım, 2011), 1/507.

²⁵ İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 4/1679.

²⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* (*Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*) (İstanbul: Ocak Yayınları, 3. Basım, 2016), 4/373.

²⁷ Suyûtî, *Ed-Dürrü'l-Mensûr*, 4/374; Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîr-i Kebîr*, thk: Dr. Abdullah Mahmud Şehate, çev. M. Beşîr Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 1/355-356.

²⁸ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf (Keşşâf Tefsiri)* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/122.

Ayetin nüzul sebebine kısaca değindikten sona konumuz olan ve ayette üçüncü yol olarak tavsiye edilen darabe eylemine karşı getirilen yorumlara göz atalım:

İlgili kelimeye dövmek anlamı verenlerin çoğu bu dövmenin hafifçe ve iz bırakmayacak şekilde olduğunu belirtirler. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de bunlardan biri olup şunları söylemektedir:

Öğüt vermeden sonra tavsiye edilen ikinci yol da yapıldıktan sonra kadın hala davranışında ısrarcı olursa, eşi onu dövebilir. Bu konuda Şafii bu eylemin mubah olacağını fakat dövmenin, dövmekten daha hayırlı olduğunu belirtmiştir. Eğer dövülürse de bunda aşırıya gidilmeden, vücudun farklı yerlerine vurularak, kırktan da az olacak ve yüzüne vurmamak kaydıyla diye dövme eylemine sınırlar getirmiştir. Fahreddin er-Razî de sonuç olarak kendi fikrinin bu işi olduğunca hafif tutmak gerektiğini söyler. Amaç gerçekleştiği takdirde de tüm bunlarla yetinilmesini, daha fazla yollar aranılmamasının lazım geldiğine dikkat çeker.²⁹

Kurtubî (ö. 671/1273) de bu konuda son yolun dövmek olduğunu, çünkü serkeşlik yapan kadının bununla yola gelebileceğini söylemiştir. Fakat o da bu dövme eylemini te'dip yollu dövmek olarak bakıp amacın kadının eğitilmesi olduğunu o nedenle iz bırakmadan, bir yerini kırmadan dövülebileceğini eklemiştir. Ayrıca dövmenin sonunda helak olma gibi bir durum söz konusu olursa da bunun bedelinin ödenmesinin gerekliliğini vurgulamıştır.³⁰

Ayetteki darabeyi "Onları dövün" şeklinde ifade eden İbn Kesîr (ö. 774/1373) de, incitmemek şartıyla onları dövme hakkınız vardır, der ve İbn Abbas'ın incitmeksizin dövün; Hasan el-Basrî'nin iz bırakmayacak şekilde dövün, dediklerini de ekler.³¹

İbn Kesîr ayetin sonunda yer alan 'Allah çok yüce ve büyüktür' sözünü, kadınlara karşı hiçbir sebep olmadan zulmeden kocalara karşı bir gözdağı olarak yorumlamaktadır.

Suyûti'den öğrendiğimize göre de Dahhâk b. Müzâhim bu ayeti şöyle açıklar: Ayetteki üstünlük meselesi evin ihtiyaçlarını karşılama noktasındadır. Erkekler hanımlarına karşı buyuran bir amir konumunda olup, hanımlarına Allah'ın dediklerini yapmaları konusunda taviz vermemelerini söylerler. Hanımları bunu kabul etmediği zaman fazla olmadan eşleri onları dövebilir.³²

Suyûti devamında İbn Abbas şu şekilde açıklama getirmiştir: Kadının nüşuzu demek kocasına isyankâr olması, eşinin haklarına ihtimam göstermemesi ve onun söylediklerine uymamasıdır. Bu takdirde üç yol vardır. Sonuncu için de yine diğer İslam bilginleri gibi İbn Abbas da aynı sınırları koymuştur. Ve en sonunda kadın eşini dinlediği takdirde, kocasının onu dövmek için çeşitli bahaneler aramaması gerektiğini belirtmiştir.³³

²⁹ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtilhu'l-Gayb* (Ankara: Akçay Yayınları, 1988-1989), 8/21-22).

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu'li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Buruc Yayınları, 1998), 5/175-176.

³¹ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, 4/1681.

³² Suyûti, *Ed-Dürrü'l-Mensûr*, 4/375.

³³ Suyûti, *Ed-Dürrü'l-Mensûr*, 4/388.



İzzet Derveze (1888-1984) de kadının sıralanan iki yoldan sonra davranışlarında hâlâ ısrarcı olursa acı vermeden dövülebileceğini söylemiştir. Yalnız bu dövme eyleminin mutlaka son yol olarak kullanılması gerektiğini vurgulamıştır.³⁴

Mevdûdî (1903-1979) ise bu konuda Hz. Muhammed'in (s.a.v) gönülsüz bir şekilde izin verdiğini söylemiş ve maalesef bazı hanımların bu yola başvurmadan yanlışlarını telafi etmeye yanaşmayacaklarını belirtmiştir. O da bu dövmenin nasıl olacağını Peygamber'in koyduğu sınırlarla açıklamıştır.³⁵

Bu ayetin amacının evlilik müessesesinin işleyişini devam ettirmek ve belli ölçütlere bağlamak, kişilere sorumluluk vermek ve oluşabilecek problemlerin önüne geçmek olduğunu söyleyen Seyyid Kutub (1906-1966), ilgili kelimeye dövünüz anlamı vermiş ve bu dövme şu şekilde açıklama getirmiştir: Bahsi geçen dövme, intikam ve belli duygularda doyum sağlama amacıyla olup kadına zulüm verici olmamalıdır. Bu fiil yalnızca ebeveynlerin evlatlarına terbiye amaçlı uyguladığı eylemler gibi olmalı sınırsızlıktan uzak durulmalıdır.³⁶

Yapılan tüm bu yorumların yanında günümüzde ilgili bu alana farklı bakış açısıyla bakanlar da olmuştur. Bayraktar Bayraklı ayette geçen "*vedribûhunne*" kelimesine geçici olarak evden uzaklaştırın, anlamı verirken bu ayeti, erkeğe kadını dövme yetisi vermesi olarak algılanmasının temelinde bilgisizliğin yattığını söylemektedir. Bayraklı, ilgili kelimeye uzaklaştırmak, kovmak anlamı vermesinin bir sebebinin de surenin 35. ayetini tefsir ederken özetle şu şekilde dile getirmiştir:

Allah, ortaya çıkan bu problemlerin aile içerisinde halledilmesine öncelik vermiş, ilk iki yol bir çözüm sağlamadığı takdirde eşinin hanımını evden kovmasını istemiştir ki 35. ayetteki durum söz konusu olup aile içi problem evin dışı olan topluma da yansımış olsun.³⁷

İlgili kısmı "...Bununla da yola gelmezlerse tokat atabilirsiniz" diye tercüme eden Mustafa Öztürk ise şu açıklamayı yapmaktadır: "Ayette geçen '*vedribuhunne*' ifadesi çoğunlukla "dövün" diye tercüme edilmekte; fakat dövme eyleminin sınırları belirlenmediği için bu anlam pek doğru ve mümkün görünmemektedir. Ve özellikle şu belirtilmelidir ki ayetteki emir kalıpları bir zorunluluk ifade etmektedir, onlar ruhsata delalet eder.³⁸

Osman Nebioğlu bahsi geçen kelimeye "cezalandırın" derken³⁹; Hüseyin Atay "onlarla cinsel ilişki kurun"⁴⁰ ve Yaşar Nuri Öztürk de "onları buldukları yerden başka yere gönderin/ evden çıkarın/ dövün" demişlerdir.⁴¹

Mehmet Okuyan da ilgili ayet için darabe sözcüğüne dövme anlamı verilmesi halinde ilk iki uygulamanın devamında böyle bir eylemin yer almasının anlaşılabilir bir şey

³⁴ İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, çev: Mustafa Altınkaya (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 6/139.

³⁵ Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an- Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/317.

³⁶ Seyyid Kutub, *Fi Zilâl-il-Kur'an*, çev: Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 456-464.

³⁷ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 4. Basım, 2013), 5/129-130.

³⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015), 118.

³⁹ Osman Nebioğlu, *Türkçe Kur'ân-ı Kerim* (İstanbul: Nebioğlu Yayınları), 46.

⁴⁰ Hüseyin Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri* (Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 2007), 83.

⁴¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1994), 86.

olmayacağını söylemektedir.⁴² Bu sıralamaya aykırı olur. Burada anlamı vurmak değil, geçici ayrılmak demektir.⁴³

Nüşuz durumunda tavsiye edilen ikinci yolu yataklarından ayrılmak değil, “filmedaci” deki fi harficerinin delaleti ile yatakta ilişkiyi kesmek olarak yorumlayan Yunus Vehbi Yavuz, üçüncü yol için de terk etmek manasını vermiştir. Ve buna şöyle bir açıklama getirmiştir: “Ayet çok hassas olan aile ilişkilerinin bozulmasından korkma durumunda alınacak önlemleri bize haber veriyor. Eğer koca böyle bir endişeyi hissederse o takdirde üç basamaklı bir terbiye metodu uygular. Bu basamaklardan birinin dövmek olması düşünülemez. Çünkü bu durumda suç işleyen bir kişiye ceza uygulanmış olur ki; İslam’a göre suç sabit olmaksızın ceza uygulanamaz.”⁴⁴

Ayette kadının geçimsizliği konusunda uygulanabilecek üç yöntemden sonuncusu olan dövme olgusu bağlamında yapılan yorumlar çeşitlilik arz etmektedir. Genel olarak bakıldığında te’deb amaçlı dövmeye izin verenler olduğu gibi bunun tarihsel bir konu olduğunu her durum ve zamanda geçerli olmadığını savunanlar da olmuştur. Ayrıca daha çok günümüz yorumcularının bakışına göre, ayette geçen kelimenin birçok anlamı vardır ve bunlardan “dövmek” anlamını seçmek olayın gidişine ters düşecektir. Kur’an’da, problemleri çözmek için dövmek, vurmak gibi eylemlerden ziyade şiddet dışı çözüm yolları tavsiye edilmektedir.

3.Rivayetler Bağlamında Dövme Eylemi

Kur’an-ı Kerim’de yer alan kelimelerin birden fazla anlama gelmesinin bir zenginlik olarak kabulünün yanında bu durumun sömürülüp kullanmaya hazır bir tarafı da bulunmaktadır diyen Zülfikar Durmuş lafz-ı müşterek kelimelerin anlam kalabalığını da sebebiyet verebileceğini belirtir. Böyle bir durumda neye göre belirleme ve seçim yapılacağını da iki ölçüt koyarak açıklar: İlki ayetin siyak ve sibakını incelemek; ikincisi ise sünnettir.⁴⁵

Konumuzda da bunları göz önüne alarak bir değerlendirme yapmak daha doğru bir sonuç vereceğinden ilgili ayetle alakadar olabilecek rivayetlere göz atalım: Ayetin anlaşılması adına yapılan yorumlar da çeşitlilik arz ettiği gibi rivayetleri incelediğimizde de bizleri çeşitli yorumlara sevk edebilecek ifadeler beklemektedir. Yine farklı durumlar söz konusu olmaktadır. Bu açıdan rivayetleri bir gruplandırma yaparak ele almak daha anlaşılır olacaktır.

⁴² Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Samsun, 2007), 93-133.

⁴³ YouTube, “Kur’an’da Eşini Döv Emri Yoktur! Nisa 34. Ayeti Hakkında- Prof. Dr. Mehmet Okuyan” (Erişim 26 Mayıs 2020).

⁴⁴ Yunus Vehbi Yavuz, *Kur’an’da Kadın Hak ve Özgürlüğü* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999), 106.

⁴⁵ Zülfikar Durmuş, “Elmalılı’nın Mealinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafz-Mana İlişkisi)”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (Eylül 2015), 57-77



3.1.Eşin dövülmesine müsaade edilen rivayetler

Bu bahiste Hz. Muhammed (s.a.v) genel olarak eşlerin birbirleri üzerinde var olan haklarını söyledikten sonra belli bir şarta bağlı olarak bu eyleme izin vermiştir:

Hz. Muhammed kadınların Allah'ın emaneti olduğunu, o nedenle kadınlar hususunda Allah'tan korkulmasını belirtmiştir. Eşlerin hanımları üzerindeki hakları yuvalarını istemediği kişileri almamalarıdır, demiştir. Bunu yaptıkları takdirde dövmelemelerine müsaade etmiştir. Hanımların da eşleri üzerinde yemek ve giyecek ihtiyaçlarını karşılamak gibi hakları olduğunu da söylemiştir.⁴⁶

Benzer olmakla birlikte bir başka rivayete göre:

"Süleyman b. Amr b. Ahvas'den (r.a.) gelen rivayete göre Hz. Muhammed, kadınlara iyi muamele edilmesi gerektiğini, onlardan cinsel birliktelik dışında çok bir şey istenilmemesini söylemiştir. Onlar yalnızca belli bir çirkinlik yaparsa o zaman dövmelemeye müsaade etmiştir. Yoksa diğer durumlarda bahane bulup eziyet edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Ve yine eşlerin birbiri üzerinde hakları olduğundan bahsetmiştir.⁴⁷

3.2.Doğrudan eşlerinizi dövmelemeyin diye emredilen rivayetler

Burada Hz. Peygamber (s.a.v) doğrudan eşleri dövmelemekten men etmiştir: Abdullah İbn Zem'a'dan geldiğine göre Hz. Muhammed, insanlara eşlerini kölelerini dövmelemeleri gibi dövmelemelerini, belki günün sonunda onlarla birlikte olacaklarını söylemiştir.⁴⁸

Buhari'de geçmekte olan şu rivayet de ise yalnızca benzetilen kısım farklıdır: Yine Abdullah İbn Zem'a'dan gelen rivayette Hz. Peygamber erkeklere deve döver gibi kadınları dövmelemelerini, söylemiştir.⁴⁹

Hz. Peygamber (s.a.v) bir başka rivayetinde de yine zevcenin haklarını saydıktan sonra asla yüzüne vurmaması gerektiği şu şekilde ele alınmıştır:

...Muaviye el-Kuşeyri'den: Peygamber'e erkeğin üzerinde eşinin hakkı nedir diye sorulmuştur. Hz. Peygamber de yediklerinizden yedirmeniz, kıyafet aldığınızda ona da almanızdır; asla yüzlerine vurup onları dövmelemeyin, onları kötüleyip evlerinizin dışında terk etmeyin, demiştir. Ya Rasûlullah, bizim birimizin üzerinde, zevcesinin hakkı nedir?" diye sordum da, "Yediğin zaman ona da yedirmen, elbise aldığın zaman ona da almandır. (Sakın) yüze vurma(Onları dövmelemeyiniz), (onu) kötüleme evin dışında (onu) terk etme."⁵⁰

Ve konumuzla alakalı olup en çok zikredilen rivayet şu şekildedir:

⁴⁶ Ebu Davud Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistani, *es-Sünen* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi), "Menasik", 58; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri, *el-Camiu's-Sahih*, thk: M. F. Abdalbaki (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi), "Hac", 19; İbn Mace Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünen-u İbn Mace*, thk: M. F. Abdalbaki (Beyrut: Daru'l-Fikr), "Menasik", 84.

⁴⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *el-Câmi 'u's-Sahih* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arab), "Rada", 11; İbn Mace, "Nikah", 3.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahih* (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1407/ 1987), "Nikah", 92; İbn Mace, "Nikah", 51.

⁴⁹ Buhârî, "Edeb", 43

⁵⁰ Ebû Davud, "Nikah", 42; İbn Mace, "Nikah", 3.

Hız. Muhammed, cariyeleri dövmevin, buyurunca Hız. Ömer, Peygamber'e gelip kadınların eşlerine karşı geldiklerini söyleyerek yakındı. Peygamber de bunun üzerine onları hafifçe dövebileceklerini söyledi. Fakat bu söylemden sonra hanımlar eşlerini şikâyet etmek için Peygamber'in yanına geldiler. Hız. Peygamber durumu görünce erkeklere, eşlerini döven kişiler sizlerin hayırlı olanlarınız değildir, buyurdu.⁵¹

Bu kısımda olması gereken belki de en önemli rivayet ise şudur: Hız. Aişe'den gelen rivayete göre Hız. Peygamber yaşamında hiçbir kadını ve hiçbir hizmetçisini dövmemiştir.⁵²

3.3. Dolaylı Olarak Dövme Eyleminin Tavsiye Edilmemesiyle İlgili Rivayetler

Bu kısımdaki rivayetlerde doğrudan olmasa da Hız. Peygamber (s.a.v) 'in birtakım olaylar karşısında erkeğin hanımı dövmesine sıcak bakmadığını görmekteyiz:

...Fâtıma bint Kays'dan gelen rivayete göre Ebû Amr b. Hafs eşi Fâtıma'yı boşadıktan sonra Fâtıma, aralarında geçen birtakım olayları Peygamber'e anlatmak için gelir. Peygamber ile konuştuktan sonra Efendimiz ona iddet süresinde Ümmü Şerik'in evinde kalmasını söyler. Fatıma nikâhlanabileceği süreyi doldurduktan sonra Peygamber'in dediği gibi yanına gider ve Muâviye b. Süfyân ile Ebû Cehm'in kendisi ile evlenmek istediklerini söyler. Hız. Peygamber de Muaviye'nin parası olmadığını; Ebu Cehm'in ise sopasını hiç indirmedini ve sert, kaba davranan biri olduğunu söyler. Ve Fatıma'nın Üsâme b. Zeyd ile evlenmesini istediğini belirtir.⁵³

Bu kısımda örnek verilebilecek bir diğer rivayet ise şudur: Hız. Aişe'nin rivayetine göre Habibe bint Sehl, Sabit b. Kays ile evli iken Sabit, onu dövmüştür. Habibe bu durumu Peygamber'e söylediğinde ise Peygamber, Sabit'i de çağırılmış ve mehrinin bir miktarını alarak boşanmalarını söylemiştir ve onlar da boşanmıştır.⁵⁴

Zikrettiğimiz bu hadisleri genel olarak değerlendirecek olursak Peygamber Efendimiz'in yaşantısı da dâhil olmak söylediği her şey de kadınların menfaati söz konusudur. Dövmeye müsaade edilen Süleyman b. Amr b. Ahvas (r.a.)'den naklettiğimiz rivayete şu gibi yorumların yapıldığı da görülmektedir:

Rivayet, kadınların sahip oldukları hakları ortaya koymaktadır. Bu kısımda Burada 'خير - hayr' sözcüğünün tercih edilmesi rastlantı değildir. Bu kelime ile eşin, yalnızca gıda ve giyim konusunda sorumlu değil, her çeşit iyiliği yapması kastedilmiştir. Bu hadisin tüm sözcükleri kadınların hakları üzerinde durup, onları korur iken "darabe" kelimesinin anlamı da bu içeriğin ana fikrine zıt olmamalıdır. Darabe kelimesi de bu hayr temasına yönelmektedir ve tüm bağlamları ile iyiliği kapsamaktadır.⁵⁵

⁵¹ Ebû Davud, "Nikah", 43; İbn Mace, "Nikah", 51.

⁵² Ebû Davud, "Edeb", 5; İbn Mace, "Nikah", 51.

⁵³ Tirmizî, "Nikah", 38; Ebû Davud, "Talak", 39; Müslim, "Talak", 6; Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1420/1999), "Nikah", 22.

⁵⁴ Ebû Davud, "Talak", 18.

⁵⁵ Çetin, "Kadını Darp/ Dövme Meselesinin Çözümünde Hız. Peygamber'in Yaklaşımı", 261-262.



Hz. Peygamber'in (s.a.v) kişinin üzerinde söz sahibi olup kendi mülkü altında olan köle ve deve benzetmesinde bulunarak eşlerinizi dövmeyin dediği rivayetler, kocanın karısına karşı tutumunda bir ölçü mahiyetinde olmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.v), kadınları adeta bir köle, deve gibi eşlerinin mülkü altında olmadığını hatta aksine birbirleri üzerinde hakları olup aynı statüde kabul etmiştir. Ve tüm bunları belirterek günün sonunda o kadınla olabileceğini söyleyerek erkekleri uyarmıştır. Hz. Ömer'in söyleminden sonra hafifçe dövmeye izin verilip sonra dövenlerin hayırlı kimseler olmadığı belirtilen rivayet, bizlere cahiliye döneminde kadınlara karşı gösterilen malum tutum ve Efendimizin tebliği ile ilerledikçe ilerleyen bir eğitim sürecini bizlere yansıtmıştır. Hz. Ömer'in, cahiliye döneminde kadınlara hiç değer vermediklerini, İslam dininin gelmesiyle onların da hakları olduğunu anladıklarını söylemesi de bunu gözler önüne sermektedir.⁵⁶

Hz. Aişe'nin belirttiği üzere, köle döven gibi eşlerinizi dövmeyin diyen Hz. Peygamber (s.a.v) bırakın eşleri köle dahi dövmemiştir. Yaşantımız boyunca örnek almamız gereken Efendimiz 'in hayatı bizim için en büyük ölçüdür. Nitekim Hz. Aişe'nin de dediği gibi onun hayatı Kur'an'dı. Bu rivayet de yaşantımız için bir ölçü olmalıdır. Hz. Peygamber'in sözleri ve eşlerine olan uygulamalarına dikkat edildiğinde O'nun kadınların ezilmesinden, şiddete, hakarete uğramasından ve onurunun kırılmasından hoşlanmadığı tüm davranışları kınadığı ve Müslüman erkeklere eşlerine ve hatta tüm kadınlara karşı bu tür davranışlardan kaçınmalarını tavsiye ettiği görülmektedir. Hz. Muhammed'in eşlerine karşı en ufak bir kötü davranışta bulunduğu, onları incittiğine işaret eden hiçbir rivayet bulunmamaktadır.

Dolaylı olarak hanımını dövmenin doğru olmadığını belirten rivayetlerde Hz. Peygamber'in evlilikte cimrilik ve sert davranmanın, dövmenin olumsuzluğuna dikkat çektiğini görmekteyiz. Belirtildiği üzere Efendimiz kadınların evlendikleri kişilerde dikkat etmeleri gereken hususlara dikkat çekmektedir. Kendisine karşı kaba, sert olabilecek, şiddete meyilli kişilerle evlenmeyi tavsiye etmemektedir.

Eşi tarafından dövülen birinin Hz. Peygamber (s.a.v)'e gelerek şikâyet ettiği ve sonucun boşanma ile bittiği rivayete bakacak olursak da yine Efendimiz bunu sessiz karşılamamış ve gereğini yapmıştır. Eşine şiddet uygulayan bir erkeğe şiddetin büyüklüğüne göre çeşitli cezaların verildiğini söyleyen M. Çetin bu durumun bazen bu hadiste de olduğu gibi boşanma ile de neticelendirilebileceğini belirtmiştir.⁵⁷ Bu rivayette de görüldüğü üzere Hz. Peygamber, eşini döven bir erkeğe hanımını boşamasını söylemiştir. Yani Hz. Muhammed, eşine eziyet eden bir sahabeden karısına ödediği mihri geri alıp hanımını serbest bırakmasını istemiştir.

Tüm bu rivayetleri bir arada ele aldığımızda ilgili kelimeye o zamanın şartları düşünülerek dövmek anlamı verilse dahi bunun Hz. Peygamber'in söyledikleri ve yaşantısıyla uyuşmadığını ve bu hoş olmayan durumdan kaçınmak gerektiğini bilmek lazım gelir. Bu konu eşlerine karşı böyle muamelede bulunanlar için bir dayanak değildir. Aksine bu ayetin aile birliğinin devamını sağlamak için indiği düşünülecek olursa da son yolun dayak olmasının buna ne kadar müsaade edeceği de düşündürücüdür. Zikredilen rivayetlerden ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in hayatından yola çıkarak tüm bunların cevabı rahat bir şekilde verilebilir. Yunus Vehbi Yavuz bu konuda şunları demiştir: "Hz.

⁵⁶ Buhârî, "Libas", 31

⁵⁷ Çetin, "Kadını Darp/ Dövme Meselesinin Çözümünde Hz. Peygamber'in Yaklaşımı", 258.

Peygamber'in hayatı boyunca, aile içinde rahatsız edici davranışlar, hatta uzun süre ilgiyi kesme gibi durumlar olmasına rağmen, hanımlarına dayak atmadığı, belki Kur'an'ın hükmüne uygun biçimde hareket ederek yüz çevirdiğini görmekteyiz. Bu durum tefsirlerde verilen dövme manasını doğrular nitelikte değildir."⁵⁸

Sonuç

Kur'an-ı Kerim ve onu yaşayan Allah'ın Rasûlü (s.a.v), kadın ve erkek arasında bir ayırım yapmaz; aralarındaki farklılığın yalnızca yaratılış özellikleri itibariyle olduğunu söyler ve birbirlerine üstün olmaları konusunda da bunun sadece sorumluk ve görev noktasında olduğunu vurgular. Allah katında en değerli olanın ancak Allah'a karşı itaatsizlikten en fazla sakınan kişiler olduğu bir din anlayışında üstünlüğü ahlak dışında başka bir şeyde aramak elbette doğru olmayacaktır.

Bu prensiple konuya bakıldığında temelde her türlü canlı olmak üzere İslam'ın insana, kadına, hanıma verdiği değeri göz ardı etmek mümkün değildir. İslam dini, kadınlara oldukça değer ve önem vermiş, onlara gerçek bir özgürlük getirmiştir. Bu değer ve hürriyeti yalnızca belli bir zaman dilimine has kılmayıp tüm çağlar boyunca kadını özel ve değerli kılacak haklar tanımıştır. Tarih boyunca bu hakları göz ardı edip kadına karşı haksızlıklar yapılsa da bunlar İslam dininin getirdiklerinden değil, toplumun kendi zihniyet yapısı ve geleneklerinden kaynaklanmıştır. Öyle ki çalışmamızda bunlardan biri olan kadını dövme bahsinde geçen "darabe" kelimesine, bu zihniyetlerin dövme anlamı vermesi olarak karşımıza çıkmıştır. Araştırıldığı üzere ilgili kelimenin birçok anlamı ihtiva ettiği görülmüştür. Bu anlamlardan dövme anlamını seçmeden önce Kur'an'ı yaşayan Hz. Peygamber'in hayatına bakmak doğru olacaktır. Böyle bir durumun onun yaşantısıyla bağdaşmadığı çok açıktır. O, yalnızca eşlerine değil tüm insanlara karşı sert ve kırıcı olmaktan uzak durmuş, herkese karşı hoşgörü ile davranmayı benimsemiştir.

Aile içi ilişkilerde ortaya çıkan problemlerin çözülmesinde doğru yöntemlerin kullanılması önemlidir. Bu noktada Kur'an-ı Kerim'in vermek istediği mesajı ve Hz. Peygamber'in rehberliğini doğru anlayıp uygulamak gerekir. Problemlerin çözümü noktasında bize yol gösterici olan naslardan biri Nisa Suresinin 34. ayetidir. Ayette uygulanması gereken üç yol zikredilmiş olup bunlardan sonuncusu "vedribûhunne" buyruğudur. Bu uygulama hayata geçirilmeden önce "darb" kelimesinin çok anlamlı oluşu ve Hz. Peygamber'in "Hayırlılarınız dövmez" söylemi unutulmamalıdır. Böylesine hoşgörülü bir dinin dövme eylemini bir yol gösterme aracı olarak sunması pek de mümkün görünmemektedir.

Eşlerin birbirlerine karşı göstermesi gereken hürmeti en çok Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatında görmekteyiz. Peygamber'in varlığı, kadınların huzurunun adeta bir garantisi olmuştur. O ki İslam dini gelmeden önceki toplumu bulunduğu çirkin hal içerisinde İslam'ın öğretileri ile çıkardı ve olması gerekeni yaşayarak gösterdi. Ve bize kalan tüm bu mirasın ve ele aldığımız konu özelinde kadının statüsü ve haklarının kıyamete kadar

⁵⁸ Yavuz, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, 106.



korunmasıdır. Günümüzde hala gündemde olan, tartışılmaya dahi layık görülen şiddetin Efendimizin hayatında hiçbir yeri olmadığı unutulmamalıdır. Şiddetin her türlüşünün önlenmesinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünneti yani onun tavsiyeleri, emir ve yasakları olumlu yönde katkı yapacak bir özelliğe sahiptir; yeter ki doğru öğrenilip doğru anlaşılın ve doğru bir şekilde uygulansın.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. "Ailevî Sorunlara Kur'ânî Çözümler (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında)". *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (Mayıs 2014, 2015), 63-77.
- Asım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît - Kâmûsu'l Muhît Tercümesi* 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an Türkçe Çeviri*. Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 2007.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden "Darb"a Dair". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/27 (2017), 87-100.
- Bardakoğlu, Ali. "Dinin Anlaşılması, Yorumlanmasındaki Farklılıklar ve Çözüm Üzerine". *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998)* 1. Cilt. (2003), 100-110.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* 5. Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Muhtasar Beydâvî Tefsiri-Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Tevîl*. çev. Şâdi Eren. 1. Cilt. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Bıyıkoğlu, Yakup. "Kıssa Üslubu Bağlamında Kur'ân'da Eyyûb Peygamber". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2016), 211-243. <https://doi.org/10.21054/deuifd.284969>
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el- Camiu's-Sahih*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1407/ 1987.
- Çetin, Musa. "Kadını Darp/ Dövme Meselesinin Çözümünde Hz. Peygamber'in Yaklaşımı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 253-280.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsiru'l-Hadîs*. çev. Mustafa Altınkaya. 6. Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Durmuş, Zülfikar. "Elmalılı'nın Mealinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafız-Mana İlişkisi)". *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (Eylül 2015), 57-77.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistani. *es-Sünen*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî). *Kitabu'l-Ayn*. Lübnan: Mektebetu'l-Lübnan, 2004.

- Hallaf, Abdulvehhâb. *İslam Hukuk Felsefesi (İlmu Usuli'l-Fıkh)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Heyet. *Hadislerle İslam*. 4. Cilt. Konya: DİB Yayınları, 2015.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*. 4. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünen-u İbn Mace*. thk: M. F. Abdalbaki. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İbni Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Müessesetu'l-Alemi li'l-Matbuat, 2005.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 27 Mayıs 2020. <https://www.kitabimukaddes.com>
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Hayreddin Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiu'li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. 5. Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 1998.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâl-il-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *Tefhimu'l-Kur'an- Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri* 1. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tesfir-i Kebîr*. thk. Dr. Abdullah Mahmud
- Şehhate, çev. M. Beşir Eryarsoy. 1. Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi. *el-Camiu's-Sahih*. thk: M. F. Abdalbaki. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- Nebioğlu, Osman. *Türkçe Kur'ân-ı Kerîm*. İstanbul: Nebioğlu Yayınları.
- Nesai, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesai*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1420/1999.
- Okuyan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23. (Haziran 2007), 93-133.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1994.
- Paçacı, İbrahim vd. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Râgıb el-İsfehâni, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdalbaki Güneş- Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.



- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. 8. Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988-1989.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr (Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri)*. 4. Cilt. İstanbul: Ocak Yayınları, 3. Basım, 2016.
- TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi. *Töre ve Namus Cinayetleri ile Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan TBMM ARAŞTIRMA KOMİSYONU RAPORU*. Ankara: TBMM, 2006.
- <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2784>
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *el-Camiu's-Sahih*. Beyrut.: Daru İhyai't-Tûrasi'l Arab.
- Tuğlu, Nuri. *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Türkmen, Sabri. "Arapça'da Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim". *Diyanet İlmî Dergi* (2012), 533-552.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Vahidi, Ebü'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Esbâb-ı Nüzûl*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999.
- YT, YouTube. "Kur'an'da Eşini Döv Emri Yoktur! Nisa 34. Ayeti Hakkında- Prof. Dr. Mehmet Okuyan". Erişim 26 Mayıs 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=FCr9jpTjW3U>
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf (Keşşâf Tefsiri)*. 2. Cilt. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/4 (1): ss-pp 86/103



4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin Tutumları Üzerine Bir Araştırma

A Research on the Attitudes of the Teachers Working in the Qur'an Courses Designed for the Four-to-Six-Year-Old Children on the Preschool Music Education

Sadettin Volkan Kopar

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
Assist. Prof. Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkish Music State Conservatory
vkopar@ybu.edu.tr, Ankara-Turkey
<https://orcid.org/0000-0002-3164-447X>

Serbülend Arpa

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
Assist. Prof. Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkish Music State Conservatory
sarpa@ybu.edu.tr, Ankara-Turkey
<https://orcid.org/0000-0002-6370-4414>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Mart/ March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Mayıs/ May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran /15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.729712>

Cite as / Atıf: Kopar, Sadettin V.-Arpa, Serbülend. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin Tutumları Üzerine Bir Araştırma". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 86-103.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Okul öncesi dönem, çocukların zekâ ve motor becerilerini geliştirdiği ve bunları uyum içinde kullanmaya başladığı hızlı bir gelişim dönemidir. Okul öncesi eğitim, çocukların gerek bireysel özelliklerini gerekse psikolojik gelişimlerini dikkate alarak onlara iyi bir rehberlik sağlamayı amaçlamaktadır. Nitekim çocukların bu dönemde edindikleri beceri, düşünce ve davranışlar gelecekteki yaşamlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Artan bilişsel kapasitelerine rağmen, okul öncesi çocuklar dini kavramları ve uygulamaları anlamakta bazı zorluklar yaşamaktadırlar. Bu zorlukların aşılabilmesini sağlayacak bir takım pedagojik teknikler geliştirmek üzere son yıllarda pek çok araştırma yapılmıştır.

Bu çalışma, okul öncesi çocukların, motor becerilerini melodiler yoluyla öğrenme sürecine dahil ettikleri takdirde dini terimleri ve ifadeleri daha hızlı öğrenebilecekleri, müzik eşliğinde öğrendikleri şeyleri zihinlerinde daha kalıcı bir şekilde tutabilecekleri ve müzik sayesinde söz konusu kavramların onların maneviyat dünyası açısından daha anlamlı hale geleceği gibi bazı varsayımlardan hareket etmektedir.

Müzik eğitiminin okul öncesi çocukların duygusal, sosyal, düşünsel, dilsel ve psiko-motor gelişimi üzerindeki olumlu etkilerinin kısa bir özetini veren makale, yazarlar tarafından hazırlanıp uygulanan beşli Likert ölçeği anket verilerine göre belirtilen varsayımların ne derece geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Makale, Diyanet İşleri Başkanlığı Ankara Müftülüğüne bağlı Dört-Altı Yaş Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenlerden elde edilen bulguların değerlendirilmesi ile sona ermektedir.

Anahtar kelimeler: Okul öncesi, Öğretmen, Din, Müzik, Eğitim.

Abstract

The preschool period is a time of rapid growth when children develop intelligence and motor skills and start to use them both in harmony. Preschool education is meant to provide the best guidance for the children taking into account their individual characteristics and psychological development because the skills, thoughts, and behaviors they acquire in this period will greatly affect their future life. Despite their increasing cognitive capacity, preschool kids have difficulty understanding religious concepts and practices. That is why many pieces of research were made into the more effective pedagogical techniques in this regard over the last few decades.

This study moves from the assumption that the children would learn religious terms and phrases more quickly through melodies by involving their motor skills into the process of learning. Accompanied by music, the learned things would remain firm and permanent in their minds and make sense in a good way for their spirituality.

Having given a brief outline of the positive effects of music education on the emotional, social, intellectual, lingual, and psycho-motor development of preschool

children, the article showcases whether the preliminary assumptions proved true through a five-point Likert scale survey questionnaire prepared and carried out by the authors. The article is ending with an assessment of the findings gathered from teachers working in the Qur'an Courses opened for the four-to-six-year old children by the Office of the Mufti of Ankara (Ankara Muftulugu), which is attached to the Presidency of Religious Affairs.

Key words: Pre-School, Teacher, Religious, Music, Education.

Giriş

Okul öncesi dönem, bireyin gelecek temellerinin atıldığı, temel bilgi ve beceriler kazanarak gelişiminin oldukça hızlı olduğu bir dönemdir. Gelişim ve öğrenmenin en yoğun yaşandığı bu dönem çocukların fiziksel, zihinsel, sosyal, duygusal ve dil gelişimi gösterdikleri desteklenmesi gereken bir süreçtir. Gelişen dünya ve toplumlarda önemi her geçen gün daha da artan okul öncesi eğitim, çocukta kalıcı etkiler bırakması sebebiyle göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir dönemdir. Çocukların bireysel özellikleri ve gelişim ivmelerini dikkate alarak onları en doğru alanlara yönlendirmeyi hedefleyen okul öncesi eğitim, öğretilen ve kazandırılan davranış biçimlerinin hayat boyunca devam edeceği olgusunu merkeze alan sistemli bir süreçtir. Okul öncesi dönemde, okuma-yazma bilmemeye bağlı olarak genellikle gözlem ve dinleme yöntemiyle bilgi edinme süreci söz konusu olduğundan görsel ve işitsel algılamaya bağlı eğitime önemli bir rol düşmektedir.

Müzik, okul öncesi dönem çocukları için tabii ve etkin bir oyun aracıdır. Müzik icrası ile oyun oynayan çocuklar aynı zamanda öğrenirler. Şarkı söylerken uyuma dikkat etme, bazı salınım hareketlerini beraber yapma onlar için yeni keşifleri ve farklı tecrübeleri beraberinde getirir. Bu nedenle okul öncesi çocukların eğitimleri müzikten ayrı düşünülemez. Müziğin doğru icra edilmesi çabası onları disipline eden bir nitelik olarak da düşünülebilir. Çünkü müzik icrası için belirli bir ritmik kalıba uyulması ve ortak paydalarda buluşulması gerekir. Ayrıca yaratıcı etkinliklerinin, sağladığı geniş ve uyarıcı ortam nedeniyle okul öncesi dönem çocuklarının yaşamında önemli bir yeri vardır (aktaran Yıldız - Nacakçı, 2016, 40).

Erken çocukluk dönemi eğitiminin müzik eşliğinde yapılmasının çocukların konuşmalarına, bazı kelime ve kavramları anlamasına da etkisi vardır. Müzik, çocuğun algısının açılmasına, sorun çözme yeteneğini kazanmasına, özgüven sağlayarak keşif sürecini hızlandırmasına sebep olur. Bu sürece ebeveynlerin dâhil olması, evlerinde zenginleştirilmiş mekânlar oluşturarak bir takım etkinliklere bizzat katılması gerekir (Soysal, 2012, 194).

Okul öncesi 4 yaş döneminde çocuklar hareketli kısa şarkıları kolaylıkla ezberleyip tekrar edebilirler. Belirli bir ses tonu edinmeye başlayan bu yaştaki çocuklar, ses kaynağı, süre (ritim/tempo) ve perde (frekans) sınıflandırmasını başlangıç düzeyinde yapabilirler. 5 yaş çocuğu ritme uygun şarkı söyleyebilir. Bu şarkılarla hem eğlenir hem de kelime dağarcığını genişletir. 6 yaş çocuğunda beğeni ön plana çıkar. Kendi seçtiği şarkıları



söylemeyi sever. Ritim algısı yükselir. Şarkı söylemekten zevk alır. Müzikle ilgili duygularını rahatlıkla ifade edebilir (Okumuş, 2008, 14-15).

Bireylerin müziksel yeteneklerini geliştirmek amacıyla küçük yaşlardan itibaren verilen müzik eğitiminin bilişsel gelişim ve dil gelişimi, sosyal ve duygusal gelişim, bedensel ve psiko-motor gelişim üzerindeki olumlu etkileri yapılan pek çok araştırmayla ortaya konulmuştur (Gün vd., 2016, 118).

Bireyin yetişkinlikte sahip olacağı dini ve ahlaki yapısı, okul öncesi dönemde alacağı eğitime bağlı olarak şekillenecektir (Genç, 2019, 507). İdeal dini gelişimin sağlanabilmesi için din dilinin ve dini söylemlerin okul öncesi çocukların algı seviyesi ile uyumlu olacak şekilde belirlenmesi gerekir. Burada doğru bilginin önemi ortaya çıkmaktadır. Farklı kanallardan edilmiş farklı bilgiler çocuğun duygu bütünlüğüne zarar verebilir. Din eğitiminin belli kriterler konularak yürütülmesi, eğitim programlarının bilimsel temellerden yoksun olmaması gerekir. Eğitimcilerin hem din eğitiminin temel prensiplerini hem de çocukluk dönemi gelişim özelliklerini çok iyi bilinmesi önem arz eder (Türk, 2014, 144).

Okul öncesi dönem din eğitiminde çocuğun hisleri de önemlidir. Beğenileri üzerinden pek çok bilgi aktarımı yapılabilir. Sözelimi "melek" kavramı onda iyiliği, güveni ve yardımseverliği çağrıştırabilir. Somut olaylarla soyut kavramları eşleştirmeye başlayabilir. Bu nedenle okul öncesi dönem, çocuğun tabii gelişiminin, seciye ve karakterinin oluşumunun önemli bir evresidir. Duygu ve hissiyatını içselleştirdiği, kendine özgü tutum ve tavırları, inanışları kategorize ettiği sürecinin başlangıcıdır. Bu süreçte din eğitimi doğrudan değil dolaylı olarak verilmelidir (Yağcı, 2018, 56). Dolaylı din eğitimin en yaygın aracı ise müziktir.

Çocuklarda oyun, öğrenme yöntemlerinin başında gelmektedir. Çocuklar eğlenerek öğrenme eylemini gerçekleştirdikleri gibi öğrenerek de eğlenme eylemini gerçekleştirirler. Her yeni bilgi ve keşif onları heyecanlandırır ve zevk almalarını sağlar. Bu nedenle oyun oynamayı salt eğlence olarak değerlendirmek yanlış olur. Ayrıca çocukların dil ve zihinsel gelişimlerinin üst düzeye ulaşmasıyla birlikte özellikle melodiyle söylenen ve hareketlerle eşlik edilebilen dini uygulamalarla aktivite ya da kavram ve ifadeler, kolaylıkla ve eğlenceli bir şekilde öğretilir (Tosun - Çapcıoğlu, 2015, 710).

07.04.2012 tarih ve 28257 sayılı Resmî Gazete'de yayınlanarak yürürlüğe giren "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği" ile 03.03.2000 tarih ve 23982 sayılı Resmî Gazete yayınlanan "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği"nin 8. maddesinin b bendinde yer alan "İlköğretimi bitirmiş olmak" şartı kaldırılmış, bu sebeple Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından okul öncesi çocukların Kur'an Kurslarına kabul edilmelerinin önü açılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan 2019 Yılı Faaliyet Raporuna göre; 4-6 Yaş Grubu Din Eğitimi (2018-2019 eğitim-öğretim döneminde) **7.963** kursta; **3.728** kadrolu, **5.591** geçici olmak üzere toplam **9.319** öğretici görev yapmış, bu kurslarda **84.839** erkek çocuk, **85.674** kız çocuk olmak üzere toplam **170.513** öğrenci eğitim görmüştür (Erbaş, 2020).

Öğreticilerin bu eğitimde müziği tanımaları ve önemini bilmeleri gerekir. Ayrıca okul öncesi dönemde kullanılabilen müzik türlerini doğru yöntemlerle uygulayabilmeleri için örgün eğitim almalarına da ihtiyaç vardır. Böylece öğretmenler müzik eşliğinde yaptıkları

uygulamalarla bir taraftan çocuklara müziğin gizemli dünyasını keşfetmede yardımcı olup özel yeteneklerini ortaya çıkarmayı başarabilecekler (Öztürk, 2011, 16) diğer taraftan da din eğitimini daha etkin ve kalıcı bir şekilde gerçekleştirebileceklerdir.

Bu çalışmada, okul öncesi dönemde müzik eğitimin çocukların duygusal ve sosyal, bilişsel, dil ve psiko-motor gelişimlerine yönelik etkilerinden bahsedilecek, daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenlere uygulanan ankete yönelik bulgular ve analizlere yer verilecektir.

Duygusal ve Sosyal Gelişim

Sosyal gelişim; bireylerin çevreye ve kurallara uyum göstermek, duygusal ve düşünsel iletişim kurabilme yetisi kazanmak şeklinde açıklanmaktadır. Bireylerin kendisi ile uyum içerisinde olması "psikolojik uyum", çevresi ile uyum içerisinde olması da "sosyal uyumdur" (Tanaltay, 1997, 140).

Okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğa ruhsal, kültürel, sosyal ve zekâ gelişimi (anlayışı) bakımından bazı kavramların ve değerlerin kazandırılmasında oldukça etken bir yoldur (Şen, 2010, 338-339). Şen'e (2010) göre müzik eğitimi yoluyla çocuklara, iyi, doğru ve güzel kavratılabilir. Çocuk kendi kültür ve geleneklerini müziği ve danslarıyla tanır, milli duyguları gelişir. Diğer çocuklarla beraber mutlu yaşama alışkanlığı kazanır. Hayatı algılama ve yorumlamada etkili olur.

Müzikle eğitim yönteminin kullanılması çocukların özgüvenlerini kazanmaları ve kendilerini daha özgün ifade edebilmeleri için ortam hazırlar. Çocukların müzik etkinliklerine gurup üyesi olarak katılımı; sesini kullanma ve kontrol etme, uyum becerisini geliştirme, ortak icra ile ilgili disiplinli olmayı öğretir. Bu etkinliklere çalgı çalarak bireysel katılımı ise; enerjisini olumlu yönlendirme, kişisel doyum sağlayabilme ve ritim-melodi duygusunu geliştirme türünden kazanım sağlar (Kabataş, 2017, 196-197).

Bilişsel Gelişim

Biliş kelimesine, insanın soyut ya da somut olanı anlamlandırma sürecindeki zihinsel faaliyeti anlamı verilebilir. Fidan'a(1986, 65) göre oldukça kapsamlı bir kavram olan biliş, insan zihninin dünyayı ve çevresindeki olayları anlamaya yönelik yaptığı işlerin tümüdür. Jean Piaget, Lev Semonovich Vygotsky, Jerome Bruner ve Robert Gagne gibi gelişim kuramcıları öğrenmeyi aktif bir süreç olarak görmekte ve öğretimin bireyin aktif katılımı ile gerçekleştirilmesi gerektiğini söylemektedir (Kol, 2011, 8-10).

Araştırmacılar, müzik eğitiminin bilişsel düşünme becerisini arttırdığını, bilişsel düşünme ile müzik arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu saptamışlardır (Gün vd., 2016, 119). Müzikle yapılan eğitimde de aynı durum söz konusudur. Çocuk bir taraftan yeni kelime ve kavramları öğrenirken diğer taraftan da ritme uyma, melodi icrası gibi müziğin kurallarına riayet etmek zorunda kalacak, bu da çocuğun ayrıca bir zihin faaliyeti içerisinde bulunmasını gerektirecektir. Yeni şeyleri öğrenmekten zevk alan çocuğun bu zihin faaliyeti



onun zihin gelişimine katkı sağlayacak, tekdüze ve salt bilgiye dayalı eğitime ulaşılması mümkün olmayan farklı bakış açılarını kazanmasına sebep olabilecektir.

Bu nedenle müziği zihnin gelişimine katkı sağlayan önemli bir etken olarak değerlendirebiliriz. Yeni kelime ve kavramlar müzikle yapılan eğitimde daha hızlı öğretilir. Bu kavramların soyut olması öğrenmeyi etkilemez. Müzik çalışmalarının yardımıyla, insan bedeni ve uzuvları, çevre, diğer insanlar, doğa ve doğa olayları, sosyal yaşayış kuralları, kültürel değerler ve değer yargılarını öğretmek ve kavratmak mümkün olabileceği gibi renk, sayı, biçim, zamana ve mekâna dayalı kavramların kavratılmasında da yol alınır (Başer, 2004, 8).

Müzikal öğrenmede Emile Jaques Dalcroze (1865-1950) ritim, doğaçlama ve bedensel yaklaşımın (kinestetik); Carl Orff (1895-1982) ritim, hareket ve taklit etmenin; Zoltan Kodaly (1882-1967) halk ezgilerinin, şarkı söylemenin; Shinichi Suzuki (1898-1998) taklit etmenin önemi üzerinde durur (Erdal, 2012, 56).

Dil Gelişimi

Okul öncesi dönemde öğrenilen tekerlemelerin de belirli ezgisi ve ritim yapısı vardır. Her ne kadar içinde barındırdığı ezgi geniş aralıklar içermese de bu tekerleme sayışmaların ritmik yapısı üzerinde kullanılan kelimelerin ve kurulan cümlelerin tonalite uyumu çocuğa müzik icrası hissi verir. Bu his öğrenmeyi kolaylaştırdığı gibi ritmik yapısı gereği çocuğun telaffuz becerisini artırır, dil gelişimine katkı sağlar.

Bu anlamda okul öncesi çocukların yabancı olduğu, telaffuzunda zorlandığı kavramların doğru bilgilerle işlenmesi, onların algı seviyesinde metinleştirilip yaşlarına uygun tarz ve kalıpta bestelenerek öğretilmesi gerekir. Müziğin, dil gelişimini hedefleyerek, bir öğretim aracı olarak kullanılmasında öğretmenin öğrenciye diksiyon yönünden doğru model olması da gerekir (Kabataş, 2017, 196).

Dil gelişiminin içine dini kavram ve ifadelerin öğrenilmesini de eklemek gerekir. İyi bir ezberleme gücüne sahip olan çocuklar vücutlarını kullanarak melodi eşliğinde bu kavram ve kalıp ifadeleri daha çabuk öğrenebilirler. Bu metotla öğrenilen yeni kelime ve dini kavramların çocukların anlam dünyasında daha net karşılık bulacağı ve kalıcı olacağı söylenebilir.

Psiko-motor ve Bedensel Gelişim

Okul öncesi müzikle eğitimde çocuğun bedensel aktiviteler sergilemesi kaçınılmazdır. Bu aktiviteler icra edilen müziğin ritmik yapısına ve ezgisine göre şekil alır. Çocuğu bedensel aktiviteye yönlendirir. Müzik eşliğinde oynanan oyunlarda da durum böyledir. Aktiviteler kas gelişimini sağlar. Çocuğun müziğe, vücut hareketleriyle tepki vermesi, müziğe uygun dans figürleri oluşturmaya çalışması, müziğe sesiyle eşlik ederek, sesini tanıması bilişsel ve psiko-motor gelişimine katkı sağlar (Ömeroğlu vd., 2003, 17-18).

Çocukların, bebeklik döneminde başlayan müziksel gelişim sürecinde, ses perdelerini alçaltıp yükselterek sesler çıkarmaları, duydukları sese doğru dönmeleri, duydukları ezgi, ninni ve şarkılarda ağlamalarını kesip dikkat göstermeleri, müzik aletlerini sallayarak, eliyle vurarak veya tellerine dokunarak ulanmaları, sesleri çıkarırken,

giderek belli bir ses tonu elde etme arayışında olmaları, bedenini kullanarak oluşturduğu seslerle ezgilere eşlik etmeleri, eşlik ederken el çırpma, elini dize vurma, parmak kullanma, ıslık çalma, ayağını yere vurma devinimleri sergilemeleri zihinsel, bedensel ve psikomotor gelişimleri açısından sesin ve müziğin önemini göstermektedir (Yıldız, 2002).

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenlerinin okul öncesi dönem müzik eğitimine ilişkin görüşlerini tespit etmek ve yorumlamaktır.

Araştırmanın Modeli

4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenlerinin okul öncesi dönem müzik eğitimine ilişkin görüşleri hakkında veri toplamak amacıyla betimsel araştırma modelinden yararlanılmıştır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Müftülüklerde görev yapan 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğretmenleri, örneklemini ise Ankara Müftülüğüne bağlı ilçe müftülüklerinde görev yapan 252 Kur'an Kursu öğreticisi oluşturmaktadır.

Verilerin Toplanması

Veri toplama sürecinde, okul öncesi dönem müzik eğitimi ile ilgili görüşlerini tespit etmek amacıyla Kur'an Kursu öğretmenlerine yönelik beşli Likert ölçeğinde bir anket hazırlanmıştır. Anket öğretmenlere yüz yüze uygulanmış, ankete yönelik öğretmenler tarafından sorulan sorular anında yanıtlanmıştır.

4 maddesi kişisel bilgiler, 12 maddesi okul öncesi müzik eğitimine ilişkin değerlendirme sorularından oluşan anket, üniversitelerde müzik eğitimcisi olan 3 uzmanın görüşü alınarak hazırlanmış, 252 öğreticiye uygulanmıştır.

Verilerin Analizi

Bu çalışmada anketlerden elde edilen verilerin frekans (f) ve yüzde (%) dağılımları çıkartılmış daha sonra maddelerin aritmetik ortalamaları (X) hesaplanarak, yorumlanmıştır.

Olumlu ve olumsuz maddelerin yorumlanmasında, aritmetik ortalama ve Tablo 1'deki puan aralıkları esas alınmıştır.



Tablo 1. Cevap Seçenekleri ve Puanlar

Puanlar	Cevap Seçenekleri
1.00-1.79	Hiç Katılmıyorum
1.80-2.59	Az Katılıyorum
2.60-3.39	Orta Derecede Katılıyorum
3.40-4.19	Büyük Ölçüde Katılıyorum
4.20-5.00	Tamamen Katılıyorum

Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde kişisel bilgiler ile anket maddelerine verilen cevapların frekans, yüzde ve aritmetik ortalamaları tablolarda belirtilmiş ve yorumlanmıştır.

Demografik Bilgiler

Tablo 2. Öğreticilerin Eğitim Durumu

	f	%
Lise	22	8,7
Ön Lisans	111	44,1
Lisans	114	45,2
Yüksek Lisans	5	2
Toplam	252	100

Tablo 2'de görüldüğü gibi, araştırmaya katılan 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin %8,7'si lise, %44,1'i ön lisans, %45,2'si lisans, %2'si yüksek lisans mezunu olduklarını belirtmişlerdir. Bu verilere göre, 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin çoğunlukla ön lisans ve lisans eğitim düzeyinde olduğunu söyleyebiliriz.

Tablo 3. Öğreticilerin Çalışma Deneyimi

	f	%
0-1 Yıl	100	39,7
1-2 Yıl	51	20,2
2-3 Yıl	38	15,1
3-4 Yıl	19	7,5
4-5 Yıl	11	4,4
5 Yıldan Fazla	33	13,1
Toplam	252	100

Tablo 3’de görüldüğü üzere, 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerin %39,7’si 0-1 yıl, %20,2’si 1-2 yıl, %15,1’i 2-3 yıl, %7,5’i 3-4 yıl, %4,4’ü 4-5 yıl, %13,1’i 5 yıldan fazla süredir 4-6 yaş döneminde öğretmenlik yaptığını belirtmişlerdir.

Öğretmenlerin çoğunlukla 0-2 yıl aralığında 4-6 yaş grubu öğrencilerle çalışma deneyimine sahip oldukları görülmektedir.

Tablo 4. Öğretmenlerin Müzikle Uğraşma Düzeyi

	f	%
Evet	61	24,2
Hayır	191	75,8
Toplam	252	100

Tablo 4’de görüldüğü üzere 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerinin %24,2’si daha önce müzikle uğraştığını, %75,8’i ise müzikle uğraşmadığını belirtmiştir. 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun daha önce müzikle uğraşmadığını söylemek mümkündür.

Tablo 5. Öğretmenlerin Çalgı Çalma Düzeyi

	f	%
Evet	41	16,3
Hayır	211	83,7
Toplam	252	100

Tablo 5’de görüldüğü üzere 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerinin %16,3’ü çalgı çaldığını, %83,7’si çalgı çalmadıklarını belirtmişlerdir. Öğretmenlerin büyük çoğunluğunun çalgı çalmadığını söyleyebiliriz.

Tablo 6. Çalınan Çalgı Sayısı

	f	%
Bir Çalgı	41	75,9
İki Çalgı	11	20,4
Üç Çalgı	2	3,7
Toplam	54	100

Tablo 6’da görüldüğü üzere, 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki çalgı çalan öğretmenlerin %75,9’u bir çalgı çaldığını, %20,4’ü iki çalgı çaldığını, %3,7’si üç çalgı çaldığı cevabını vermişlerdir.



Tablo 7. Çalgı Türü

Çalgı	f	%
Bağlama	1	1,9
Bendir	12	22,2
Blok Flüt	6	11,1
Def	9	16,7
Erbane	1	1,9
Gitar	4	7,4
Keman	3	5,6
Melodika	1	1,9
Ney	13	24,1
Org	1	1,9
Piyano	2	3,7
Ud	1	1,9
Toplam	54	100

Tablo 7'de görüldüğü üzere 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki çalgı çalan öğretmenlerin %1,9'u bağlama, %22,2'si bendir, %11,1'i blok flüt, %16,7'si def, %1,9'u erbane, %7,4'ü gitar, %5,6'sı keman, %1,9'u melodika, %24,1'i ney, %1,9'u org, %3,7'si piyano, %1,9'u ud çaldığı cevabını vermişlerdir.

Bu veriler ışığında, 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki çalgı çalan öğretmenlerin çoğunlukla Türk Din Müsikisinde de kullanılan çalgıları (bendir, ney, def, erbane) çaldıklarını söyleyebiliriz.

Ölçek Maddelerine İlişkin Sonuçlar

Tablo 8. Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi Gerekli Görme Düzeyi

Okul öncesi dönemde müzik eğitimine gerek vardır.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	1	0,4	4,18
Az Katılıyorum	8	3,2	
Orta Derecede Katılıyorum	29	11,5	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	45	17,9	
Tamamen Katılıyorum	169	67,1	
Toplam	252	100	

Tablo 8 incelendiğinde "Okul öncesi dönemde müzik eğitimine gerek vardır" maddesine 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin, %0,4'ü hiç katılmadıklarını, %3,2'si az katıldığını, %11,5'i orta derecede katıldığını, %17,9'u büyük ölçüde katıldığını, %67,1'i tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 4,18 (büyük ölçüde katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Bu verilere göre, 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin okul öncesi dönemde müzik eğitimine gerekli olduğunu düşündüklerini söyleyebiliriz.

Tablo 9. Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi Çocukların Psiko-motor ve Bedensel Gelişimine Katkı Sağlama Düzeyi

Okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun psiko-motor ve bedensel gelişimine katkı sağlar.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	0	0	4,22
Az Katılıyorum	8	3,2	
Orta Derecede Katılıyorum	20	7,9	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	55	21,8	
Tamamen Katılıyorum	169	67,1	
Toplam	252	100	

Tablo 9 incelendiğinde, "Okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun psiko-motor ve bedensel gelişimine katkı sağlar" maddesine 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin, %3,2'si az katıldığını, %7,9'u orta derecede katıldığını, %21,8'i büyük ölçüde katıldığını, %67,1'i tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 4,22 (tamamen katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Bu verilere göre, 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin okul öncesi dönemde müzik eğitiminin çocuğun psiko-motor ve bedensel gelişimine katkı sağlandığını düşündüklerini söyleyebiliriz.

Tablo 10. Okul Öncesi Dönemde Dini Eğitimin Müzik İle Verilmesinin Faydalı Olma Düzeyi

Okul öncesi dönemde dini eğitiminin müzik ile verilmesi faydalıdır.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	8	3,2	3,90
Az Katılıyorum	13	5,2	
Orta Derecede Katılıyorum	34	13,5	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	80	31,7	
Tamamen Katılıyorum	117	46,4	
Toplam	252	100	

Tablo 10 incelendiğinde "Okul öncesi dönemde dini eğitimin müzik ile verilmesi faydalıdır" maddesine 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin %3,2'si hiç katılmadığını, %5,2'si az katıldığını, %13,5'i orta derecede katıldığını, %31,7'si büyük ölçüde katıldığını, %46,4'ü tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 3,90 (büyük ölçüde katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.



Tablodan çıkan sonuca göre, 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin okul öncesi dönemde dini eğitimin müzik ile verilmesinin faydalı olduğunu düşündüklerini söylemek mümkündür.

Tablo 11. Okul Öncesi Dönemde Müzikle Dini Eğitim Verilmesi İle İlgili Kaynak Yeterliliği Düzeyi

Okul öncesi dönemde müzikle dini eğitim verilmesi ile ilgili yeterli kaynak mevcut değildir.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	12	4,8	3,82
Az Katılıyorum	12	4,8	
Orta Derecede Katılıyorum	52	20,6	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	56	22,2	
Tamamen Katılıyorum	120	47,6	
Toplam	252	100	

Tablo 11 incelendiğinde "Okul öncesi dönemde müzikle dini eğitim verilmesi ile ilgili yeterli kaynak mevcut değildir" maddesine 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin %4,8'i hiç katılmadığını, %4,8'ii az katıldığını, %20,6'sı orta derecede katıldığını, %22,2'si büyük ölçüde katıldığını, %47,6'sı tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 3,82 (büyük ölçüde katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Tablodan çıkan sonuca göre, 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin okul öncesi dönemde müzikle dini eğitim verilmesi ile ilgili yeterli kaynağın olmadığını düşündükleri söylenebilir.

Tablo 12. Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitiminin Çocuğun Bilişsel Gelişimine Katkı Sağlama Düzeyi

Okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun bilişsel gelişimine katkı sağlar.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	4	1,6	4,10
Az Katılıyorum	5	2	
Orta Derecede Katılıyorum	26	10,3	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	73	29	
Tamamen Katılıyorum	144	57,1	
Toplam	252	100	

Tablo 12 incelendiğinde, "Okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun bilişsel gelişimine katkı sağlar" maddesine 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin %1,6'sı hiç katılmadığını, %2'si az katıldığını, %10,3'ü orta derecede katıldığını, %29'u büyük ölçüde katıldığını, %57,1'i tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 4,10 (büyük ölçüde katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Tablodan çıkan sonuca göre, 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun bilişsel gelişimine katkı sağladığını düşündüklerini söylemek mümkündür.

Tablo 13. Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi Çocuğun Dil Gelişimine Katkı Sağlama Düzeyi

Okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun dil gelişimine katkı sağlar.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	1	0,4	4,22
Az Katılıyorum	7	2,8	
Orta Derecede Katılıyorum	14	5,6	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	64	25,4	
Tamamen Katılıyorum	166	65,9	
Toplam	252	100	

Tablo 13 incelendiğinde, “Okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun dil gelişimine katkı sağlar” maddesine 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerin %0,4’ü hiç katılmadığını, %2,8’i az katıldığını, %5,6’sı orta derecede katıldığını, %25,4’ü büyük ölçüde katıldığını, %65,9’u tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 4,22 (tamamen katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Tablodan çıkan sonuca göre, 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun dil gelişimine katkı sağladığını düşündüklerini söylemek mümkündür.

Tablo 14. Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi Çocuğun Duygusal ve Sosyal Gelişimine Katkı Sağlama Düzeyi

Okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun duygusal ve sosyal gelişimine katkı sağlar.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	1	0,4	4,15
Az Katılıyorum	9	3,6	
Orta Derecede Katılıyorum	21	8,3	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	66	26,2	
Tamamen Katılıyorum	155	61,5	
Toplam	252	100	

Tablo 14 incelendiğinde, “Okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun duygusal ve sosyal gelişimine katkı sağlar” maddesine 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerin %0,4’ü hiç katılmadığını, %3,6’sı az katıldığını, %8,3’ü orta derecede katıldığını, %26,2’si büyük ölçüde katıldığını, %61,5’i tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 4,15 (büyük ölçüde katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Tablodan çıkan sonuca göre, 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun duygusal ve sosyal gelişimine katkı sağladığını düşündüklerini söyleyebiliriz.



Tablo 15. Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi Konusunda Yeterli Bilgiye Sahip Olma Düzeyi

Okul öncesi dönemde müzik eğitimi konusunda yeterli bilgiye sahibim.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	54	21,4	2,48
Az Katılıyorum	82	32,5	
Orta Derecede Katılıyorum	91	36,1	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	22	8,7	
Tamamen Katılıyorum	3	1,2	
Toplam	252	100	

Tablo 15 incelendiğinde, “Okul öncesi dönemde müzik eğitimi konusunda yeterli bilgiye sahibim.” maddesine 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin %21,4'ü hiç katılmadığını, %32,5'i az katıldığını, %36,1'i orta derecede katıldığını, %8,7'si büyük ölçüde katıldığını, %1,2'si tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 2,48 (az katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Tablodan çıkan sonuca göre, 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıklarını belirtmişlerdir.

Tablo 16. Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi İle İlgili Eğitim Alma İsteme Düzeyi

Okul öncesi dönem müzik eğitimi ile ilgili eğitim almak isterim.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	8	3,2	4,11
Az Katılıyorum	9	3,6	
Orta Derecede Katılıyorum	23	9,1	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	49	19,4	
Tamamen Katılıyorum	163	64,7	
Toplam	252	100	

Tablo 16 incelendiğinde, “Okul öncesi dönemde müzik eğitimi ile ilgili eğitim almak isterim” maddesine 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin %3,2'si hiç katılmadığını, %3,6'sı az katıldığını, %9,1'i orta derecede katıldığını, %19,4'ü büyük ölçüde katıldığını, %64,7'si tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 4,11 (büyük ölçüde katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Tablodan çıkan sonuca göre, 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğretmenlerin büyük ölçüde okul öncesi dönemde müzik eğitimi ile ilgili eğitim almak istediklerini söyleyebiliriz.

Tablo 17. Okul Öncesi Dönemde Dini Eğitim Verirken Müzikten İstifade Etme Düzeyi

Okul öncesi dönemde dini eğitim verirken müzikten istifade ederim.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	13	5,2	3,65
Az Katılıyorum	27	10,7	
Orta Derecede Katılıyorum	48	19	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	68	27	
Tamamen Katılıyorum	96	38,1	
Toplam	252	100	

Tablo 17 incelendiğinde, “Okul öncesi dönemde dini eğitim verirken müzikten istifade ederim” maddesine 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerin %5,2’si hiç katılmadığını, %10,7’si az katıldığını, %19’u orta derecede katıldığını, %27’si büyük ölçüde katıldığını, %38,1’si tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 3,65 (büyük ölçüde katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Tablodan çıkan sonuca göre, 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerin okul öncesi dönemde dini eğitim verirken müzikten istifade ettiği söylenebilir.

Tablo 18. Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi İle İlgili Kaynakları Yeterli Bulma Düzeyi

Okul öncesi dönemde müzik eğitimi ile ilgili yeterli kaynak mevcut değildir.	f	%	X
Hiç Katılmıyorum	11	4,4	3,61
Az Katılıyorum	34	13,5	
Orta Derecede Katılıyorum	57	22,6	
Büyük Ölçüde Katılıyorum	49	19,4	
Tamamen Katılıyorum	101	40,1	
Toplam	252	100	

Tablo 18 incelendiğinde, “Okul öncesi dönemde müzik eğitimi ile ilgili yeterli kaynak mevcut değildir” maddesine 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerin %4,4’ü hiç katılmadığını, %13,5’i az katıldığını, %22,6’sı orta derecede katıldığını, %19,4’ü büyük ölçüde katıldığını, %40,1’i tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu maddeye ilişkin ortalama 3,61 (büyük ölçüde katılıyorum) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Tablodan çıkan sonuca göre, 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki öğretmenlerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi ile ilgili yeterli kaynağın mevcut olmadığını düşündükleri söylenebilir.

Sonuçlar

Çalışma ile ilgili aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.



- ✓ Araştırmaya katılan 252 öğreticinin büyük çoğunluğu ön lisans ve lisans mezunu olduğu,
- ✓ Araştırmaya katılan öğreticilerin çoğunluğu 4-6 yaş grubu öğrenciler ile çalışma deneyimleri en fazla 3 yıl olduğu,
- ✓ Araştırmaya katılan öğreticilerin büyük kısmı daha önce müzikle uğraşmadığı,
- ✓ Araştırmaya katılan öğreticilerin büyük çoğunluğu herhangi bir çalgı çalmadığını, çalanların ise çoğunlukla bir çalgı çaldığı,
- ✓ Çalgı çaldığını belirten öğreticilerin genellikle ney, bendir, gibi Türk din mûsikisinde kullanılan çalgılarla uğraştıkları,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde müzik eğitimini gerekli gördükleri,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde müzik eğitiminin çocukların psiko-motor ve bedensel gelişimine katkı sağlandığını düşündükleri,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde dini eğitimin müzik ile verilmesinin faydalı olduğunu düşündükleri,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde müzikle dini eğitim verilmesi ile ilgili yeterli kaynağın olmadığını düşündükleri,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun bilişsel gelişimine katkı sağladığını düşündükleri,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun dil gelişimine katkı sağladığını düşündükleri,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi çocuğun duygusal ve sosyal gelişimine katkı sağladığını düşündükleri,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi ile ilgili eğitim almak istedikleri,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde dini eğitim verirken müzikten istifade ettiği,
- ✓ 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki öğreticilerin okul öncesi dönemde müzik eğitimi ile ilgili yeterli kaynağın mevcut olmadığını düşündükleri sonucuna varılmıştır.

Okul öncesi dönem dinî eğitimde müziğin kullanılmasının çocuklar üzerindeki etkilerinin belirlenmesi, müzikle verilecek dinî eğitim konularının tespit edilmesi, bu eğitimde kullanılacak eğitici ve öğretici materyal, metot ve kaynakların belirlenmesi ve yenilerinin oluşturulması için çalışmalar yapılmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca planlamalar yapılarak okul öncesi dönemde dinî eğitim veren öğretmenlere müzik eğitimi verilmesi en az bu çalışmalar kadar önemli olacaktır.

Kaynakça

- Başer, Fatma. "Müziğin Okul Öncesi Dönemde Çocuk Gelişimine Katkısı". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8 (2004).
<http://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaefd/issue/11229/134063>
- Erbaş, Ali. *Diyanet İşleri Başkanlığı 2019 Yılı Faaliyet Raporu*. Faaliyet Raporu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 28 Şubat 2020. Diyanet İşleri Başkanlığı.
<https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2019%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- Erdal, Gülşen G. "Gelişim ve Öğrenme Kuramcılarına Göre Müzik Öğretim Yöntemlerinin Okul Öncesi Eğitimdeki Yeri". *International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education* 1/4 (2012), 6.
- Fidan, N. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. Gül Yayınevi, 1986.
<https://books.google.com.tr/books?id=HQdPGwAACAAJ>
- Genç, Muhammet Fatih. "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 16.
- Gün, Elmas vd. "Müzik Eğitiminin Bilişsel Gelişime Etkisi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 9/Number: 50 (01 Ocak 2016), 117-117.
<https://doi.org/10.9761/JASSS3555>
- Kabataş, Mustafa. "Çocuğun Motor, Algısal, Sosyal, Duygusal, Bilişsel ve Dil Gelişimi Dönemlerinde Müziğin Önemi". *The Journal of International Educational Sciences* 4/11 (01 Ocak 2017), 192-202. <https://doi.org/10.16991/INESJOURNAL.1406>
- Kol, Suat. "Erken Çocuklukta Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1-21.
- Okumuş, Melis. "Okul Öncesi Dönem 4- 6 Yaş Grubu Çocukların Müziksel Yaşantılarına Popüler Müziklerin Etkisi". Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=-Z0vbSUgrhM9fXoGkRe6Q-0S5W_87aUhqBOB4YBjVTFPeSbRajfLEs-WsawDLOSp
- Ömeroğlu, E. vd. *Müziğin Okul Öncesi Eğitimde Kullanılması*. Kök Yayıncılık, 2003.
<https://books.google.com.tr/books?id=wbNbtwAACAAJ>
- Öztürk, Ayten. *Okul Öncesi Eğitimde Müzik*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2011.
- Soysal, Fikri. "Erken Çocukluk Dönemi Müzik Eğitimi". *The Journal of Academic Social Science Studies* Volume 5 Issue 3/5 (2012), 205-221. https://doi.org/10.9761/jasss_81
- Şen, Yavuz. "Okulöncesi Dönemde, Çocuğun Gelişiminde Müziğin Önemi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (18 Şubat 2010), 337-343.
- Tanaltay, Suna. *Çocuklar Ağlamasın*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1997.



- Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. "Evaluation of Quran courses curriculum (4-6 age group) in the context of religious development theories". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (01 Aralık 2015), 705-720. <https://doi.org/10.14527/pegegog.2015.038>
- Türk, Esra. "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (01 Ocak 2014), 143-158.
- Yağcı, Samet. "Öğreticilere göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları: (İzmir İli Örneği)". İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, 2018. <http://acikerisim.ikc.edu.tr:8080/xmlui/handle/11469/396>
- Yıldız, Gökay. *İlköğretimde Müzik Öğretimi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2002.
- Yıldız, Gökay - Nacakçı, Zeki. "Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Müziksel Gelişim Özellikleri: Bir Literatür Derlemesi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (23 Eylül 2016), 38-45. <https://doi.org/10.20875/sb.93592>



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
E-ISSN: 2602-3792
Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 104/115



Seküler Başa Çıkma Yöntemi Olarak Aydaş İnancı: Yukarı Karahacılı Köyü Örneği

Aydaş Belief as a Secular Coping Method: The Case of Yukarı Karahacılı Village

Muhammed Şahbaz

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences, Departments of Philosophy
and Religious Sciences

Ankara, Turkey, sahbazmuhammed@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9849-6857>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Kasım/ November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: Şubat/ February 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran /15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.656904>

Cite as / Atıf: Şahbaz, Muhammed. "Seküler Başa Çıkma Yöntemi Olarak Aydaş İnancı: Yukarı Karahacılı Köyü Örneği". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 104-115.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Şahbaz, Muhammed. Seküler Başa Çıkma Yöntemi Olarak Aydaş İnancı: Yukarı Karahacılı Köyü Örneği.

Öz

Tarihsel gelişme içinde, aynı toprak parçası üzerinde birlikte yaşayan insanların zamanla ortak bir kültür ve gelenek birikimi oluşur. Bu birikim o toplum için değerlidir ve onlar için bir bilgi kaynağıdır. Her toplum değer verdiği bu oluşumu sonraki nesillere aktarmak ister. Özellikle hastalık olarak kabul edilen durumlar için gelenek içerisinde yer alan inançlar eski dönemlerden günümüze kadar ulaşmıştır. "Aydaş inancı" da bu tür bir gelenektir.

Seküler veya dini olması fark etmeksizin inançların insanlar üzerinde çeşitli etkileri vardır. Bu araştırmada, çok eski zamanlardan beri bir çocuk hastalığı olarak kabul edilen aydaş inancı ve bu hastalık için yapılan aydaş aşı pişirme ritüeli, başa çıkma ve inanç psikolojisi çevresinde incelenmiştir.

Araştırmada yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılarak aydaş inancının devam ettiği Yukarı Karahacılı Köyünde inceleme yapılmıştır. Söz konusu köyün popülasyonu, Türkmenlerden ve Cumhuriyet sonrası yerleşik hayata geçen Yörüklerden oluşmaktadır. Aydaş inancı, Türkiye genelinde Yörüklerin ve Alevilerin olduğu bölgelerde halen varlığını sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gelenek, Başa Çıkma, İnanç, Aydaş İnancı

Abstract

Within historical development, a common culture and tradition accumulation occurs over time of people living together on the same piece of land. This accumulation is valuable to that community and is a source of information for them. Every society wants to transfer this formation to the next generations. Beliefs in the tradition have been reached from the ancient times to the present day, especially for the cases that are accepted as illnesses. Aydaş belief is such a tradition.

Regardless of whether they are secular or religious, beliefs have various effects on people. In this research, the belief of aydaş, which has been accepted as a child's disease since ancient times, and the ritual of cooking aydaş food for this disease, was examined around coping and belief psychology.

In the study, semi-structured interview technique was used in the village of Yukarı Karahacılı, where the belief of aydaş continued. The population of the village in question consists of Turkmens and Yoruks, who came to life after the Republic. The belief of Aydaş still exists in the regions of Yoruks and Alevis throughout Turkey.

Key Words: Tradition, Coping, Belief, Aydaş Belief

Giriş

İnsan, psiko-sosyal bir varlıktır. Biyolojik olarak diğer canlılarla ortak yönleri olsa da psikolojik ve sosyolojik olarak onlardan ayrılmaktadır. “Birey az çok kalıplaşmış ve kestirilebilir davranışlara sahip olmakla birlikte, yenilik ve değişim yeteneğine sahip olan ve bu yeteneği sıklıkla kullanan etkin bir yaratıktır.”¹ Zaman içinde bellekte oluşturduğu bilgi birikimi sayesinde, yeni toplumlar kurar, yeni düzenler oluşturur ve kendini sürekli bir değişimin içinde bulur.² Bu hareketlilik içerisinde bireyler üyesi oldukları toplumu etkilediği gibi, toplum da bireyleri etkilemektedir.

Toplumları birbirinden ayıran bazı etmenler vardır. Bunlardan birisi de gelenektir. “Gelenek, bir toplumda, bir toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlardır.”³ “Gelenekler varlıklarını bazen tarih öncesinden, doğum çağından, totemcilik devrinden alan, kamunun duyuncaltına bir kez yerleştikten sonra evrim boyunca toplumlarını kovalayan, sosyal tipten sosyal tipe değişmeyen çok eski kamusal kalıtlardır.”⁴ Gelenek hakkında bariz olan şey, düşünce ve muhayyile ürünü bir insan eylemi olması ve kuşaktan kuşağa aktarılmasıdır.⁵

Geleneği etkileyen unsurlardan biri de dindir. Dinler kaynağı fark etmeksizin toplumun şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Dinlerin oluşturduğu yapı toplumla birleştiğinde karşılıklı bir etkileşim gerçekleşir. Dinin emir ve yasakları toplumsal değişmelere neden olabilir diğer taraftan belli ölçülerde toplumun yerleşik olan kültürü de dini hayatı şekillendirebilir.

Bir de gelenek sözcüğüyle birlikte sıkça kullanılan örf ve âdet kelimeleri vardır. Bir toplulukta benimsenmiş ortak alışkanlık ve usullerin tamamına örf denir. Örneğin; evliliklerde düğün yapmak bir örfür. Âdet ise topluluklarda yerleşmiş usul, kaide ve göreneklerdir. Örneğin; bazı bölgelerde gençlerin erken evlendirilmeleri bir âdettir.⁶

Toplumlar gelenekleriyle birlikte yaşarlar. Bu gelenekleri de nesilden nesile aktarırlar. Geleneklerin aktarımı canlı bir ilişkiyi ortaya koyar. Gelenekler toplumsal bağlılığı artırır ve toplumsal bütünleşmeyi sağlamada büyük fayda sağlar. Toplumsal olarak aktarılagelmış geleneklerden biri de araştırmamızın temel konusunu teşkil eden aydaş inancıdır.

Aydaş inancı, Orta Asya’dan bugüne aktarılagelen bozkır inançlarından bir tanesidir. Yörük Türkmenler (Alevi veya Sünni) arasında görülen bir inançtır. Türk Dil Kurumu’nun

¹ Mine Tan, *Toplum Bilimine Giriş* (Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları, 1981), 22.

² Vedi Aşkaroğlu, “Toplum ve Birey: Yabancılaşma Üzerine Kuramsal Bir Tartışma”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 35/35 (02 Ekim 2017), 78-83.

³ “Güncel Türkçe Sözlük”, *Sözlük, Türk Dil Kurumu* (Erişim 27 Kasım 2019).

⁴ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları* (Ankara: MEB Yayınları, 1967), 12.

⁵ Ayşe Şallı, “Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi: Bir Modernleşme Kuramı Eleştirisi”, *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (14 Aralık 2017), 55-82.

⁶ Alaaddin Yanardağ, “Örf ve Âdetler Sosyolojisi”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 41.



*Derleme Sözlüğü*nde aydaş kelimesi için “zayıf, cılız” tanımlaması yapılmıştır. Çeşitli yörelerde de farklı tanımlamalar görülmekle birlikte bu kelimeye genel olarak olumsuz anlamlar verilmiştir. Araştırmamızın örnekleme olan Yukarı Karahacılı Köyünde de aydaş kelimesi *Derleme Sözlüğü*nde verilen “zayıf, cılız” anlamında kullanılmaktadır. Aydaşın ritüele yansması ise ayinsel bir şekilde görülmektedir.

Biz de çalışmamızda aydaşı başa çıkma ve inanç psikolojisi çevresinde ele alacağız. Bilindiği gibi bir kişinin stres yaratan durumlarla uğraşma sürecine başa çıkma denir.⁷ İnanç ise bir düşünceye gönülden bağlanmaktır.

Araştırmamızın temel problemi seküler başa çıkma yöntemi olarak Aydaş inancını başa çıkma ve inanç psikolojisi çevresinde incelemektir. Aydaş ve benzeri inançlar, - aralarında unutulmuş olmakla birlikte- Türklerin Müslüman olmadan önce sahip oldukları ve Müslüman olduktan sonra dahi devam ettirdikleri inançlardandır. Bu inançlar arasında özellikle sağlık ile ilgili olanların devamlılığı fazla olmuştur. Çünkü insanlar bu tür inanç ve ritüellerin günlük hayatta karşılımlarına çıkan problemlerle başa çıkmalarına yardımcı olduğuna inanmışlardır.

Araştırmamızın amacı ise, Aydaş inancının seküler bir başa çıkma yöntemi olarak ne için ve nasıl kullanıldığını Yukarı Karahacılı Köyü örneğinde ele almaktır.

1. Aydaş İnancı

Küçük yaşta sürekli ağlayan, uyumayan, hastalıklı, zayıf düşmüş “cılız kalmış” çocuklara aydaş denir. Aydaşlık, Bozkır’da en önemli çocuk hastalıklarından birisidir.⁸

Aydaş kelimesi bazı yörelerde aynı anlamlarda, bazı yörelerde ise farklı anlamlarda kullanılmıştır. Isparta, Burdur, Denizli, Manisa, Çanakkale, Bursa, Eskişehir, Kastamonu, Çorum, Sinop, Samsun, Kahramanmaraş, Yozgat, Ankara, Kayseri, Niğde, Konya, Adana, Mersin, Antalya, Muğla, Edirne ve Tekirdağ illerinde “zayıf, cılız” anlamında kullanılmıştır. Denizli, Ankara ve Muğla’nın bazı ilçelerinde ve Ordu’da “bacakları çarpık”; Çorum’da ilk anlamla beraber “yaşına girmemiş çocuk”; Sinop, Kahramanmaraş ve Konya’da ilk anlam yaygın olmakla birlikte “aynı ay içinde doğan çocuklar” anlamında, yine Kahramanmaraş’ta “anormal doğan çocuk”, Niğde’de “şaşı”, Afyon’da “sakat ve çirkin kimse” gibi anlamlarda da kullanılmıştır.⁹ Araştırmamızın örnekleme olan Yozgat ili, Çekerek ilçesi, Yukarı Karahacılı Köyünde de aydaş kelimesi “zayıf, cılız” anlamlarında kullanılmaktadır.

Çocuklar neden aydaş olurlar? Bunun için çoğunlukla zikredilen birkaç sebep vardır. Mesela bir kadın çocuğu süttten kesilmeden tekrar hamile kalırsa ve çocuk bu arada emmeye devam ederse doğmuş olan çocuk aydaş olur.¹⁰ Başka bir durum ise bir evde çocuk doğduktan sonra kırk gün geçmeden o eve kırkı çıkmamış başka bir çocuk getirilirse önce doğan çocuk aydaş olur. Aydaş olan çocuk cılız kalır ve gelişimi yavaşlar. Bu durum için kırkı karışmak da denilmiştir. Aydaşlık için bir başka durum da loğusa bir kadın diğer bir

⁷ Richard C. Atkinson vd., *Atkinson-Hilgard Psikolojiye Giriş 14.Edition*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2019), 515.

⁸ Ahmet Petekçi, “Bozkır’da Çocuk Hastalıkları Tedavisi”, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi* 7/155 (1962), 2743.

⁹ “Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü”, *Türk Dil Kurumu* (1963).

¹⁰ Alper Tunga Özdemir, “Derin Kökler - Aydaş Çocuk”, mp4.

loğusa kadının yanına gelirse al basar* ve orada ikamet eden çocuk aydaş olur. (Arslan, 2008, s. 1173)

Aydaş olan çocuğu tedavi etmek için halk kültüründe bazı uygulamalar vardır. Örneğin Manisa¹¹, Mersin¹² ve Yozgat'ta bu hastalığın tedavisi için aydaş aşısı pişirme ritüeli yapılır. Bu aş sembolik bir aştır. Çocuğun yeterince pişmediği düşüncesinden hareketle yapılan taklit büyülerinin uygulamasıdır. Bu ritüel hem bazı Yörük Türkmenlerde hem de Alevilerde olan bir ritüeldir. Isparta'da çocuk Abdülkadir türbesindeki delikli taştan "al çürüğü ver sağı" diyerek geçirilir.¹³ Çorum'da Aydaş olan çocuk Musular Köyünün suyu ile yıkanır. Başmakçı köyüne veya ocak denilen yerlere götürülerek bezenir, sırtına- toprak sürülür ve yıkanır.¹⁴ Antalya Taşlıca'da aydaş olan çocuğun iyileşmesi için yılan, kaplumbağa, kazan kurbağası, kedi veya şehit toprağı üzerinde yıkarlar.¹⁵

Günümüzde herhangi bir dinle ilişkisi olduğu kabul edilmeyen aydaş ritüelleri Yörükân'a göre Türklerin Müslümanlıktan önceki dinlerinden olan Şamanizm dininden günümüze kalan merasimlerdenidir. Sünniler arasında eskisi kadar yaygın olmayan bu ve benzeri ritüeller, Aleviler arasında daha etkin bir şekilde sürdürülmektedir. Yörükân, Tahtacı Alevilerinde de var olan aydaş inancından şu şekilde bahsetmektedir:

*"Tahtacılar da dalaz denilen bir nevi kaşıntı hastalığını tedavi için ayrı, temriye¹⁶ (temreğe) yazdırmak için, dalak kesmek için, salgın hastalığında derme devşirme yapmak için ayrı ayrı ocaklılar vardır. Yine bunlarda cılız çocukları kuvvetlendirmek için aydaş yapan ocaklılar, yürümeyen çocuklar için düşşak** kesen ocaklılar vardır."*¹⁷

2. Başa Çıkma ve İnanç Psikolojisi

İnsanlar, hayatta kendilerini sıkıntıya sokan pek çok olay ve durumla karşılaşır. Doğal felaket veya kaza yaşayabilir, yakınına kaybedebilir, sağlık durumu bozulabilir, ekonomik sıkıntı çekebilir, aile içi problemler yaşayabilir, istediği ve hedeflediği herhangi bir amacına ulaşamayabilir. İnsan kendisini zor durumda bırakan bu tür sıkıntılı zamanlarda, onu hayata bağlayan hedeflerinin zarar gördüğünü veya tehdit edildiğini düşünür. Yaşadıklarını anlamlandırma, kaybettiği kontrolü yeniden kazanma ve teselli

* Alkarısının musallat olduğu kişi için albastı ifadesi kullanılır. Alkarısı, Halk arasında lohusa hummasına sebep olduğu sanılan hayali yaratıktır. "ALKARISI - TDV İslâm Ansiklopedisi" (Erişim 09 Aralık 2019).

¹¹ Şerife Seher Çalışkan - Erol Çanlı, "Manisa-Selendi İlçesinde Sağaltma Ocakları", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 12/25 (11 Mart 2019), 61.

¹² Özdemir, "Derin Kökler - Aydaş Çocuk".

¹³ Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru* (Bilgesu Yayıncılık, 2013), 119.

¹⁴ Mustafa Arslan, "Çorum ve Çevresindeki Manevi Halk İnançlarının Din Sosyolojisi Açısından Analizi", (2008), 1173.

¹⁵ Cemal Kurnaz, *Bir Köy Vardı* (Ankara: Kurgan Edebiyat, 2018), 204.

¹⁶ Temriye: Egzama Aysel Güneş - Tuncer Baybağ, "Pediatrik Terimler ve Halk Dilindeki Karşılıkları- I", *Türkiye Aile Hekimliği Dergisi* 10/3 (2006), 136-138.

** Düşşak: Yeni yürümeye başlayan çocuğun yürümesini temin ve hastalık sebebi ile yürüyemeyen çocuğu yürütmek için yapılan merasimdir. (Ali Kemal Kaygısız, 1937, s. 5)

¹⁷ Yusuf Ziya Yörükân - Turhan Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk dinleri Şamanizm* (İstanbul: Ötügen Neşriyat), 95.



bulma arayışına girer. İşte insanın problem çözme gücünün azaldığı, yaptığı değerlendirmelerin sıklıkla olumsuz duygular içerdiği böyle durumlarda başa çıkma süreci ortaya çıkar.¹⁸

Başta çıkma, bireyin kendisi için stres oluşturan olay ya da durumlara uyum sağlayabilmesi için ortaya koyduğu bilişsel, duygusal ve davranışsal çabalar olarak tanımlanır.¹⁹

İnsanlar başta çıkma sürecinde bir yönelim sistemi geliştirir. Bu sistem dünyayı değerlendirme ve sorunlarla mücadelede genel bir bakış açısıdır. Ayrıca alışkanlıkları, değerleri, ilişki biçimlerini, inançları ve kişiliği kapsar. Bu yönelim sistemi, insanları bazı olaylar karşısında diğerlerinden farklı davranmaya yönlendirir.²⁰ Çocuğunun aydaş olduğuna inanan aile bireyleri de bu durum karşısında çeşitli davranışlar geliştirmiş çözüm yolları aramışlardır.

Çocuğunun Aydaş olduğuna inanan yakınları bu durumdan rahatsız olurlar ve bir dengesizlik hali ortaya çıkar. İnsanlar bu dengesizlik halinden kurtulmak için çeşitli başta çıkma yöntemleri uygularlar. Aydaş olan çocuğun tedavisi için bazı yörelerde dini başta çıkma yöntemleri görülse de çoğunlukla seküler başta çıkma yöntemlerinin kullanıldığı görülmektedir.

İnanç ise, bir düşünceye gönülden bağlı bulunma; Tanrı'ya, bir dine inanma, iman, itikat; birine duyulan güven, inanma duygusu; inanılan şey, görüş ve öğreti olarak tanımlanmaktadır.²¹ İnançlar bireye sahiptir. Davranışları güdüler. İnsanlar bir şeye inandıklarını söylediklerinde, yapabilecekleri en iyi tahminlerden bahsediyorlardır.²² İnanç aslında evrensel bir kavramdır ancak insanlar tarafından daha çok dinsel olarak algılanır. Genel bir kavram olarak inanç, dindar veya dinsiz olan herkesle iç içe ve hayatının bir parçasıdır. Bir toplumun gelenekleri aynı zamanda onların inançlarıdır. Çünkü toplumlar geleneklerine güvenir, tâbi olur ve onları yaşatır.

Her inanç insanın manevi yönüyle ilgili bir durumu ifade eder. Maneviyat inancı ve dini kapsadığından gelenek ve göreneklere bağlılık insanın manevi yönüyle ilgili bir durumdur. Aslen Arapça olan maneviyat kelimesine Güncel Türkçe Sözlük'te iki anlam verilmiştir. Verilen ilk anlam, "maddi olmayan, manevi şeyler" şeklindedir.²³ Tanımdaki manevi kelimesinin anlamı ise "görülmeyen, duyularla sezilebilen, soyut, ruhani, tinsel, maddi karşıtı" olarak verilmiştir.²⁴ Maneviyatın ikinci anlamı ise, "Yürek gücü, moral" dir.²⁵ Diğer Türkçe sözlüklerde maneviyat, "manevi şeyler, madde ile alakalı olmayan; düşünce

¹⁸ S. Folkman, J. Tedlie Moskowitz, *Coping: Pitfalls and Promise*, Annual Review of Psychology, 2004, 747 akt. Behlül Tokur, *Stres ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları), 76.

¹⁹ Susan Folkman, "Stress, Coping, and Hope.", *Psycho-oncology* 19/9 (2010), 901-909. akt. Ayşe Koçhan, "Engelli çocuğa sahip ebeveynlerin stres düzeyi, stresle başta çıkma tarzları, hastalık yükü algıları ve bilgece farkındalık düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi", (2019), 24.

²⁰ Tokur, *Stres ve Din*, 76.

²¹ "Güncel Türkçe Sözlük".

²² Robert Dilts, *Dil İllüzyonları Kelimelerin Büyüsüyle Mutluluğa Ulaşmak*, çev. A. Volkan Çubukçu (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 120.

²³ "Güncel Türkçe Sözlük".

²⁴ "Güncel Türkçe Sözlük".

²⁵ "Güncel Türkçe Sözlük".

ve zihinle ilgili olan şeyler"²⁶; "maddi olmayan, içsel olan, kişinin iç dünyasıyla ilgili olan şeyler"²⁷ anlamlarına gelmektedir. Maneviyat bir başka kaynakta da "madde ve cisimle alakası bulunmayan, ruh ve mana ile ilgili olan hususlar, manevi şeyler-çeşitli güçlükler tehlikeler karşısında inanç ve ahlaki değerlere bağlılıktan doğan dayanma gücü, ruh kuvveti, moral"²⁸ şeklinde tanımlanmıştır.

Maneviyat dini ve inancı kapsayan bir yapıya sahiptir. Dini olan her şey maneviyatın içine girer ancak manevi olan her şey dinin içine girmeyebilir. Maneviyat, din dışı ruhsal değerler de içeren bir kavram özelliği taşımaktadır.²⁹

Halk arasında yaygın olan Aydaş ritüeli gibi inançlar, kutsalla ilgili değildir ancak maneviyatla ilgili bir durumdur. Bu tür inançların dini bir dayanağının bulunmaması onları insanlar için değerli olmaktan çıkarmaz. Çünkü geleneklerin insan hayatında önemli bir yeri vardır. Eski medeniyetlerin etkilerinin halen görülüyor olması bu durumun bir göstergesidir. Aydaş ve benzeri inançlar da maneviyat kapsamındadır ve halen Türk toplumu içerisinde varlığını sürdürmektedir.

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmış, Aydaş inancı ve Aydaş aşı pişirme ritüeli ile ilgili beş kişi ile görüşmeler yapılmıştır. Günümüzde bu geleneği yaşatanların sayısı az olduğu için görüşme yapılan kişi sayısı da az olmuştur. Görüşme yapılan kişilerden biri bizzat Aydaş aşı pişirme ritüelini gerçekleştiren kişidir. Katılımcılardan birkaçı daha önceleri bu ritüeli gerçekleştiren kişilerden birinin torunlarıdır diğerleri ise günümüzde bu ritüeli gerçekleştiren ailenin üyeleridir ve bu kişiler birçok kez aydaş aşı pişirme ritüeline katıldıklarını ifade etmişlerdir. Bu tekniğin seçilme nedeni, ritüel hakkında ayrıntılı bilgiler elde etmektir.

Araştırmamızda, araştırma amacına uygun olduğu düşünülen örneklem grubunun araştırmacı tarafından seçilmesini ifade eden maksatlı örnekleme tekniği kullanılmıştır. Bu teknik kullanılarak, Aydaş geleneğini devam ettiren kişilere ve bu gelenekle bağları bulunan kişilere ulaşılmış ve görüşmeler yapılmıştır.

Araştırmanın örneklemini teşkil eden Yukarı Karahacılı Köyünün güncel nüfusu 489 kişidir. Köy ilçe merkezine yirmi üç, il merkezine seksen kilometre mesafededir. Köyün temel geçim kaynakları tarım ve hayvancılıktır. Köyün kuruluş tarihi bilinmemekle beraber, köy halkının tamamı Türkmenlerden oluşmaktadır. Köy, 19. ve 20. yüzyılda Yörük Türkmen göçü almıştır.

²⁶ Harun Reşit Topsakal - İbrahim Çelik (MEB Yayınları, 1996), "Örnekleriyle Türkçe Sözlük", 1898.

²⁷ Ali Püsküllüoğlu (Ankara: Arkadaş Kitabevi, 2004) (413 PÜS 2004), "Arkadaş Türkçe Sözlük", 657.

²⁸ İlhan Ayverdi (ed.), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (Kubbealtı Neşriyat, 2016), İkinci cilt/1931.

²⁹ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2017), 33.



Aydaş inancı sonraki yerleşen Yörük Türkmenler arasında yaygın olmakla beraber daha önce yerleşen Türkmenler de sonraki yerleşenlerden bu inancı öğrenmişler ve kabul etmişlerdir. Yukarı Karahacılı Köyü civarındaki köylerde de bu inancı bilenler ve aydaş olan çocuklarını aydaş aşı pişirmeye getirenler olmuştur.

3.2. Veri Toplama Aracı ve Görüşme Kayıtları

Toplam beş katılımcı ile üç boyut çerçevesinde görüşme yapılmıştır. Bu çerçevelerin hazırlanmasında din psikolojisi ve din sosyolojisi literatüründen yararlanılmıştır. Yüz yüze görüşmeler sırasında sorular katılımcılara açık uçlu olarak yöneltilmiştir. Gerekli görüldüğü yerlerde "Biraz daha açar mısınız?" gibi sorularla desteklenmiştir.

Araştırma problemi ve amacına uygun olarak katılımcılara yöneltilen açık uçlu sorular gelenek, inanç ve dini inanç olmak üzere üç boyut çerçevesinde sorulmuş ve yanıtlar bu üç başlık altında değerlendirilmiştir.

3.3. Görüşme Kayıtları ve Verilerin Çözümü

Araştırma kapsamında, Aydaş inancı ile ilgili ritüeli gerçekleştiren ve birçok kez katılan kişilerle ortalama 20-30 dakika görüşme yapılmıştır. Görüşmeler ses kayıt cihazıyla kaydedilmiştir. Ses kayıtları daha sonra deşifre edilerek yazılı metin haline getirilmiştir.

3.4. Araştırmanın Bulguları

3.4.1. Aydaş Aşı Pişirme Ritüelinin Gelenek Boyutu

Yukarı Karahacılı Köyü'nde cılız kalmış, kırkı karışan ve ortalama bir çocuğun yürüme dönemine gelmiş ancak ayakları üzerine basmayan çocuklara aydaş denilir. Bu durumlar hastalık olarak görülür ve tedavisi için aydaş aşı pişirme ritüeli yapılır.

"Aydaş aşı pişirme, yaşı gelmiş ama ayakları üzerine basmayan çocuklar için yapılır." (2 no'lu katılımcı)

"Aydaşı aşı pişirmeyi basmayan, cılız çocuklara yaparlardı." (3 no'lu katılımcı)

Aydaş aşı pişirme ritüeli, yürüme zamanı gelmiş ancak ayağa kalkamayan yani yürüyemeyen çocuğa yapıldığında çocuğun bir iki hafta sonrasında yürümesi beklenir. Aydaş aşı pişirme kırkı karışan çocuklar için de yapılırken günümüzde artık kırk karışması köyde pek bilinmemektedir. Kırk karışması da bir kadının çocuğu doğduktan sonra kırk gün geçmeden o evde başka bir çocuk doğarsa çocukların kırkının karıştığına inanılmasıdır. Bu durumda önce doğan çocuğun hasta olacağına ve zayıf kalacağına inanılır.

"Aydaş aşı pişirmeyi eskiden kırkı karışan çocuklara da yaparlardı. Ancak artık kırkı karışma pek bilinmeyen bir şey." (1 no'lu katılımcı)

Günümüzde Yukarı Karahacılı Köyü'nde aydaş aşı pişiren bir kişi vardır. O kişi de bu ritüeli kayınvalidesinden öğrendiğini belirtmiştir. Kendinden öncesinde evlerinin ocak*

* Halk hekimliğinde bir önceki kuşaktan el verme suretiyle aktarılan bilgileri kullanarak belirli bir şikâyeti veya hastalığı iyileştirdiğine inanılan aile. ("Güncel Türkçe Sözlük", t.y.)

olup olmadığına dair bir bilgisi yoktur. Ancak köy içerisinde ve çevre köylerden söz konusu kişinin evine aydaş ve başka ritüeller için gelenlerin olduğu bilinmektedir. Bu durum da o evin birkaç nesil önce ocak olabileceği ihtimalini ortaya koymaktadır.

Bu gelenek bir ailede sürmektedir ve sürdüren aile içerisinde el verme gibi bir durum yoktur. El verme, ritüelleri gerçekleştiren kişinin, o ritüelleri yapması için bir kişiye icazet vermesidir. Görüşme yaptığımız kişiler, bu ritüeli yapabilmek için el vermenin olmadığını; ancak bu ritüelleri yapabilmek için gelenek olarak baba neslinden geldiğini belirtmişlerdir. Aileye dışarıdan gelen gelinler bu ritüellere katılabilirler ancak ritüeli yapamazlar. Söz konusu ritüeli gerçekleştirme izni ailenin kız çocuklarından ilerler. Ritüeli gerçekleştiren katılımcı, ritüelin birçok aşamasını bizzat kendisi yapmaktadır ancak o, geleneğin devam ettiği ailenin gelini olduğu için ritüel sonunda çocuğu kazan içerisinde onun kız torunlarından bir tanesi kaldırmaktadır.

Aydaş aşısı pişirme ritüeli için yedi kişi gereklidir. Bunlardan en az bir tanesi erkek olmalıdır. Üç taş çatılır, üzerine bir kazan yerleştirilir. Etraftaki çocuklardan kazanın altına yerleştirmeleri için küçük odun parçaları getirmeleri istenir. Ancak bu odunlar tutuşturulmaz, herhangi bir ateş yakılmaz. Aydaş olan çocuk kazanın içerisine oturtulur. Sonra ritüeli yapan kişi çocuğun etrafında bir oklava döndürür o esnada etraftaki çocuklar:

- “Ebe ne pişiriyorsun?” diye birkaç defa sorarlar. Ebe her seferinde
- “Aydaş pişiriyorum” şeklinde yanıt verir.
- “Pişirebiliyor musun?” diye tekrar tekrar sorulur ve Ebe,
- “Pişirebiliyorum” der.

Ebe yani ritüeli yapan kişi, diğer avcuna biraz tuz alır ve bir taraftan onu döker. Aydaş ritüeli bittikten sonra da tuzu çocuğun sahibine verir ve “Bunu bir suyun içine at” der.

4 no’lu katılımcı aydaş aşısı pişirme ritüeli için Perşembe gününün diğer günlere göre daha sık tercih edildiğini belirtmiştir.

Katılımcıların çoğunun aynı aileye mensup olması Aydaş aşısı pişirme gibi ritüellerin özellikle aile içerisinde öğrenilip aktarıldığını göstermektedir. Buradan geleneklerin nesilden nesile aktarılmasında ailenin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu tür ailelerin evlerine genel olarak ocak ismi verilse de araştırmamızın katılımcıları evlerinin ocak olarak isimlendirilmediğini belirtmişlerdir.

3.4.2. Aydaş Aşısı Pişirme Ritüelinin İnanç Boyutu

Aydaş aşısı pişirmenin çocuklara fayda verdiğine inanılmaktadır. Eskiden daha yaygın olan bu ritüel günümüzde fazla rağbet görmemektedir. Ancak köydeki yaşlı insanlar arasında -özellikle Yörük olanlar- bu ritüeli bilenler vardır ve yakınlarında bir çocuğun aydaş olduğuna inandıklarında o çocuğu aydaş aşısı pişirmeye götürmektedirler. Yapılan ritüel sonucunda da çocuğun yürüdüğüne inanmaktadırlar.



“Aydaş olmuş çocuk getirilir de aydaş aşı pişirilirse çok sürmez ayaklarının üzerine basmaya başlar. Bu eskiden beri yapılır, çocuklara iyi geldiği bilinir.” (1 no’lu katılımcı).

“Torunum ayakları üzerine basmıyordu, aydaş aşı pişirdik bir hafta geçmeden basmaya başladı. Demek ki iyi geldi.” (2 no’lu katılımcı).

İnanç insani bir olgudur. Sadece kurumlaşmış, geleneksel dinlere ait bir olgu değildir. İster dini ister seküler olsun inancın iyileştirici ve rehabilite edici etkisi vardır. Aydaş inancında da bu durum görülmektedir. Yapılan ritüelin aydaş olmuş çocuklara iyi geldiğine olan inanç ve bu inancın halen bir tedavi yöntemi olarak kullanılması, bu inancın iyileştirici etkisini göstermektedir. Çocuğu ayakları üzerine basmayan aile için de çocuğun iyileşeceği umudu ve inancı onlarda rehabilite edici etkisini ortaya koyar.

3.4.2. Aydaş Aşı Pişirme Ritüelinin Dini İnanç Boyutu

Aydaş aşı pişirme ritüelinin Şamanizm’den kalma bir gelenek olduğuna dair işaretler olmasına rağmen günümüzde dini olarak herhangi bir dayanağı görülmemiştir. Aydaş aşı pişirilirken herhangi bir dua veya ayet okunmamaktadır. Bu ritüelin günümüzde İslam’la veya başka bir dinle bağlantısı yoktur. Tamamen gelenek olarak yapılan bir seküler başa çıkma yöntemidir.

“Aydaş aşı pişirilirken hiç dua edilmezdi. Biz ebeden hiç görmedik duayı, şimdi de dua yoktur.” (3 no’lu katılımcı).

“Aydaş aşı pişirilirken ne dua edilir ne de ayet okunur. Dinle ilgili bir şey söylenmez.” (2 no’lu katılımcı)

Ritüeli gerçekleştiren kişiler dahi Aydaş inancının Şamanizm’le, İslam’la veya herhangi bir dinle ilgisinin olmadığını belirtmişlerdir.

Halkın, dinle ilgisi olsun veya olmasın, sahip olduğu inançların gelenek haline gelmiş olması, onlar için bu inancı sonraki nesillere aktarılmaya değer hale getirmektedir. Aydaş inancında da bu durum görülmüştür. Dünyaya bakışta “dini olan – dini olmayan” şeklinde ikiye ayrılan bir dünyada inanç, dini değerleri içinde barındırabilecek düzeyde daha geniş bir bilinçlilik durumunu temsil etmektedir.³⁰ Toplum içerisinde bazı gelenekler dini olmamasına rağmen inanç kategorisine girmektedir. Seküler bir başa çıkma yöntemi olarak kullanılan Aydaş inancının dini bir dayanağı yoktur ancak Aydaş olduğuna inanılan çocuğu iyileştirdiğine olan inanç bu geleneğin varlığını sürdürmesine olanak sağlamıştır.

Sonuç

Toplumların kendilerine özgü değerleri vardır. Her toplum değer verdiği şeyleri sonraki nesillere aktarmak ister. Bu aktarımların sonucunda bir birikim ortaya çıkar ve olağandışı sosyal bir değişim yaşanmadığı sürece kültürel yapı sürekli gelişmeye devam eder.

Günlük hayatta kültürel birikimleri gelenek, örf ve âdet olarak görürüz. Türk kültürünün güçlü bir yapıya sahip olması eski çağlardan bu yana aktarımın devam

³⁰ Üzeyir Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak ‘İnanç’: İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (01 Şubat 2005), 120.

etmesine neden olmuştur. Aydaş inancı gibi eski Türk kültüründen kalma gelenekler günümüzde modern şehirlerde unutulmaya yüz tutsa da köylerde halen sürdürülmektedir.

Aydaş inancı Sünni ya da Alevi fark etmeksizin Türkler arasında varlığını devam ettirmiştir. Hem Alevilerde hem de Sünnilerde bu ve benzeri ritüellerin olması her iki yapının temelde aynı kaynaktan beslendiğini de göstermektedir.

Sünni bir köy olan Yukarı Karahacılı Köyü'nde, Aydaş geleneği eskisi kadar yaygın olmamakla birlikte etkisi halen devam etmektedir. Belli bir rahatsızlık için yapılan Aydaş aşısı pişirme ritüelinin, hastalıklı çocuklara iyi geldiği inancı da devam etmektedir. İnsanlar, bu ritüelin dinle herhangi bir bağının olmadığı farkındadırlar ve bunu seküler bir başa çıkma yöntemi olarak kullanmaktadırlar.

Kaynakça

- “ALKARISI - TDV İslâm Ansiklopedisi”. Erişim 09 Aralık 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/alkarisi>
- Arslan, Mustafa. “Çorum ve Çevresindeki Manevi Halk İnançlarının Din Sosyolojisi Açısından Analizi”, *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, 2008, cilt: II, s. 1163-1186.
- Aşkaroğlu, Vedit. “Toplum ve Birey: Yabancılaşma Üzerine Kuramsal Bir Tartışma”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 35/35 (02 Ekim 2017), 78-83.
<https://doi.org/10.17498/kdeniz.341181>
- Atkinson, Richard C. vd. *Atkinson-Hilgard Psikolojiye Giriş 14.Edition.* çev. Yavuz Alogan. Ankara: Arkadaş Yayınları, 6. Baskı., 2019.
- Ayverdi, İlhan (ed.). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. Kubbealtı Neşriyat, 4. Baskı., 2016.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*. Ankara: MEB Yayınları, 1967.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. Bilgesu Yayıncılık, 1. Baskı., 2013.
- Çalışkan, Şerife Seher - Çanlı, Erol. “Manisa-Selendi İlçesinde Sağaltma Ocakları”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 12/25 (11 Mart 2019), 50-70.
<https://doi.org/10.12981/mahder.497544>
- Dilts, Robert. *Dil İllüzyonları Kelimelerin Büyüsüyle Mutluluğa Ulaşmak*. çev. A. Volkan Çubukçu. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9. Baskı., 2019.
- Folkman, Susan. “Stress, Coping, and Hope.” *Psycho-oncology* 19/9 (2010), 901-908.
<https://doi.org/10.1002/pon.1836>
- Güneş, Aysel - Baybağ, Tuncer. “Pediatrik Terimler ve Halk Dilindeki Karşılıkları- I”. *Türkiye Aile Hekimliği Dergisi* 10/3 (2006), 136-138.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 3. Baskı., 2017.



- Koçhan, Ayşe. "Engelli çocuğa sahip ebeveynlerin stres düzeyi, stresle başa çıkma tarzları, hastalık yükü algıları ve bilgece farkındalık düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi". <http://acikerisim.baskent.edu.tr/handle/11727/3018>
- Kurnaz, Cemal. *Bir Köy Vardı*. Ankara: Kurgan Edebiyat, 1. Baskı., 2018.
- Ok, Üzeyir. "Bir Aktivite Sistemi Olarak 'İnanç': İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (01 Şubat 2005), 111-134.
- Özdemir, Alper Tunga. "Derin Kökler - Aydaş Çocuk". Yayın Tarihi 2006. <https://www.youtube.com/watch?v=7guVFejqMTc>
- Petekçi, Ahmet. "Bozkır'da Çocuk Hastalıkları Tedavisi". *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi* 7/155 (1962), 2743.
- Püsküllüoğlu, Ali. Ankara: Arkadaş Kitabevi, 2004. 413 PÜS 2004.
- Şallı, Ayşe. "Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi: Bir Modernleşme Kuramı Eleştirisi". *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (14 Aralık 2017), 55-82.
- Tan, Mine. *Toplum Bilimine Giriş*. Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları, 1. Baskı., 1981.
- Tokur, Behlül. *Stres ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Baskı.
- Topsakal, Harun Reşit - Çelik, İbrahim. MEB Yayınları, 1. Baskı., 1996.
- Türk Dil Kurumu. "Güncel Türkçe Sözlük". Sözlük. Erişim 27 Kasım 2019. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk Dil Kurumu. "Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü". 1963. Erişim 27 Kasım 2019. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yanardağ, Alaaddin. "Örf ve Adetler Sosyolojisi". *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 39-63.
- Yörükân, Yusuf Ziya - Yörükân, Turhan. *Müslümanlıktan Evvel Türk dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 5. Baskı.



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 116/134



Ergen ve Genç Sığınmacıların “Türkiye” Algısı

The Perception of Turkey of Adolescent and Young Adult Asylum-Seekers

Kemal Coşkun

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Mamak Anadolu İmam Hatip Lisesi,
Ministry of National Education, Mamak Anatolian Imam Hatip High School
Ankara-Turkey, kemalcoskun82@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4363-6338>

Ali Ermiş

Milli Eğitim Bakanlığı, Mamak Anadolu İmam Hatip Lisesi
Ministry of National Education, Mamak Anatolian Imam Hatip High School
Ankara-Turkey, aliermis0620@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3955-4716>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Mart/ March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Mayıs/ May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran /15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.699474>

Cite as / Atıf: Coşkun, Kemal-Ermiş, Ali. “Ergen ve Genç Sığınmacıların “Türkiye” Algısı”. *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 116-134.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu araştırmada, yakın tarihte Türkiye'ye yapılan ve olağan üstü şekilde artış gösteren göçler ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, Türkiye'deki sığınmacıların zihinlerinde oluşmuş Türk imajını ve Türkiye algısını ölçmektir. Araştırmanın çalışma grubunu, Ankara ili Mamak ve Altındağ ilçelerinde yaşayan, 14-27 yaş arası 156 sığınmacı ergen ve genç oluşturmaktadır. Bu araştırmada verileri toplamak için Survey (anket) metodu kullanılmıştır. Verilerin analizi için betimsel analiz teknikleri kullanılmıştır. Katılımcıların büyük kısmını Irak ve Suriyeli gençler oluşturmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu, 2010 yılı itibariyle Arap dünyasında yaşanan ve "Arap Baharı" olarak adlandırılan halk hareketleri sonrasında Türkiye'ye göç etmişlerdir. Çalışma sonuçları göstermiştir ki, sığınmacıların % 86,9'u Türkiye dışında bir ülkeye göç etmek istememektedir. Ayrıca sığınmacılar Türkleri en çok çalışkan ve dindar olarak değerlendirmiştir. Genellikle sığınmacılar, Türkiye üzerine olumlu metaforlar üretmişlerdir. Olumsuz metaforlar çoğunlukla Iraklı sığınmacılar tarafından üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Ergen ve Genç Sığınmacılar, Türkiye Algısı, Göç

Abstract

In this research, recent migrations to Turkey, which have remarkably increased, are discussed. The purpose of the current study is to evaluate the image of Turkish and the perception of Turkey formed in the minds of asylum-seekers in Turkey. The study sample comprises of 156 people aged between 14 and 27 years old in Mamak and Altındağ counties of Ankara. The current study employed a survey process to gather data from the participants. The data were analyzed using descriptive analysis methods. Most of the participants were young people from Iraq and Syria. As of 2010, a great majority of the participants migrated to Turkey following the civil commotion called "Arab Springs" in the Arab World. The study results illustrated that 86,9 percentage of the participants do not want to migrate to another country outside of Turkey. Also, the asylum-seekers regard Turkish people as hardworking and religious. Generally, the asylum seekers, have produced positive metaphors on Turkey. Negative metaphors are mostly produced by Iraqi asylum seekers.

Keywords: Sociology of Religion, Adolescent and Young Adult Asylum-Seekers, Turkey Perception, Migration

Giriş

İnsanlar, tarih boyunca çeşitli nedenlerden dolayı yer değiştirmek zorunda kalmışlardır. Bu nedenleri, para kazanma, eğitim, ülkedeki iç karışıklık veya savaş vs. olarak sıralayabiliriz. Muhakkak ki bunlar içerisinde en zor olanı son saydığımız nedendir. Bu, sahip olduğun anıları, duyguları, büyüdüğün toprakları vs. her şeyi arkaya bile bakmadan bırakarak gitmek anlamına gelir. Bundan dolayı bir ülkedeki savaş veya iç karışıklık, doğrudan ya da dolaylı olarak yaşlı, genç, çocuk dinlemeden ülkenin tamamını etkilemektedir. Bu etkilenmeden psikolojik, ekonomik, sosyal ve dini hayatta nasibini almaktadır.

Göçler, bireysel, aile veya kitlesel olarak gerçekleşir. Bireyin göç etmesi daha çok şahsi olabilir. Kendi istek ve arzularından kaynaklanan durumlar bireyin karar almasını etkilemektedir. Aile olarak en başta ekonomi, kan davası, gelecek kaygısı gibi nedenler göç etmeyi gerektirmektedir. Fakat kitlesel göç, bunların en sıkıntılı olanıdır. Ülke genelinde bu sıkıntının yaşandığını ve herkesin de bundan zarar gördüğünü göstermektedir. Son yıllarda herkesin yakinen takip ettiği ülke olan Suriye buna örnek olarak verilebilir.

Göç olgusu, sacayağı metaforunda olduğu gibi 3 aşamada anlaşılır. Yola çıkılan yer, varılan yer ve kalma ya da yer değiştirme arzusu. Bu yönüyle araştırmanın genel amacı, çeşitli nedenlerden dolayı Türkiye'ye göç etmiş ve burada yaşamaya başlayan ergen ve genç sığınmacıların, farklı analizler yoluyla, Türkiye algılarını anlamak ve yorumlamaktır. Araştırma ayrıca ergen ve genç sığınmacıları Türkiye'ye bağlayan ya da Türkiye'den koparan kişisel ya da sosyal etkenleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda araştırma aşağıdaki sorulara cevap aramaktadır?

1. Türkiye'de yaşayan sığınmacılar, buradaki varlıklarını bir zorunluluk mu yoksa tercih olarak mı görmektedir?
2. Sığınmacılar için Türkiye'de yaşamının avantajları nelerdir ve kendilerinin Türk insanına olan bakışları ne yöndedir?
3. Türk halkının sığınmacılara ilk yıllarda yaptığı ekonomik destekler sürmekte midir?
4. Sığınmacılar "Türkiye" kavramına ilişkin algılarını hangi metaforlar ile açıklamaktadır?

Kavramsal Çerçeve**Göç**

Göç olgusunun tanımını yapmanın zorluğu, bunun birçok disiplinle yakından ilgili olmasındandır. Yani göç olgusunu, tarihten, sosyolojiden, ekonomiden veya siyasetten bağımsız düşünemeyiz. Bundan dolayı farklı bağlamlarda tanımları yapılmıştır (Özyakışır, 2013:5). Göç, kesin olarak bir yerden bir yere gitmektir. TDK (Türk Dil Kurumu) sözlüğünde; toplumsal, ekonomik veya siyasi olaylardan dolayı bir ülkeden başka bir ülkeye gitme, taşınma, hicret olarak tanımlanmıştır (TDK, 20.02.2020).



İki ana grup olarak göç tanımı olduğunu söyleyebiliriz. İlkinde fiziksel bir hareketlilik görülürken, diğerinde ise toplumsal sonuçları olan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Bal, 2011: 92).

Demirel'e göre ise göç; algıdaki değişim ile başlayan, mekânda yer değiştirme ile devam eden ve varılan yere uyumla tamamlanan bir süreçler bütünüdür. Göç, şartların insan algısında meydana getirdiği istekli ya da istek dışı güdülenmelerin, mekânda yer değiştirme amacıyla harekete dönüşümü ile başlar. Mekânda yer değiştirme, konaklama ve yerleşme aşamalarıyla devam eder. Göç olgusunun nihai aşaması varılan yere uyum sağlamaktır; çünkü vardığı yere uyum sağlayamamış birey, potansiyel bir göçmendir. İlk fırsatta tekrar yer değiştirecektir. Göçün temel nedenlerine inebilmek için, göçe yönelen bireyin davranış sürecinin iyiden iyiye incelenmesi gerekir (Demirel, 2004: 7-8).

Ergenlik

Latince 'adolescere' fiilinden türetilen 'adolescent' kelimesi, 'Ergen' olarak çevrilmiştir. Bu kelime, yapısı gereği olmuş bitmiş bir durumu değil halen devam eden bir süreci göstermektedir. Ergenlik dönemi bireyde çabuk ve sürekli bir değişimi belirtmektedir (Hurlock, 1987: 128; Kula, 2002: 31). Yine bu dönemde tutarsız tepkiler ve yoğun yaşanan duygular söz konusudur. Konuyla ilgili ilk olarak 1900'lü yıllarda başlayan çalışmalar, daha sonra hızla artmaya başlamıştır. İlk çalışma, G. S. Hall tarafından 1904 yılında yazılan 'Adolescence' adlı bir kitaptır (Dinçel, 2006: 12).

Ergenlik, biyolojik, psikolojik, bilişsel ve sosyal alanlarda değişimin olduğu, cinsiyet özelliklerinin kazanılmaya başlandığı, soyut düşüncelerin belirginleştiği ve sorumluluk alınmaya başlandığı geçiş dönemi olarak ifade edilmektedir (Senemoğlu, 1997: 56-57; Selçuk, 2004: 37). UNESCO ergenliği; rahatlık isteğinin aksiyona, çekimserliğinde cesarete yerini bıraktığı dönem olarak vurgulamıştır (Balat ve Akman, 2006: 1). Ayrıca en keskin değişimler ile bocalamaların olduğu bir zaman dilimidir (Bahadır, 1994: 13). Hayal kırıklığı ergenlerde çok sık rastlanır (Arıkan vd, 2013: 53-101).

Ergenliğin, yetişkinliğe bir geçiş dönemi olduğu söylenebilir (Steinberg, 2007: 22; Steiner ve Feldman, 2008: 20). Ayrıca tanımlara bakıldığında kesinlik olmadığı ve hepsinin bir öngörü olduğu görülmektedir (Atkinson vd, 2008: 108). Kısaca ergenliği; bireyin aklında, vücudunda, psikolojik özelliklerinde yaşanan değişimler ve etkileşimler olarak ele alabiliriz (Ermiş, 2019: 44).

Genç

Genç kelimesinin kökeni farsça olmakla beraber hazine veya define anlamlarına gelmektedir (Develioğlu, 1970). Kavram olarak 19.yy'da ortaya çıktığı bilinmekle birlikte gençlik ile ilgili ilk çalışmaların ve kurumların bu zamanda belirginleşmeye başladığı söylenebilir (Can, 2013: 24-30). Yaş olarak baktığımızda ihtiyarlığın zıttı ve kendini dinç hissedenlere mecazen söylendiği de görülmektedir (Türk Dil Kurumu, 2009). Dahası kavram olarak dinamik bir yapıya sahiptir (Gür ve Dalmış, 2012: 15). Sözlük anlamına bakacak olursak gerçek manada bir ulusun geleceği anlamını taşımaktadır.

Gençlerin bedeni ve psikolojik zindeliğinin yerinde olması, onların daha verimli yaşam sürmesini sağlamaktadır (Şener, 2013: 13). Bağımlılıktan, kaygıdan, stresten ne kadar uzak olurlarsa gelişimleri de o denli faydalı seyrederek. Dünya genelindeki gelişen teknolojinin özellikle gençler arasında zararlı tarafı daha belirgin görülmektedir. Üretmeden, sosyal ilişkilerden ve hayata tutunabilmekten uzak bambaşka bir dünya oluşturmaktadırlar. Bu dünyadan çıkabilenler kendilerini kurtarıırken, çıkamayanlar maalesef büyük bir çıkmaza girmektedir. Ayrıca genç, ortaçağ veya geleneksel çağda herhangi bir ifade etmezken günümüz metalaşan dünyasında her zaman ön planda tutulmaktadır. Bunun sebebinin kapitalizmden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Çoğunlukla ülkelerindeki iç savaş sebebiyle Türkiye'ye göç etmek zorunda kalan sığınmacıların, yaşadıkları süre boyunca zihinlerinde oluşmuş Türk imajını ve Türkiye algısını ölçmeyi konu edinen bu çalışmanın modelini "Tarama Modeli" olarak ifade edebiliriz. Bahsedilen model, geçmişte olmuş ya da günümüzde olmayı sürdüren bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan bir yaklaşımdır (Karasar, 1999: 79). Katılımcıların araştırmaya konu olan özellikleri, farklı kategoriler üzerinde yapılan çoğunlukla nicel, bazı sorularda ise nitel tekniklerle analiz edilmeye çalışılmış, bunun için Survey (anket) metodu kullanılmıştır (Karasar, 1999: 80).

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, Ankara ili Mamak ve Altındağ ilçelerinde yaşayan, 14-27 yaş arası 156 sığınmacı ergen ve genç oluşturmaktadır. Katılımcıların sosyal profili aşağıda tablolar halinde sunulmuştur.

Tablo 1. Cinsiyet

Cinsiyet	Frekans	Yüzde
Kadın	95	60,9
Erkek	61	39,1
Total	156	100,0

Yukarıdaki tabloya göre, çalışma grubunun çoğunluğunu 95 kişi (% 60,9) ile kadınlar oluşturmaktadır.



Tablo 2. Yaş

Yaşınız	Frekans	Yüzde
14	13	9,2
15	19	13,4
16	31	21,8
17	28	19,7
18	18	12,7
19	9	6,3
20	3	2,1
21	3	2,1
22	1	,7
23	5	3,5
24	4	2,8
27	8	5,6
Total	142	100,0

Tablo 2'deki dağılıma bakıldığında, en yüksek frekansa sahip yaş grubunun 16 (31 Kişi), en düşük frekansa sahip yaş grubunun ise 22 (1 Kişi) olduğu görülmektedir. 15-18 yaş aralığındaki katılımcılar, toplam sayının % 67,6'sini oluşturmaktadır.

Tablo 3. Anavatan

Hangi Ülkeden Geldiniz?	Frekans	Yüzde
Suriye	50	32,3
Irak	95	61,3
Afganistan	7	4,5
Diğer	3	1,9
Total	155	100,0

Yukarıdaki tabloya göre katılımcıların büyük kısmını Irak ve Suriyeli gençler oluşturmaktadır. Türkiye'deki sığınmacıların çoğunluğunun Suriyeli ve Iraklılardan oluştuğu düşünülürse çalışma grubunun normal bir dağılıma sahip olduğu kabul edilecektir.

Tablo 4. Göç Sebebi

Türkiye'ye neden geldiniz?	Frekans	Yüzde
Ülkemdeki Savaş	109	70,8
Eğitim	29	18,8
İş ve Çalışma	8	5,2
Diğer	8	5,2
Total	154	100,0

Tablo 4 incelendiğinde katılımcıların büyük oranda ülkelerindeki iç savaş (% 70,8) sebebiyle Türkiye'ye göç ettikleri anlaşılmaktadır. 2010 yılı itibariyle Arap dünyasında yaşanan ve "Arap Baharı" olarak adlandırılan halk hareketleri gerçekleşmiştir. Sonrasında Irak ve Suriye gibi ülkelerde iç çatışmalar yaşanmış ve hala yaşanmaktadır. Bu olaylar dolayısıyla Türkiye'ye yapılan göçler göz önüne alındığında tablo 4'teki dağılımın homojen bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Tablo 5. Türkiye'ye Geliş Tarihi

Kaç Türkiye'de Yaşıyorsunuz?	Yıldır	Frekans	Yüzde
1-3		60	38,5
4-6		87	55,8
7 ve Üstü		9	5,8
Total		156	100,0

Yukarıdaki tablo incelendiğinde çalışma grubunun sadece % 5,8'nin Türkiye'de bulunduğu yılın 7 ve üstü olduğu görülmektedir. Bu veriler katılımcıların ülkelerindeki siyasi kavgaların ve iç çatışmaların başladığı tarihlerden sonra Türkiye'ye göç ettiği bilgileriyle örtüşmektedir.

Verilerin Toplanması

Bu çalışmada kullanılan anket formu, 2019 Aralık ve 2020 yılı Ocak aylarında Ankara ili Mamak ve Altındağ ilçelerinde yaşayan ergen ve genç yaş kategorisindeki sığınmacılara uygulandı. Anket formu 3 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde olgusal sorular (cinsiyet, yaş, göç ettiği ülke, Türkiye'ye geliş nedeni ve burada bulunma süresi) yer almaktadır.



2. Bölümde ise sığınmacıların Türkiye’deki yaşantılarını, buradan beklentilerini ve Türk halkına bakışını keşfetmeye çalışan yapılandırılmış cevap kategorilerinden oluşmuş 3 soru ve 1 açık uçlu soru yer almaktadır. Bu sayede katılımcılar, yaşadıkları bu toprakların insanları ve imkânları üzerine düşünmeye sevk edilmiş, son bölümdeki soruya hazırlanmalarına imkân verilmiştir.

3. Bölümde ise katılımcılara “Türkiye gibidir. Çünkü” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılardan Türkiye ile ilgili bir metafor üretmeleri istenmiş, bu sayede onların zihinlerindeki “Türkiye” algısı keşfedilmeye çalışılmıştır. Zira göç olgusu basit bir yer değiştirme olmayıp, beraberinde gidilen ve gelinen yer hakkında duygusal ve bilişsel boyutta değişimleri de taşımaktadır.

Verilerin toplanmasında çalışma grubunun sosyo-demografik özellikleri dolayısıyla bazı zorluklar yaşanmıştır. Bunların başında dil ve güven sorunu gelmektedir. Katılımcıların bir kısmı Türkçeyi çok zor konuşmakta, diğer bir kısmı ise Türkçe bilmekle beraber soruları anlamakta ve cevapları ifade etmekte güçlükler yaşamaktaydı. Bu sebeple anketlerin uygulanmasında Türkçeyi iyi bilen Iraklı ve Suriyeli kişilerden yardım alınmıştır. Yardımcılar (anketörler) mahallelerinde yaşayan sığınmacıların evlerine, işyerlerine ya da kurslarına giderek bu anket formlarını uygulamışlar, böylece aradaki dil ve güven sorunu büyük oranda aşılmıştır.

Verilerin Analiz Edilmesi ve Yorumlanması

Bu araştırmada verilerin analizi için betimsel analiz teknikleri kullanılmıştır. Bu yaklaşıma göre, elde edilen veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenip yorumlanabildiği gibi, görüşme ve gözlem süreçlerinde kullanılan sorular ya da boyutlar dikkate alınarak ta sunulabilir (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 239).

2. bölümün ilk sorusunda katılımcılara “Türkiye dışında bir ülkeye göç etmek ister miydiniz, nedenini birkaç cümleyle açıklayınız?” sorusu sorulmuştur. Bu soruya 122 katılımcı “evet” ya da “hayır” şeklinde cevap vermiştir. Yanıtlar SPSS programına girilerek frekans ve yüzdeleri alınmıştır. Sorunun 2. kısmından elde edilen veriler doğrudan alıntılar şeklinde verilmiş ve bu sayede okuyucuya ortaya çıkan bulguları temsil eden çarpıcı ifadelere doğrudan ulaşma fırsatı verilmek istenmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 392).

2. soruda katılımcılara, “Türkiye’deki komşuluk ve yardımlaşma ilişkileri hakkında ne düşünüyorsunuz.” sorusu yöneltilmiş, cevaplar 5 grup olarak yapılandırılmıştır. Soruya 150 katılımcıdan cevap alınmış, elde edilen veriler SPSS programına girilerek frekans ve yüzdeleri alınmıştır.

3. soruda katılımcılara, “Türkiye’de yaşamının avantajları nelerdir, sizlere neler kazandırdı?” sorusu yöneltilmiş ve en büyük kazanıma 5, en düşük kazanıma 1 verecek şekilde sıralamaları istenmiştir. Bu soruda bazı katılımcıların birkaç cevap maddesine aynı puanı verdikleri, kimilerinin ise bazı maddelere hiç puan vermedikleri tespit edilmiş, bu sebeple onların yanıtları değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. 133 Katılımcının verdiği cevap SPSS programına girilmiş ve tüm katılımcıların her cevap maddesinden aldıkları toplam puanların aritmetik ortalamaları tablo halinde sunulmuştur. Bu sorudan bir cevap maddesinin alabileceği en yüksek ortalama “5”, en düşük ortalama ise “1” dir.

4. soruda katılımcılara “Türk insanında gördüğünüz temel özellikleri yüksekten düşüğe doğru sıralayınız.” sorusu yöneltilmiş ve en çok görülen özelliğe 7, en düşüğe 1 olacak şekilde sıralamaları istenmiştir. Cevap maddelerinde 7 özellikten 5’i olumlu, 2’si ise olumsuz ifadeler şeklinde anket formunda yer almıştır. Bu soruda da bazı katılımcıların birkaç cevap maddesine aynı puanı verdikleri, kimilerinin ise bazı maddelere hiç puan vermedikleri tespit edilmiş, bu sebeple onların yanıtları değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. 124 katılımcının verdiği cevap SPSS programına girilmiş ve tüm katılımcıların her cevap maddesinden aldıkları toplam puanların aritmetik ortalamaları tablo halinde sunulmuştur. Bu sorudaki bir cevap maddesinden alınabilecek en yüksek ortalama “7”, en düşük ortalama ise “1” dir.

3. bölümde veriler nitel araştırmaya dayalı olarak içerik analizi ile değerlendirilmiştir. İçerik analizi; bir metin içindeki kavramların, deyimlerin veya cümlelerin varlıklarını belirlemek, onları sayıya dökmek için kullanılır. Yöntem olarak ise kategori içindeki benzerlik ya da farklara vurgu yapmasıyla ve metin içindeki gizli ve açık içeriği ele almasıyla bilinir (Kızıltepe, 2015: 253-254). Bu teknik, iletişimin içeriği açısından sosyal bilimlerde sıkça kullanılan gözde bir yöntemdir (Kızıltepe, 2015: 263).

Bu bölümde katılımcılardan “Türkiye” kavramıyla ilgili metafor üretmeleri istenmiştir. Toplanan metaforlar, araştırmacılar tarafından okunmuş, metafor mantığına uymayan ya da kendisine yüklenen anlam (“niçin” ya da “neden” sorusuna verilen cevap) ile arasında tamamlayıcı, açıklayıcı bir ilişki bulunmayan metaforlar değerlendirmeye dâhil edilmemiştir. Alfabetik sıraya konulan metaforlar kodlanmıştır. Sonuç olarak 119 katılımcı 56 metafor üretmiştir. Veriler, kullanılan metaforların benzerlik ve farklılıklarına, içerdiği açık ya da gizli içeriğe göre kategorileştirilme ve adlandırılma aşamalarından geçmiştir. Verilerin analizinde, 4 “Türkiye” kategorisi oluşturulmuştur. Kategorileri temsil eden metaforların frekans ve yüzdeleri tablo içerisinde verilmiştir. Bu çerçevede öncelikle literatür taranmış, Yıldırım ve Şimşek’in (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 210-225) kategori oluşturma biçimlerinden faydalanılmıştır.

Mecazı, betimsel anlamda güçlü kılan yön, mecazın kendisi olduğu kadar, o mecaza yüklenen anlamdır (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 210). Bu çerçevede katılımcılardan, niçin bu metoforu ürettiklerini bir ya da birkaç cümleyle izah etmeleri istenmiştir. Alınan yanıtlar, doğrudan alıntılar şeklinde kategorilerin altında verilmiştir.

Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, soru bazlı olarak nicel ve nitel araştırmaya dayalı analizler yapılmıştır. Son soruda Türkiye’de yaşayan ergen ve genç sığınmacıların “Türkiye” kavramına ilişkin oluşturdukları metaforlar kategorize edilerek analiz edilmiştir. Her kategorinin sonunda o kategoriye ait örnek doğrudan alıntılar verilerek, cümlelerin sonuna sığınmacının geldiği ülke, cinsiyeti ve yaşı parantez içerisinde verilmiştir.



Tablo 6 "Türkiye dışında bir ülkeye göç etmek ister miydiniz, nedenini birkaç cümleyle açıklayınız?"

	Frekans	Yüzde
Evet	16	13,1
Hayır	106	86,9
Total	122	100,0

Yukarıdaki tabloya bakıldığında, sığınmacıların çoğunluğunun Türkiye dışında bir ülkeye göç etmek istemediği anlaşılmaktadır. Bunun sebeplerini katılımcıların kendi yanıtlarıyla anlamak daha kolay olacaktır.

1. Hayır, çünkü gelecek zamanda her şey daha iyi olacak. (Irak, 20, E)
2. Hayır, ben burayı sevdim. (Irak, 16, E)
3. Hayır, çünkü buradaki eğitimi beğeniyorum. (Irak, 18, E,)
4. Hayır, Türkmen olduğum için Türkiye'yi seçtim. (Irak, 19, E)
5. Hayır, çünkü burası İslam devleti. (Irak, 18, E)
6. Hayır, çünkü hem din hem de karşı taraftaki insanlar açısından daha iyisini bulmak zor, bir de sınır komşumuz olması. (Suriye, 17, E)
7. Hayır, ben ülkeme geri dönmek isterdim. (Irak, K)
8. Hayır, bize ve dilimize en yakın olan Türkiye. (Irak, 17, K)
9. Hayır, Suriye'de kalmak isterdim. (Suriye, K)
10. Hayır, çünkü Suriye'ye en yakın ülke. (Suriye, 14, K)
11. Hayır, sadece Suriye'ye gitmek isterdim. (Suriye, 15, K)
12. Hayır, İslami bir ortam istedik. (Afganistan, 17, K)
13. Hayır, çünkü başka ülkelerde Müslüman yok ve İslam dini yok. (Irak, 16, K)
14. Evet, çünkü buradaki insanlarla iyi bir bağ kuramadım. (Suriye, 16, K)
15. Evet, özgürlük için. (Irak, 19, E)
16. Evet, Almanya'ya gitmek isterdim, oradaki hastaneler iyi. Neden diye soracak olursanız babam hasta. (Suriye, 16, E)
17. Evet, başka milletleri tanımak için. (Irak, 16, E)
18. Evet, bir Arap ülkesi olmasını isterdim, dil aynı olduğu için. (Suriye, 17, E)
19. Evet, çünkü Türkiye ekonomisi onun için yaşamaya elverişli değil. (Fas, 27, K)
20. Evet, isterim çünkü Türkiye'de iş ve kalıcı oturma yok. (Somali, 23, K)
21. Evet, biz nankör olmamalıyız ve hakkı konuşmak gerekiyor, Türkiye'nin yaptığı iyilikleri unutmayacağız ama aynı anda rahat değiliz. Suriyelilerin çok sıkıntıları var. (Suriye, 17, K)
22. Evet, çünkü Türkiye'de hiç akrabam yok. (Suriye, 14, K)
23. Evet, Türkiye'de rahat değiliz. (Suriye, 17, K)
24. Evet, Amerika'ya iş için. (Irak, 19, E)

Yukarıdaki yanıtlar analiz edildiğinde, farklı bir ülkeye göç etme isteğinin kişisel, toplumsal, ekonomik ve kültürel farklı sebeplerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Katılımcıların Türkiye dışında bir ülkeye göç etmek istemeyişinde ise Türkiye'nin Suriye ve Irak ile sınır komşu olması, benzer kültürel motiflere sahip olması, Müslüman bir ülke olması ve eğitim imkânı gelmektedir. Ayrıca katılımcıların bir kısmı tekrardan kendi ülkelerine dönmeyi arzulamaktadır.

Tablo 7 "Türkiye'deki komşuluk ve yardımlaşma ilişkileri hakkında ne düşünüyorsunuz?"

	Frekans	Yüzde
Bugüne kadar Türk komşularımızdan ya da arkadaşlarımızdan bir yardım ve iyilik görmedik.	17	11,3
İlk geldiğimiz yıllarda yardım gördük ama artık yardım edilmiyor.	28	18,7
Hala bazı zamanlarda yardım ve iyilik görüyoruz.	53	35,3
Etrafımızdaki insanlar ilk günlerdeki gibi her zaman yardım ediyor, ihtiyaçlarımızı karşılıyor.	26	17,3
İhtiyacım olmadığı için hiç yardım almadım.	26	17,3
Total	150	100,0

Tablo 7'ye bakıldığında "Hala bazı zamanlarda yardım ve iyilik görüyoruz." cevap maddesi hariç diğerlerinin birbirlerine yakın frekanslara sahip olduğu görülmektedir. Toplum içerisinde sığınmacılara ilk geldikleri yıllarda İslami hassasiyetten neşet eden Ensar ruhunun hâkim olduğu, bu nedenle çok yardım yapıldığı, fakat Suriye'deki savaşın uzaması, devletin sığınmacılara banka kartı vererek nakit yardımlarda bulunduğu söylentisi ve Türkiye'de şehit haberlerinin artmasıyla beraber oluşan olumsuz 'Suriyeli algısı' sebebiyle yardımların azaldığı düşüncesi yer etmeye başlamıştır. Fakat veriler analiz edildiğinde "Bugüne kadar Türk komşularımızdan ya da arkadaşlarımızdan bir yardım ve iyilik görmedik." (% 11,3) ve "İhtiyacım olmadığı için hiç yardım almadım." (% 17,3) diyenlerin oranı % 28,6 gibi önemli bir rakamı bulmaktadır. Ayrıca "İlk geldiğimiz yıllarda yardım gördük ama artık yardım edilmiyor." diyerek kendilerine Türk halkının artık yardım etmediğini söyleyen katılımcıların % 18,7 de kaldığı, Türk halkı tarafından yardım görmeye devam eden katılımcıların % 52,6 gibi yüksek bir rakama sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu rakamlar her sığınmacıya Türk insanı tarafından yardım edilmediği gibi, öte yandan yardım yapılan kesimin ilk zamanlardaki kadar çok olmasa da yardımları görmeye devam ettiğini bize anlatmaktadır.



Tablo 8. "Türkiye'de yaşamının avantajları nelerdir, sizlere neler kazandırdı.(En büyük kazanıma 5, en düşük kazanıma 1 verecek şekilde sıralayınız.)"

	N	Ortalama
Can Güvenliği	133	4,09
Eğitim Fırsatı	133	3,53
Dinime, dilime ve ırkıma saygı gösterilmesi	133	2,75
İş imkânı, Para kazanma	133	2,33
Yeni arkadaşlar, komşular ve dostlar edindim	133	2,27

Tablo 8 incelendiğinde, katılımcıların önemli bir kısmı için Türkiye'de yaşamının en önemli avantajı can güvenliğine (Ort: 4,09) kavuşmuş olmaları, savaşın korkularından uzak, emin bir hayat sürebilmeleridir. Katılımcıların yaşlarına ve Türkiye'de buldukları süreye bakıldığında her biri savaşın korkularını ve yıkımlarını hatırlayacak yaşadılar. Araştırmacılar, sığınmacılarla yaptığı görüşmelerde de her birinin mazilerinde savaşa ve göçe dair acı hatıraları olduğunu işitmiştir. Katılımcılar içerisinde birinci dereceden yakınına kaybedenlerin sayısı çok fazladır.

Yine katılımcıların yaş ortalamaları dikkate alındığında Türkiye'de yaşamının avantajı olarak eğitim fırsatını (Ort: 3,53) ikinci sırada seçmeleri doğaldır. Zira Türkiye, sığınmacıların özellikle ilk ve orta öğretim düzeyde eğitimlerini tamamlayabilmeleri için gerekli imkânları sağlamaktadır. Türkiye'deki ulusal mevzuat, aileleri uluslararası koruma talebinde bulunmuş çocuklar dâhil olmak üzere, tüm çocukların eğitim alma hakkını desteklemektedir. Devlet okulları ücretsizdir ve tüm mülteci çocukların bu okullara gitme hakkı vardır (unhcr.org/tr/eğitim, 2020).

Ayrıca sığınmacıların Türkiye'de yaşamının avantajı olarak ilk üç sırada gördükleri imkânlar Tablo 6'da ki alt yanıtlar ile benzeşmektedir. Can güvenliği ve eğitim fırsatı kadar, Türkiye'de İslam'ın canlılığını koruması, yaşanan bir din olması, dindaşları olan sığınmacıların diline ve ırkına karşı da bir hürmeti beraberinde getirmiştir.

Tablo 9. "Türk insanında gördüğümüz temel özellikleri yüksekte düşüğe doğru sıralayınız. (En çok gördüğünüz özelliğe 7, düşüğe 1 olacak şekilde sıralayınız)"

	N	Ortalama
Çalışkan	124	4,74
Dindar	124	4,35
Yardımsaver, anlayışlı	124	4,15
Adaletli	124	4,04
Doğru sözlü ve güvenilir	124	3,91
Menfaatçi, çıkarıcı	124	3,52
Kavgacı, Ayrımcı	124	3,27

Tablo 9'dan elde edilen bulgulara göre, katılımcılar Türk insanını öncelikle çalışkan (Ort. 4,74) olarak tanımlamaktadır. Yüz yüze görüşmelerde de Iraklı bir katılımcı, "kendi ülkelerinde babasının lokanta işlettiğini, iş yerini saat 11.00 gibi açıp 15.00 gibi kapattıklarını ve ekonomik durumlarının o dönemde gayet iyi olduğunu, Türkiye'deki çalışma saatlerinin çok yüksek olduğunu" ifade etmiştir.

Türk insanında görülen ikinci temel özellik ise dindar (Ort. 4,35) olmalarıdır. Neredeyse tamamı İslam ülkelerinden gelmiş sığınmacılar tarafından Türk insanının dindar olarak değerlendirilmesi, Türkiye'de dinin hala canlılığını koruduğunu göstermektedir. Tablo 6'da yer alan "Türkiye dışında bir ülkeye göç etmeyi ister miydiniz" sorusuna verilen cevaplar içerisinde, Türkiye'nin İslami bir ortama sahip olduğu inancı, Türk insanında görülen dindarlık vasfıyla da örtüşmektedir.

Ayrıca, yardımseverlik (4,15), adalet (Ort. 4,04) ve güven (3,91) gibi olumlu sıfatlar oldukça yüksek ortalamalara sahiptir. Türk halkını ifade eden yanıtlardan olumsuz iki madde ise son iki sırayı almaktadır. Şüphesiz sığınmacılarda Türkiye'ye göç ettikleri ilk yıllardan itibaren maddi ya da manevi çeşitli zorluklarla karşılaşmış, çevrelerindeki Türklerden iyiliklerin yanı sıra genelleştirilemeyecek düzeyde bir kesim tarafından ayrımcı bir muameleye, ötekileştirmeye maruz kalmışlardır (Aydemir ve Şahin, 2018: 53). Bu duruma rağmen, sığınmacıların zihinlerindeki Türk imajı oldukça olumlu görünmektedir.

Tablo 10. "Lütfen aşağıdaki boşlukları doldurunuz. Soruya cevap verirken Türkiye denilince aklınıza ne geldiğini, Türkiye'yi neye benzettiğinizi yazınız. Daha sonra neden bu benzetmeyi yaptığınızı bir ya da birkaç cümle ile açıklayınız."

Türkiye'de Yaşayan Ergen ve Genç Sığınmacıların "Türkiye" Kavramına İlişkin Ürettikleri Metaforların Kategorilere Göre Frekans ve Yüzde Dağılımları		
Türkiye Metaforu Kategorileri	f (%)	Türkiye Metaforları
Koruyucu, Kurtarıcı, Güvenli Yer Olarak Türkiye	23 (41,07)	Paslanmış Kılıç-Konak-Çiçek (3)-Ev(15)-Aile (3)-Güvenlikçi (10)-Kucak-(2)-Kapı-Dağ-Ay-Bayrak (2)-Emanetçi-Anne (4)-İkinci Vatan (2)-Vatan (2)-2. Ülkem-Ülkem-Şemsiye- Kahraman- Kurtarıcı (2)- Huzur-Kale-Ağaç (3)
İstikrarlı, Düzenli, Öğretici ve Gelecek Vadeden bir Yer olarak Türkiye	4 (7,14)	Cennet (7)-Kitap-İstikrar-Okul (4)
İnsani ve Dini Değerleri Taşıyan, İslam'ın Korunduğu Yer olarak Türkiye	17 (30,35)	Güneş (11)-Lokum-Melek (3)-Aslan-Güzellik-Merhametli- Işık- Avrupa-Ensar-Din-Dost- Makine(2)-Gül- Kardeş-Kılıç (2)- Terazi-Hâkim



Kısıtlayıcı Yer olarak Türkiye	12 (21,42)	Banka (2)-Kasa-Petekler-Gurbet (2)-Hapishane (2)-Karanlık-Karanlık Gece-Zindan-Dikenli Çiçek-Cimri-Hırsız-Bataklık
--------------------------------	------------	--

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, 119 katılımcı “Türkiye” kavramına ilişkin toplam 56 adet geçerli metafor üretmiştir. 36 metafor sadece bir öğrenci tarafından temsil edilmiştir. Geriye kalan 20 metaforu temsil eden öğrenci sayısı 2 ile 15 arasında değişmektedir. Bu metaforlar 4 kavramsal kategori altında toplanmıştır. Türkiye’yi tanımlamada kullanılan metaforlar ve ait oldukları kategoriler ile kategorilere ait yüzde ve frekanslar tablo 10’da sunulmuştur. İlk 3 sırada yer alan metaforlar sırasıyla şunlardır: Ev (15 kişi), Güneş (11 kişi) ve Güvenlikçi (10 kişi). Tablo 10’da görüldüğü gibi sığınmacılar tarafından en çok tercih edilen “Koruyucu, Kurtarıcı, Güvenli Yer Olarak Türkiye” kategorisidir. Daha sonra sırasıyla “İnsani ve Dini Değerleri Taşıyan, İslam’ın Korunduğu Yer olarak Türkiye”, “Kısıtlayıcı Yer olarak Türkiye” ve “İstikrarlı, Düzenli, Öğretici ve Gelecek Vadeden bir Yer olarak Türkiye” kategorileri gelmektedir.

Bu kategorilere ait metaforlar ve sığınmacıların bu metaforları kullanma gerekçeleri şöyledir:

Kategori 1: Koruyucu, Kurtarıcı, Güvenli Yer Olarak Türkiye

Bu kategoriyi 60 katılımcı 23 metafor ile temsil etmektedir. Türkiye’yi koruyucu, kurtarıcı ve güvenli yer olarak gören sığınmacılar en çok ev (15), güvenlikçi (10) ve anne (4) metaforlarını kullanmışlardır.

Türkiye’yi herkesin kaynaştığı, yardımına koştuğu bir ev, aile gibi gören katılımcılar fikirlerini şu şekilde ifade etmişlerdir.

- Türkiye ev gibidir. Sevdiklerim yanımda ve güvendeyim. (Suriye, 17, E)
 - Türkiye ev gibidir. Onun çatısı altında sığındık. Irak, 27, E)
 - Türkiye ev gibidir. Birinin sorunu olduğunda herkes elinden geleni yapıyor. (Irak, 15, K)
 - Türkiye ev gibidir. Bizi ülkeye aldılar, bize bir ev bir okul verdiler. Burada bizi sevmeyenler olsa da yardım edenler oldu. (Suriye, 14, K)
 - Türkiye konak gibidir. Gelene gidene kapısı açık. (Irak, 18, E)
 - Türkiye çiçek gibidir. Kimse kimseye karışmıyor. Çok rahat bir ülke, yeşilliklerle dolu güzel bir ülke. (Suudi Arabistan, E, 16)
 - Türkiye anne gibidir. İhtiyacı olan herkese kucağını açar. (Suriye, 17, K)
 - Türkiye 2. Ülkem gibidir. Küçük olduğumda Suriye’deydim. Şimdi büyüdüğüm yer burası. Savaştan kaçtık ve bizi ülkenize aldığınız için teşekkür ederiz. (Suriye, 14, K)
- Ülkelerindeki iç savaş ve zorlu bir göç yolculuğu sonrası Türkiye’yi zalimlere karşı bir kurtarıcı ve güvenli yer olarak gören sığınmacılar düşüncelerini şu cümlelerle ifade etmişlerdir.
- Türkiye ağaç gibidir. Dallarında biz koruduk kendimizi, bize sahip çıktı bu ülke bizim ülkemizde savaş çıktıktan sonra. (Irak, 19, E)

- Türkiye ağaç gibidir. Altında farklı ülkelerden Müslümanların birleştiği yer ve Türk insanları ağaç gibi ayakta duruyorlar. (Afganistan, 17, E)
- Türkiye dağ gibidir. Her zaman yüksek yerlerdedir. (Suriye, 17, E)
- Türkiye paslanmış kılıç gibidir. Dışarıdan ne kadar kötü görünse de yapısı ve özü sağlamdır. (Suriye, 15, E)
- Türkiye kale gibidir. Hiçbir kötülüğün karşısında yıkılmıyor. (Suriye, 18, K)
- Türkiye bayrak gibidir. Gölgesinde herkes kalıyor. (Afganistan, 14, K)
- Türkiye güvenlikçi gibidir. Türkiye'ye geldim ve canım kurtuldu. (Irak, 15, K)
- Türkiye güvenlikçi gibidir. Ülkemizde görmediğimiz güveni burada görüyoruz. (Irak, 16, K)
- Türkiye anne gibidir. Bize kucak açtı, kalbi bazen sert bazen de yumuşak. (Suriye, 17, K)
- Türkiye anne gibidir. Herkesi kucağına aldı. Türkiye'yi çok seviyorum. (Suriye, K)
- Türkiye ikinci vatan gibidir. Güvenliğimi sağladı ve kapıları bize açtı. (Suriye, 17, K)

Kategori 2: İstikrarlı, Düzenli, Öğretici ve Gelecek Vadeden bir Yer olarak Türkiye

Bu kategoriyi 13 katılımcı 4 metafor ile temsil etmektedir. Türkiye'yi istikrarlı ve gelecek vadeden bir ülke olarak gören katılımcılar en çok cennet (7) ve okul (4) metaforlarını kullanmışlardır. Katılımcılar düşünceleri şu şekilde ifade etmişlerdir.

- Türkiye okul gibidir. Türkiye'den çok şeyler öğrendim. Mesela yeni bir dil öğrendim, insanlara karşı nasıl davranılacağını öğrendim. Artık kendime daha fazla güvenmeye başladım. (Suriye, 14, K)
- Türkiye istikrar gibidir. Oturmuş bir düzen var. (Irak, 15, K)
- Türkiye cennet gibidir. Bizim ülkemizde yaşadığımız ve gördüğümüz sıkıntılara bakınca burası cennet sayılır. (Irak, 27, E)
- Türkiye kitap gibidir. İçinde farklı kültüre sahip insanları var. (Irak, 16, E)

Kategori 3: İnsani ve Dini Değerleri Taşıyan, İslam'ın Korunduğu Yer olarak Türkiye

Bu kategoriyi 31 katılımcı 17 metafor ile temsil etmektedir. Türklerin insani ve toplumsal değerlerinin ve İslam'a olan bağlılıklarının, Müslümanlara sahip çıkışlarının ön plana çıktığı bu kategoride en çok güneş (11) ve melek (3) metaforları kullanılmıştır.

Türkiye'yi İslam'ın koruyucusu ve Müslümanların birleştiği bir yer olarak gören sığınmacılar düşüncelerini şu şekilde ifade etmişlerdir.

- Türkiye merhametli gibidir. Müslüman kardeşlerini en iyi anlayandır. (Afgan 17, K)
- Türkiye ışık gibidir. Ümitsiz insanların ümidi oldu, yolları aydınlatan ışık gibi yolundan şaşanlara hakkı, doğru yolu gösterdi. (Irak, 18, K)
- Türkiye Ensar gibidir. Mazlumları yalnız bırakmadı ve Müslüman bir devlet olduğu için dinime ve inançlarıma kötü bir söz duymadım. Hâlbuki Avrupa devletlerinden birine



gitseydim kesin zorluk çekeceğim, rahat bir şekilde İslami kıyafetlerimle gezebiliyorum sokakta. Türkiye’de can güvenliğimden önce ve daha önemli olan şey benim için budur. Özetle dinimin şartlarını ve ibadetlerimi kolayca yapabilmek. (Suriye, 18, K)

- Türkiye güneş gibidir. Avrupa’ya İslam ışığı verir. (Irak, 16, E)
- Türkiye güneş gibidir. Bütün Müslümanlara ışık veriyor. (Irak, 18, E)
- Türkiye din gibidir. İçinde çok cami var. (Irak, 17, E)

Kimi katılımcılar ise Türklerin insani özelliklerine ve toplumsal olaylardaki duruşlarına göre metafor ürettiler. Bu konuda sığınmacılar düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir.

- Türkiye kılıç gibidir. Kılıç gibi adaletli. (Irak, 16, E)
- Türkiye makine gibidir. Çok çalışkan. (Irak, 18, E)
- Türkiye terazi gibidir. Türkiye’de adaleti en önemli şey olarak gördüm. (Irak, 17, E)
- Türkiye lokum gibidir. Türkler tatlı insanlar. (Fas, 27, K)
- Türkiye hâkim gibidir. Adaleti severler. (Irak, 16, E)
- Türkiye güneş gibidir. Bizim geleceğimize ışık tutuyor. (Irak, 16, E)
- Türkiye kılıç gibi ne zaman bir zalim musallat olsa onu anında keser. (Suriye, 17, E)
- Türkiye melek gibidir. Yabancılara yardım ederler. (Irak, 15, K)

Kategori 4: Kısıtlayıcı ve Ayrımcı Yer olarak Türkiye

Bu kategoriyi 15 katılımcı 12 metafor ile temsil etmektedir. En çok banka (2), gurbet (2) ve hapisane (2) metaforları kullanılmıştır.

Tablo 9’da katılımcıların zihnindeki Türk imajı analiz edilirken sayıları az da olsa kimi sığınmacıların yaşadıkları talihsiz tecrübelerden dolayı Türk insanı hakkında olumsuz kanaatlere sahip olabileceklerinden bahsedilmişti. Bu kategoride de Türkiye’yi çıkarıcı, ayrımcı bir ülke olarak gören sığınmacıların düşüncelerine yer verilmiştir.

- Türkiye banka gibidir. Herkes kendi menfaatine bakıyor. Her şey parayla geçiyor. (Irak, E, 18)
- Türkiye kasa gibidir. İçini doldurmadan işini yaptırılmazsın. (Irak, 19, E)
- Türkiye petekler gibidir. Gaz, su ve elektrik olmazsa seni ısıtmaz. (Irak, E)
- Türkiye dikenli çiçek gibidir. Dikenli çiçeklere bakınca çok güzel görünür ama dokununca canını yakabilir. Aynı şekilde Türkiye çok güzel bir ülkedir ama burada yaşamak birçok yönden yorucudur. (Somali, 23, K)
- Türkiye hırsız gibidir. Bizden çok para çalındı ve boşa gitti. (Irak, K)
- Türkiye banka gibidir. Para verdiğimizde daha iyi çalışır. Irak, K)

Kimi katılımcılar ise kendilerini Türkiye’ye hapsedilmiş hissetmekte, gurbet acısı yaşamakta ya da göç etmenin sorumluluğunu Türkiye’ye yüklemektedir. Bu konuda sığınmacılar düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir.

- Türkiye gurbet gibidir. Vatanımı çok özledim. (Irak, 17, E)
- Türkiye, hapisane gibidir. Dışarı çıkamıyorum, burada darlanıyorum. (Irak, 27, E)
- Türkiye zindan gibidir. Ülkemizi daha iyi görüyorum ve oraya dönmek istiyorum. (Irak, 19, E)
- Türkiye hapisane gibidir. Ailemden, akrabalarımın ayırdılar, vatanımdan ayırdılar. (Suriye, 16, E)

• Türkiye karanlık gece gibidir. Buraya geldiğimizden beri huzur görmedim. (Irak, 27, E)

Sonuç

Araştırma, Ankara ili Mamak ve Altındağ ilçeleri örneğinde, yaşları 14 ile 27 arası olan 156 sığınmacı ergen ve genç ile gerçekleştirilmiştir. Çoğunlukla ülkelerindeki iç savaş sebebiyle Türkiye'ye göç etmek zorunda kalan sığınmacıların, yaşadıkları süre boyunca zihinlerinde oluşmuş Türk imajını ve Türkiye algısını ve Türkiye'deki yaşantılarını ve kazanımlarını ölçmeyi konu edinen bu çalışma neticesinde dikkate değer sonuçlara ulaşılmıştır.

Araştırma bulgularına göre sığınmacıların çoğunluğu (% 86,9) Türkiye dışında bir ülkeye göç etmek istememektedir. Bunun kişisel sebepleri olduğu gibi, coğrafi, kültürel ve dini arka planı da bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Türk halkının misafirperverliği ve yardımseverliği de önemli bir etkidir. Zira Türkiye'de komşularından yardım görmeye devam eden sığınmacıların oranı % 52'dir.

Sığınmacılar Türkiye'de yaşıyor olmanın en önemli avantajı olarak can güvenliğini görmektedir. Zira katılımcıların yaşlarına ve Türkiye'de buldukları süreye bakıldığında her biri savaşın korkularını ve yıkımlarını hatırlayacak yaşadadır. Yine Türkiye'deki eğitim fırsatları ve inanca ve mukaddesata olan hürmet, sığınmacılar açısından önemli kazanımlar olarak puanlanmıştır.

Ayrıca sığınmacılar Türkleri en çok çalışkan ve dindar olarak değerlendirmiştir. Zira sığınmacıların Türkiye'ye uyum sağlamalarında, burayı dinine bağlı ve tüm dünya Müslümanlarının temsilcisi bir ülke olarak algılamaları da önemli rol oynamaktadır. Türklerde görülen çıkarıcı, ayrımcı ve kavgacı gibi olumsuz özellikler en düşük ortalamalara sahip olmuştur.

"Türkiye" metaforundan elde edilen bulgulara göre ise, 119 katılımcı "Türkiye" kavramına ilişkin toplam 56 adet geçerli metafor üretmiştir. İlk 3 sırada sırasıyla ev (15 kişi), güneş (11 kişi) ve güvenlikçi (10 kişi) metaforları gelmektedir. Sığınmacılar tarafından en çok tercih edilen "Koruyucu, Kurtarıcı, Güvenli Yer Olarak Türkiye" kategorisidir. Daha sonra sırasıyla "İnsani ve Dini Değerleri Taşıyan, İslam'ın Korunduğu Yer olarak Türkiye", "Kısıtlayıcı Yer olarak Türkiye" ve "İstikrarlı, Düzenli, Öğretici ve Gelecek Vadeden bir Yer olarak Türkiye" kategorileri gelmektedir.

Türkiye metaforu sorusunun dikkat çekici sonuçları olmuştur. Katılımcılar, 44 adet olumlu metafor, 12 adet olumsuz metafor üretmişler. "Kısıtlayıcı Yer olarak Türkiye" kategorisi tamamen olumsuz metaforlardan ve yargılardan oluşmaktadır. Bu kategoride en çok metafor üreten katılımcılar Iraklı sığınmacılar olmuştur.

Şüphesiz bu araştırmayı anlamlı hale getirmek için aynı anket formunun Türk halkına uyarlanarak karşılaştırmalı veriler elde etmek ve yorumlamak gerekmektedir. Zira zorunlu kitlesel göçe maruz kalan sığınmacılar ile Türk halkının karşılıklı olarak birbirini anlayabilmesi, her iki tarafı memnun edecek sosyal politikaların üretilmesine katkı



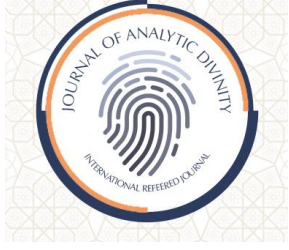
sağlayacaktır. Türkler ve sığınmacılar arasındaki coğrafi, tarihi, kültürel ve dini yakınlık, istenirse ve çaba gösterilirse büyük fırsatlara dönüştürülebilir. Maalesef, Türkler arasında bütün sığınmacıların Türk devletinden yüksek miktarda parasal destek aldığını düşünenler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra sığınmacılar arasında da, farklı dünya ülkelerinin, kendilerine bol miktarda insani yardımda bulduklarını ama Türk resmi makamlarının bunun ancak küçük bir kısmını kendilerine aktardıkları yönünde yetkili makamlarla ilgili yanlış bir düşünce ve kanaate sahip olanlar bulunmaktadır (Aydemir ve Şahin, 2018: 141). Yapılması gereken, bu alanda yapılan nitel ve nicel çalışmaların sonuçlarının uzman kişilerce değerlendirilerek, başta okullar olmak üzere her türlü sosyal mecrada uygulanabilecek sosyal politikalar üretmek olacaktır.

Kaynakça

- Arıkan, Duygu vd.. "Çocukluk Dönemlerinde Büyüme ve Gelişme". *Pediatric Hemşireliği*. Ed. Zeynep Conk vd., Ankara: Akademisyen Tıp Kitabevi, 2013.
- Atkinson, Rita L. vd.. *Psikolojiye Giriş*. çev. Yavuz Alogan. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 4. Baskı, 2008.
- Aydemir, Salih & Şahin, Mehmet Cem. "Zorunlu-Kitlesele Göç Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım: Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacılar Örneği". *Dini Araştırmalar* 21/53 (Ocak - Haziran 2018)
- Bahadır, Abdülkerim. *Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler ve Tereddütler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Bal, Hüseyin. *Kent Sosyolojisi*. 5. Baskı. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2011.
- Balat, Gülden Uyanık & Akman, Berrin. "Lise Öğrencilerinin Psikolojik Durumlarının Sosyo Demografik Özelliklerine Göre İncelenmesi". *Çocuk ve Ergen Ruh Sağlığı Dergisi* 13/1 (2006), 3-12.
- Can, Burhanettin. "Geleceğin Dünyasını İnşa Edecek Bir Nesil: Kur'an Nesli ve Genç Öncüler". *Umran Dergisi* 223. (Mart 2013) 24-30.
- Çebi, Sezgin - Şahin, Yelda Akıllı. "Türkiye'de Gençliğin İnternet Üzerinden Katılımı Özelinde Genç Siyasallığı ve Müzakereci Demokrasi". *Katılımın "E-Hali": Gençlerin Sanal Âlemi*. der. Aslı Telli Aydemir. İstanbul: 2011.
- Demirel, Bekir Ali. "Doğu'da Göçün Temelleri". *Pivolka* 3/14 (2004).
- Develioğlu, Ferit. "Genç". *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Doğu Yayınevi 1970.
- Dinçel, Esen. *Ergenlik Dönemi Gelişimsel Ödevleri Ve Psikolojik Problemler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ermiş, Ali. *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Çankaya Örneği)*, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gür, Bekir Sıddık vd.. *Türkiye'nin Gençlik Profili*. Ankara: SETA, 2012.
- Hurlock, Elisabeth B.. "Ergenlikte Beden Gelişimi". çev. Gülseren Günce. *Egemenlik Psikolojisi*. ed. Bekir Onur. Ankara: Hacettepe-Taş Kitapçılık, 1987.
- Kula, Naci. "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din". Hayati Hökeleklili *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. der. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002
- Selçuk, Ziya. *Gelişim Ve Öğrenme*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 10. Baskı, 2004.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınevi, 9. Basım, 1999.

- Kızıltepe, Zeynep. "İçerik Analizi". Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları. ed. Fatma Nevra Seggie. Yasemin Bayyurt. Ankara: Anı Yayıncılık, 1. Baskı, 2015.
- Özyakışır, Deniz. *Göç-Kuram ve Bölgesel Bir Uygulama*. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme Ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Spot Matbaacılık, 1997.
- Steinberg, Laurence. *Ergenlik*, Ankara: İmge Kitabevi, 2007.
- Steiner, Hans - Feldman, Shirley. "Genel Prensipler Ve Özel Problemler". *Ergen Terapisi*. ed. Hans Steiner. İstanbul: Prestij Yayınları, 2008.
- Şener, Sami. *Türkiye'de Gençlik*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, Genişletilmiş 10. Baskı, 2016.
- Türk Dil Kurumu. "Göç". *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Baskı, 2009.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 20 Şubat 2020. <http://www.tdk.gov.tr>
- <https://www.unhcr.org/tr/egitim>. Erişim 15 Şubat 2020.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 135-152



Kuzey Afganistan'da Aile ve Din İlişkisi (Cüzcan Örneği)
Family and Religion Relationship in North Afghanistan (Example of Cüzcan)

Aminullah Koshan

Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı (Doktora Aday)
Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Departments of Philosophy and
Religious Sciences (Ph. D. Cand.)
Isparta, Turkey, aminkoshan@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-3235-3778>

Özcan Güngör

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Department of
Philosophy and Religious Sciences
Ankara/Turkey, ogungor@ybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0775-023X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Mart/ March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Nisan/ Nisan 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / 15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.702933>

Cite as / Atıf: Koshan, Aminullah-Güngör, Özcan, "Kuzey Afganistan'da Aile ve Din İlişkisi". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 135-152.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Alan araştırması tekniğiyle hazırlanan bu çalışmada, Kuzey Afganistan'da Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumlarının belirlenmesi amaçlanmaktadır. Anket tekniği ile elde edilen veriler çeşitli bağımsız değişkenler esas alınarak değerlendirilmeye ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Veri toplama aracı olarak "Aile içi ilişkilere yönelik tutum ölçeği" ve "Din, gelenek ve evliliğe yönelik tutum ölçeği" şeklinde anket formu uygulanmıştır. Bulgular, Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutum düzeylerinin, "Cinsiyet, medeni durum, yerleşim birimi olarak yaşadığı yer, dindarlık bakımından kendilerini hangi grupta görmeleri, gelir durumu ve yaş gurupları" olan bağımsız değişkenlere göre anlamlı farklılıklar gösterdiğini ortaya koymuştur. Afganistan'ın Kuzeyinde olan Cüzcan ilinin aile ve din ilişkisi hakkında anket ve mülakatlardan elde edilen sonuçlar doğrultusunda, Cüzcan ilinin aile yapısı ve din anlayışına etki eden faktörleri, incelenerek toplanan veriler analiz edilmeye çalışılmıştır. Kuzey Afganistan'da Cüzcan İl merkezi başta olmak üzere ilçeler ve bazı köylerde yaşayan bireylerden 300 kişi ile anket ve 50 kişi ile yapılan mülakattan elde edilen bulgular belirtilmiş ve yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aile, Din, Gelenek ve Evlilik, Afganistan

Abstract

This study is prepared with the field research technique and aims to determine the attitudes of the Cuzcan people in Northern Afghanistan towards the relationship between family and religion. The data obtained with the survey technique were tried to be evaluated and interpreted based on various independent variables. As a data collection tool, the questionnaire form named "Attitude scale towards family relations" and "Attitude scale towards religion, tradition and marriage" was applied. The findings showed that the attitude levels of the Cuzcan people towards the relationship between family and religion showed significant differences according to the independent variables which are "Gender, marital status, place of residence as a settlement unit, which group they see themselves in terms of religiousness, income status and age groups". In accordance with the results obtained from the surveys and interviews about the family and religion relationship of Cüzcan province, which is located in the North of Afghanistan, the factors affecting the family structure and religion understanding of Cüzcan province and the data collected were analyzed. The results of interviews conducted with 50 people were collected and analyzed, and the results of a survey conducted with 300 people from primarily the center of the Curcan area as well as the surrounding villages in Northern Afghanistan.

Keywords: Family, Religion, Tradition and Marriage, Afghanistan



Giriş¹

Afganistan, yıllardır çeşitli (iç ve dış) sebeplerden kaynaklanan çatışmaların odağı haline gelmiştir. Bu durum ülkede siyasi istikrarsızlığı ve farklı gruplaşmaları beraberinde getirmiş ve oluşan kaotik ortam, uluslararası terör aktörlerine alan açmıştır. Dolayısıyla ülkede devam eden bu çatışmalar, Afganistan halkını birçok imkândan mahrum bırakmıştır. Ülke, özellikle yaşadığımız modern dünyanın gelişmelerinden ve bilimsel alanda yapılan çalışmalardan uzak kalmış, insanların sosyo-kültürel hayatları dışında bilgi ve bilim alanında herhangi bir ilerleme sağlanamamıştır. İç savaş ve çatışmalar özellikle toplumun dini-sosyal hayatına yönelik araştırmaların yok denecek kadar az olmasına yol açmıştır.

Afganistan'da yıllar süren savaştan sonra bir hükümetin kurulmasına rağmen halkın durumu ve ülkenin geleceği ile ilgili ümitler günden güne tükenmektedir. Ülkede terör örgütlerinin sağa sola saldırmadığı, intihar ve patlamaların yaşanmadığı bir gün neredeyse yok gibidir. Ülkedeki savaş, işsizlik ve zorbalıklardan dolayı her gün onlarca genç ve aileler başta Türkiye olmak üzere dünyanın farklı ülkelerine göç etmek zorunda kalmaktadır. Siyasi otoriteler, ülkenin ve toplumun geleceğini hiçe sayarak sadece kendi hedeflerine odaklanmış durumdadırlar. Bu nedenle, toplum hayatının en temel birimlerinden birini oluşturan aile kurumu ve sorunlarıyla ilgili güncel ve bilimsel verilerin toplanması, toplumsal değişim süreci içinde meydana gelen problemlerle ilgili önlemlerin alınması ve sağlıklı politikaların oluşturabilmesi açısından önem taşımaktadır.²

İnsanlığın sosyal/kültürel gelişmesinin her döneminde yer alan aile kurumu genelde iki cins arasındaki ilişkileri, neslin devamını sağlayan,³ toplumsallaşma sürecinin ilk ortaya çıktığı, karşılıklı ilişkilerin belirli kurallara bağlandığı; biyolojik, psikolojik, ekonomik, toplumsal, hukuksal ve benzeri yönleri bulunan toplumsal bir kurumdur.⁴ Din gibi aile kurumu da bütün toplumlarda rastlanan temel bir sosyolojik birlik olarak⁵ insanlık tarihinin ilk döneminde her şeyden önce dini bir cemaat olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶ Ailelerin genişlemesiyle ortaya çıkan klan da böyledir. Her iki grup da sürekli dini ayin ve merasimlerin icra olunduğu dini bir cemaat görünümündedir.⁷ Kuşkusuz en ilkel toplumlar bile akrabalık ilişkileri üzerine kuruluydu ve akrabalık teşkilatı da soy temeline dayanmaktadır. Bununla birlikte aile üyelerini birbirine bağlayan bağ, kan bağı değil kutsal temellere dayanan inanç bağıdır.⁸

Modern antropologlar aileyi, büyük-küçük bütün insan toplulukları, kültür ve medeniyetin her aşamasında var olan temel sosyal birim olarak kabul etmektedir.⁹ Aile kurumunun, bütün toplum ve kültürlerde mevcudiyetine rastlanacak kadar genel ve

¹ Bu Çalışma "Kuzey Afganistan'da Aile Değerleri ve Din İlişkisi (Cüzcan Örneği)" adlı Yüksek Lisans Tezinden Üretilmiştir.

² *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*, ed. Mustafa Turgut, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2010), 5.

³ Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2013), 45.

⁴ İsmail Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008), 178.

⁵ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (Ankara: İnsan Yayınları, 2008), 262.

⁶ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1995), 92.

⁷ Özcan Güngör, *İki Dünya Bir Aile*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 13-19.

⁸ Abdurrahman Kurt, "Aile ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 387.

⁹ Niyazi Akyüz, *Dini Gruplar* (Ankara: Gündüz Eğitim Yayınları, 2007), 27.

yaygın olmasına rağmen, aile şekilleri çok çeşitlidir.¹⁰ Aile kurumu, şekil ve niteliği bakımından toplumdaki topluma farklılık arz etse de tarih boyunca devam ede gelmiştir. Son yüz yıllarda endüstrileşmeye bağlı olarak toplumsal alanlarda yaşanan değişimden aile kurumu da nasibini almıştır.¹¹ Bu durumdan birçok ülke etkilenmiştir. Afganistan gibi geleneğine bağlı olan ülkeler, her ne kadar değişme ve modernleşmeye kapalı olsa da bir şekilde etkilenmiştir. Modernleşme olgusu sosyo-kültürel hayatın bütün kurumlarında olduğu gibi, aile yapısına da etki etmiş, ailenin geleneksel yapısı, rolü ve işlevleri değişmiştir. Paradigmatik bir değişimin yaşandığı bu süreçte, en fazla etkilenen kurum, kültürün temel değer ve normlarının ilki olarak aktarıldığı ve bireyin kişilik ve kimlik kodlarının şekillendiği bir sosyalleşme dünyası olan aile olmuştur.¹²

Modernleşme sürecinde değişimin en derin ve kalıcı etkilerinin görüldüğü kurum ailedir. Bu süreçte ailenin pek çok işlevi değişerek, aile yapısında köklü bir farklılaşma ortaya çıkmıştır.¹³ Aile bu süreç içinde işlevlerinden bazılarını diğer toplumsal kurumlarla paylaşmasına rağmen, çocukların bakımı, yetiştirilmesi, onlara ilk sosyalleşme ortamını sağlaması ve eşler arası ilişkilerin düzenlenmesi gibi önemli işlevleri nedeniyle varlığını ve önemini devam ettirmektedir.¹⁴ Ailenin temel işlevleri neslin devamı, çocuğun yetiştirilmesi, aile üyelerine bakım, sevgi, gelişme ve disiplin sağlayıcı ve destekleyici bir çevre sağlamaktır.¹⁵ Bunun için yetişmekte olan çocuklar açısından aile içgüdüsel güvensizliğin aşıldığı ve sosyo-kültürel doğumun gerçekleştiği bir yuvadır. Ailenin başka bir kurum tarafından telafi ve temin edilmesi zor olan psiko-sosyal işlevleri, onun yapısında yer alan dini nosyonla bağıntılıdır.¹⁶ Özellikle çocuklara eğitim veren anaokulu ve buna benzer kurumların az olduğu, Afganistan gibi ülkelerde, bir çocuk için aile her şeydir. Ailelerin her türlü davranış tutumları çocukların hayatlarına birebir yansımaktadır ve buna rağmen ailenin bir çocuğa verdiği psiko-sosyal desteğini hiçbir kurum veremez.

Diğer taraftan, Afganistan'ın büyük şehirlerinde yaşayan, günümüz gelişmelerine ve modern teknolojik hayata ayak uydurmak isteyen aileler de mevcuttur. Bundan dolayı, az da olsa modern aile anlayışı ile geleneksel aile yapısı arasında bir çatışma yaşanmaktadır. Özellikle genç kesim, geleneksellikten çağdaşlaşmaya doğru, kendi örf ve adetlerinden vazgeçip, seküler bir dünya görüşüne ve modern bir hayata sahip olma taleplerini dillendirebilmektedir. Günümüzde teknolojik aletler ve sosyal medya bağımlısı olan bazı gençler, dizilerde ve filmlerde gördüğünü ve sosyal medyadan öğrendiği şeyleri, kendi toplumuna, kültürüne dini inanç, dini/ailevi değerler, örf ve âdetine uygun olup olmadığını dikkatte almadan uygulamaya çalışmaktadırlar. Afganistan'da modernleşme ve şehirleşmenin etkisiyle milli kültürden ve dini değerlerden uzaklaşarak, yabancılaşan genç bir neslin geliştiği görülmektedir. Bunun için, Kuzey Afganistan halkının, aile

¹⁰ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi* Çev. Tugut Kalpsüz, (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1964), 40.

¹¹ *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*, 2.

¹² Celaleddin Çelik, *Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 27.

¹³ M. Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme* (Adana: Karahan Kitabevi, 2005), 201.

¹⁴ *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*, 2.

¹⁵ Kadir Canatan-Ergün Yıldırım, *Aile Sosyolojisi* (İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2009), 105-106.

¹⁶ Çelik, *Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din*, 27.



değerlerine ve din anlayışlarına bakışlarını ve günlük hayatlarında ailevi meselelerini nasıl devam ettirdiklerini ortaya koymak dikkate değer bir konudur. Dolayısıyla bu çalışmada, Kuzey Afganistan'ın Cüzcan ilinin aile ve din ilişkisi anket ve mülakat yöntemlerini kullanarak, elde ettiğimiz nicel ve nitel verilerle analiz edilmiştir. Bu çalışmanın ana problemi aile ve din ilişkileri bağlamında Afganistan (Cüzcan ili) ana evreninde ailenin değişme, farklılaşma ve geçirdiği evrelerin aile içi ilişkilere, akrabalık türlerine, evlilik şekil ve unsurlarına, çocuk yetiştirme ve terbiye yöntemlerine nasıl ve hangi düzeyde etki ettiğini, farklılaşmanın modernizmle ilişkisini sosyolojik olarak ortaya koymak oluşturmaktadır. Toplumda bireylerin tutum ve davranışları üzerinde etkili olabileceğini varsaydığımız; cinsiyet, medeni durum, yerleşim birimi, kendi tanımlamalarına göre dindarlık düzeyleri, gelir durumu ve yaş grupları, değişkenler üzerinden analiz yapmaya çalışacağız.

1. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırma konusuyla ilgili verdiğimiz bilgiler doğrultusunda, araştırmamızın ana hipotezini şöyle ifade edebiliriz: Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları olgusal kimliklerine göre farklılaşmaktadır. Bu temel hipoteze bağlı olarak alt hipotezlerimizi şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.
2. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları medeni durum faktörüne göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.
3. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları yaşadığı yer değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.
4. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları kendi tanımlamalarına göre dindarlık düzeylerine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.
5. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları gelir durumu faktörüne göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.
6. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları yaş grupları değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.

2. Yöntem

Araştırmada, Kuzey Afganistan'da Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutum düzeyleri, bağımsız değişkenler çerçevesinde ele alınarak, anlamlı bir ilişkinin olup/olmadığı incelenecektir.

Araştırmanın bağımlı değişkenleri, Cüzcan halkının; "aile içi ilişkiler" ve "din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumları", bağımsız değişkenleri ise, "cinsiyet, medeni durumu, yaşadığı yer, kendi tanımlamalarına göre dindarlık düzeyi, gelir durumu ve yaş düzeyidir."

Konu ve içeriği itibarıyla din sosyolojisinin çalışma alanı olduğu için araştırmamız din sosyolojisinin yöntem ve tekniklerinden yararlanacaktır. Araştırmamızın sağlıklı ve

güvenilir bir şekilde yürütülmesi ve sonuçlandırılabilmesi için din sosyolojisinin yöntemlerinin yanı sıra sosyolojinin genel metotlarını da araştırma konumuza uygun bir şekilde kullanılacaktır.

Bu araştırmanın deseni oluşturulurken sadece açıklayıcı yaklaşımın bir tekniği olan anketle yetinmeyerek, çalışmanın teorik kısmı nitel bir sosyolojik desen ile yürütülerek ve anlayıcı yaklaşımın tekniklerinden olan tarama-dokümantasyon ve içerik analizi teknikleriyle sonuçlandırılacaktır. Araştırmanın uygulamalı kısmında ise grafikler ve Spss programı verileri çerçevesinde aile ve din ilişkisinin çeşitli yönlerini yorumlayarak ortaya koymak amacıyla nicel bir teknik olan anket ve mülakatlarla gerçekleştirilecektir. Araştırmanın problemleri açıklayıcı ve anlayıcı yaklaşımla mülakat ve anketten elde edilen verilerle test edilerek analize tabi tutulacaktır.

2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmalar genel olarak belirli parametreleri ortaya koymak için yapılır. Bu parametrelere iki şekilde ulaşılabilir. Birincisi, evrenin tamamı üzerinde gözlem yapılır. İkincisi ise, evrenden temsili bir kısım örneklem seçilerek bu seçilen küme üzerinde gözlemlenir.¹⁷

Bilimsel araştırmalarda evren üzerinde araştırma yerine ana kitleyi temsilen bir kısmını seçmek yeterli kabul edilmektedir. Evreni temsil eden örneklemin seçimi için birden fazla yöntem vardır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus evreni iyi tanımak, hakkında yeterli düzeyde bilgi sahibi olmaktır. Çünkü bütünü parçalara ayırmak ve bu parçalardan bütünü temsil eden kesitleri seçmek için bütünün iyi tanınmasına ihtiyaç vardır.¹⁸ Örneklem oluşturulurken toplumda meydana gelen değişim ve farklılaşmalar göz önünde bulundurularak, her tabakanın ana kitle içindeki oranına dikkate edilmişse de sosyo-ekonomik şartlar, eğitim durumu, kadının toplumdaki konumu, ailevi ve kültürel sebeplerden dolayı zorluklarla karşılaşmıştır. Burada elbette seçilen örneklemin bütünü temsil yeteneği olmasına son derece dikkat edilmiştir.¹⁹ Bu bağlamda araştırmanın evrenini, Kuzey Afganistan'da Cüzcan halkı oluşturmaktadır. Afganistan'ın önemli vilayetlerinden biri olan Cüzcan ilinin nüfusu dikkate alınarak 500 kişi üzerinde anket uygulanmasına karar verilmiş, ancak cevapsız, eksik ve geri dönmeyen anket formu çıkarılarak 300 anket formu analize tabi tutulmuştur.

2.2. Veri Toplama Aracının Hazırlanması ve Uygulaması

¹⁷ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma-Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Yayınları, 2001), 89.

¹⁸ Zeki Arslantürk, *Araştırma Metod ve Teknikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2001), 103.

¹⁹ Özcan Güngör, *Araftaki Kimlik: Alevilik-Bektaşilik*, (Ankara: Akasya Yayınları, 2007), 9.



Bu araştırmada, Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumlarını ortaya koymak üzere anket formu geliştirilmiştir. Veri toplama aracı olarak "Aile içi ilişkilere yönelik tutum ölçeği" ve "Din, gelenek ve evliliğe yönelik tutum ölçeği" şeklinde anket formu uygulanmıştır. Anket formunun hazırlanmasında bilimsel araştırma teknikleriyle ilgili çalışmalardan özellikle de alan araştırmalarında dikkat edilmesi gereken hususlar göz önünde bulundurularak bu alanda yapılan araştırmalardan faydalanılmıştır. Yapılan analizler sonucunda elde edilen bulgular esas alınarak Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları, bu tutumlara etki etmesi varsayılan bağımsız değişkenler çerçevesinde ortaya çıkan sonuçlar yorumlanmıştır.

Anket uygulamaları Cüzcan il merkezi başta olmak üzere ilçelerinde ve bazı köylerinde yapılmıştır. Bu yerlerden erkekler rast gele ve kadınlar ise okullarda devlet idarelerinde çalışanlar seçilerek, yaklaşık 500 kişiye anket uygulaması planlanmıştır. Bu anketler bazen doğrudan bazen lise öğretmenleri ve yardımcı arkadaşlarla okullara, camilere, medreselere, evlere ve iş yerlerine dağıtılmıştır. Ancak cevapsız ve geri dönmeyen anket formları hariç 300 kişinin cevapladığı anketler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Afganistan'da anket kültürü tam olarak yaygın olmadığından dolayı katılımcılarla bir sıkıntı yaşanmaması için veri toplama aracının uygulaması sırasında, yardımcı olan arkadaşlara araştırmanın amacı ve maksadı açık bir şekilde anlatılmıştır.

3. Araştırmanın Bulguları ve Yorumlar

Bu başlık altında yapılan analizler sonucunda elde edilen bulgular esas alınarak Kuzey Afganistan'da Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları, bu tutumlara etki etmesi varsayılan bağımsız değişkenler çerçevesinde ortaya çıkan sonuçlar yorumlanacaktır.

3.1. Katılımcıların Cinsiyetine Göre Aile İçi İlişkilerine Yönelik Tutumları

Psikolojik ve biyolojik farklılıklara etki eden faktörlerden biri olarak cinsiyet, kişilerin toplumsal olay ve olgular karşısında sergilediği tutum ve davranışlarında temel belirleyiciler arasında yer almaktadır. Zira erkek ya da kadın olma durumuna göre, insanların olaylar karşısındaki tepkileri farklılaşmaktadır. Bu durumun en temel nedeni, insanların kimliklerini toplumsal sosyalleşme süreci içerisinde kazanmalarındır.²⁰ Dolayısıyla Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumlarının belirlenmesinde cinsiyet değişkeninin önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Tablo 1: Katılımcıların Aile İçi İlişkiler ile Cinsiyet İlişkisi

Cinsiyet	N	X	S
Erkek	180	14,8611	3,6337
Kadın	120	11,4916	4,1868

²⁰ İhsan Çapcıoğlu, *Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi "İlahiyat Fakülteleri Örneği"*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 89.

Yapılan t-Testi analizi sonucuna göre, araştırmaya katılan Cüzcan halkının aile içi ilişkilerine yönelik toplam tutum puanlarının ortalaması ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmaktadır [$t(229) = 7,193, p < .05$].

Tablodaki bulgular incelendiğinde katılımcılardan erkeklerin, aile içi ilişkilere yönelik toplam tutum puanlarının ortalaması ($X=14,8611$), kadınların toplam tutum puanlarının ortalamasına ($X=11,4916$) göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu verilere göre erkek katılımcılarla kadın katılımcıların aile içi ilişkilere yönelik tutum puanları arasında önemli düzeyde bir farklılaşma vardır. Dolayısıyla erkeklerin kadınlara göre aile içi ilişkilere ilişkin tutumlarının daha olumlu olduğu anlaşılmaktadır.

Elde edilen bulgular doğrultusunda, erkeklerin aile içi ilişkiler konusunda kadınlara göre daha pozitif düşünceye sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla aile içi ilişkilere yönelik erkeklerin daha anlayışlı, sabırlı ve zorluklara karşı daha dayanıklı olduklarını ifade edebiliriz.

3.2. Katılımcıların Cinsiyetine Göre Din, Gelenek ve Evliliğe Yönelik Tutumları

Tablo 2: Katılımcıların Din, Gelenek ve Evlilik ile Cinsiyet İlişkisi

Cinsiyet	N	X	S
Erkek	180	21,3333	4,6147
Kadın	120	22,0416	6,7293

Yapılan t-Testi analizi sonucuna göre, araştırmaya katılan Cüzcan halkının din, gelenek ve evliliğe yönelik toplam tutum puanlarının ortalaması ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir farklılaşma ortaya çıkmamıştır [$t(298) = -1,082, p > .05$].

Elde edilen bu veriler, katılımcıların din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumlarında homojen bir görüşün hâkim olduğunu göstermektedir. Afganistan'da geleneksel ve ataerkil aile yapısı hâkim olduğu için aile ve din ilişkisinin etkileri erkekler üzerinde ne oranda tesirliyse kadınlar üzerinde de aynı oranda olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bütün halkın bilgi kaynağının aynı olması, kadın ve erkekler arasında din, gelenek ve evlilik ile ilgili farklılaşmanın oluşmamasını sağlamaktadır.

3.3. Katılımcıların Medeni Durumuna Göre Aile İçi İlişkilere Yönelik Tutumları

İnsanların medeni durumları, onların olay ve olgular karşısında sergileyecekleri tutum ve davranışlarını etkileyebilmektedir. Çünkü bireylerin sosyal ilişkileri medeni durumuna göre farklılık göstermektedir. Genellikle evli olan kişiler ile bekâr olan kişilerin hayata bakış açısı olay ve olguların değerlendirmesi yönünden farklılık göstermektedir. Dolayısıyla Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumlarının belirlenmesinde de medeni durumunun önemli bir etmen olduğunu söylemek mümkündür.



Tablo 3: Katılımcıların Aile İçi İlişkilerle Medeni Durumu İlişkisi

Medeni Durumu	N	X	S
Bekâr	131	13,7557	3,8672
Evli	169	13,3254	4,4381

Yapılan t-Testi analizi sonucuna göre, araştırmaya katılan Cüzcan halkının aile içi ilişkilere ilişkin toplam tutum puanlarının ortalamaları ile medeni durumları arasında anlamlı bir farklılaşma yoktur [$t(298) = ,880, p > .05$].

Bu durum bize; bekâr ve evli olan katılımcıların aile içi ilişkilere yönelik tutumlarında homojen bir görüşün hâkim olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bütün halkın bilgi kaynağının aynı olması, bekâr ve evliler arasında aile içi ilişkilerle ilgili farklılaşmanın oluşmamasını sağlamaktadır.

3.4. Katılımcıların Medeni Durumuna Göre Din, Gelenek ve Evliliğe Yönelik Tutumları

Tablo 4: Katılımcıların Din, Gelenek ve Evlilik ile Medeni Durumu İlişkisi

Medeni Durumu	N	X	S
Bekâr	131	21,5954	4,8002
Evli	169	21,6331	6,0951

Yapılan t-Testi analizi sonucuna göre, araştırmaya katılan Cüzcan halkının din, gelenek ve evliliğe ilişkin toplam tutum puanlarının ortalamaları ile medeni durumları arasında anlamlı bir farklılaşma yoktur [$t(298) = -,058, p > .05$].

Elde edilen bu sonuçlara dayanarak, Cüzcan toplumunda aile ve din ilişkisinin; din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumların evli ve bekârlar üzerinde aynı oranda olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Afganistan'da aile ve din ilişkisinin belirleyiciliği din, gelenek ve evliliğe dair konulmuş kurallar ve sınırlar bekâr ve evliler olmak üzere bütün bireyleri kapsamaktadır. Dolayısıyla bütün halkın bilgi kaynağının aynı olması, bekâr ve evli olanlar arasında din, gelenek ve evlilik ile ilgili farklılaşmanın oluşmamasını sağlamaktadır.

3.5. Katılımcıların Yaşadığı Yere Göre Aile İçi İlişkilere Yönelik Tutumları

İnsanların içinde buldukları ortam ve coğrafi şartlar, sosyal olay ve olgular üzerinde etki eden önemli faktörlerden biridir. Özellikle sosyo-kültürel ve ekonomik yapılar coğrafyanın etkisi altında şekillenmektedir. Gelişmiş ülkelere göre coğrafi farklılıklar gelişmemiş ülkelerde daha çok önemsenmektedir. İnsanların kognitif dünyaları

da bu yapı etrafında biçimlenir.²¹ Bu bağlamda Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumlarında bir farklılık olup olmadığını araştırmak oldukça önemlidir.

Tablo 5: Katılımcıların Aile İçi İlişkilerle Yaşadığı Yer İlişkisi

Yaşadığı yer	N	X	S
1.İl	92	14,2717	4,4055
2.İlçe	123	12,7804	3,7842
3.Köy	85	13,7529	4,4048
Toplam	300	13,5133	4,1970

Tabloda verilen bulgular incelendiğinde, aile içi ilişkilere yönelik tutumlarının yerleşim birimlerine göre farklılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır [$F(2-297) = 3,576, P < ,05$].

Tablodaki bulguları incelendiğinde katılımcıların yaşadığı yere göre aile içi ilişkilere yönelik tutum puanlarının ortalaması; ilde yaşayanlar ($X = 14,2717$), köyde yaşayanlar ($X = 13,7529$) ve ilçede yaşayanlar ($X = 12,7804$) şeklinde dağıldığı görülmektedir. Dolayısıyla katılımcıların aile içi ilişkilere yönelik en olumlu tutumlara ilde yaşayanlar sahip olurken, en olumsuz tutumlara ise ilçede yaşayanların sahip olduğu görülmektedir.

Elde ettiğimiz verilere göre katılımcıların yaşadığı yeri; aile içi ilişkilere yönelik tutumlarını da etkilediğini göstermektedir. Bu bulgular ışığında aile içi ilişkilere yönelik tutum puanları en yüksek olanlar ilde yaşayanlardır. Köy ve kasabada yaşayanların çoğu okumamış olup, genelde ağır işlerde çalıştıkları için aile ve çocuklarıyla yeterince ilgilenememektedirler. Bunun için ilde yaşayanlar çocukların yetiştirilmesi, ahlaki değerler, eğitim ve evlilik gibi gelecekle ilgili meseleleri ilçe ve köyde yaşayanlara göre daha önemseydiklerini ifade edebiliriz. Diğer yandan köy ve kasabada yaşayanlar, geleneksel yaşam biçimlerine bağlı olup, modernleşme ve değişimlere karşıdır. Dolayısıyla aile içi ilişkilere yönelik ilçede yaşayanların daha olumsuz tutum sergilediklerini ifade edebiliriz.

3.6. Katılımcıların Yaşadığı Yere Göre Din, Gelenek ve Evliliğe Yönelik Tutumları

Tablo 6: Katılımcıların Din, Gelenek ve Evlilik ile Yaşadığı Yer İlişkisi

Yaşadığı yer	N	X	S
1.İl	92	20,1521	5,9261
2.İlçe	123	23,7235	3,5094
3.Köy	85	20,1529	6,5583
Toplam	300	21,6166	5,5581

Tabloda verilen bulgular incelendiğinde, din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumlarının yerleşim birimlerine göre farklılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır [$F(2-297) = 16,535, P < ,05$]. Tablodaki bulgular incelendiğinde katılımcıların yaşadığı yere göre; din,

²¹ Güngör, *Günümüz Alevi/Bektaşî Kimliğine Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Beypazarı/Karasar Yöresi Örneği)*, 60.



gelenek ve evliliğe yönelik toplam tutum puanlarının ortalaması; ilçede yaşayanlar ($X=23,7235$), köyde yaşayanlar ($X=20,1529$) ve ilde yaşayanlar ($X=20,1521$) şeklinde dağıldığı görülmektedir. Dolayısıyla katılımcıların din, gelenek ve evliliğe yönelik en olumlu tutumlara ilçede yaşayanlar sahip olurken, ilde yaşayanların en olumsuz tutuma sahip oldukları görülmektedir.

Elde ettiğimiz verilere göre katılımcıların yaşadığı yeri din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumlarını da etkilediğini göstermektedir. Bu bulgular ışığında din, gelenek ve evliliğe yönelik tutum puanları en yüksek olanlar ilçede ve köyde yaşayanlardır. Bunun için ilde yaşayanlar din, gelenek ve evlilikle ilgili konularda ilçe ve köyde yaşayanlara göre daha olumsuz tutuma sahip olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü ilçe, köy ve kasabada yaşayanların dini bilgileri ve dini algıları genel olarak tahkikten ziyade taklide dayalı olup, öğrenim ve bilgiden uzak kalmış durumdadırlar. Güçlü bir dini yapı ve geleneksel hayata sahip olan Afganistan toplumu, küçük şehirlerde, köy ve kasabalarda bu düzeni devam ettirirken, büyük şehirlere göç edenler şehirleşme ve bireyselleşme etkisiyle dini yaşam ve geleneğin zayıfladığını ifade edebiliriz. Büyük şehirlerde homojen yapının olmayışı, yabancı kültüre eğilim, geleneksel kültürden uzaklaşma vs. dini yaşam ve geleneksel hayatın zayıflamasının temel sebeplerindendir. Dolayısıyla din, gelenek ve evliliğe yönelik en olumlu tutumlara ilçede yaşayanların sahip oldukları görülmektedir.

3.7. Katılımcıların Kendilerini Dindarlık Bakımından Hangi Grupta Gördüğüne Göre Aile İçi İlişkilere Yönelik Tutumları

Toplumda bireylerin sahip olduğu, değer atfettiği din ve din anlayışı, dünyayı anlamada ve anlamlandırmada en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin kimliğini ifade ederken kendisini din olgusu çerçevesinde tanımlaması ve buna göre kendini kategorize etmesi, tutumlarının oluşmasında ve şekillenmesinde etkili bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla Cüzcan halkının aile ve din ilişkisi ile ilgili tutumlarının oluşmasında dindarlık düzeyinin ne ölçüde etkili bir değişken olup olmadığını ortaya koymak önemli görülmektedir.

Tablo 7: Katılımcıların Aile İçi İlişkilerle Dindarlık İlişkisi

Kendilerini Dindarlık Bakımından Hangi Grupta Gördüğü	N	X	S
1. Çok dindar	194	13,2010	3,9169
2. Dindar	71	15,0422	3,6072
3. Dine az ilgili	25	10,9600	5,7480
4. Dine ilgisiz	10	15,1000	5,0431
Toplam	300	13,5133	4,1970

Tabloda verilen bulgular incelendiğinde, aile içi ilişkilere yönelik tutumlarının kendilerini dindarlık bakımından hangi grupta gördüğüne göre farklılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır [$F(3-296) = 7,521$, $P < ,05$].

Tablodaki bulgular incelendiğinde katılımcıların kendilerini dindarlık bakımından hangi grupta gördüğüne göre; aile içi ilişkilere yönelik toplam tutum puanlarının ortalaması; gruplar arasında dine ilgisiz ($X= 15,1000$) olanlar en yüksek tutum düzeyine sahip olmakla beraber sırasıyla dindar ($X= 15,0422$), çok dindar ($X= 13,2010$) ve dine az ilgili ($X= 10,9600$) katılımcılar gelmektedir. Dolayısıyla aile içi ilişkilere yönelik en olumlu tutumlara dine ilgisiz olanlar sahip olurken, dine az ilgili olanların en olumsuz tutuma sahip olduğu görülmektedir.

Cüzcan halkının kendilerini dindar tanımlamalarıyla aile içi ilişkilere yönelik tutumları arasında anlamlı bir farkın olduğu açıkça görülmektedir. Elde edilen bu verilere göre gruplar arasında istatistiksel açıdan fazla bir fark görülüyorsa da Afganistan'da dindar aileler, dindar olmayan ailelere göre muhafazakar oldukları için aile içi ilişkilerde baskıcı bir tutum sergilediklerini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Kuzey Afganistan'da dindar bireylerde aile içi ilişkiler zayıflarken, dindarlık düzeyleri düşük olan kişilerde aile içi ilişkilerin geliştiği görülmektedir.

3.8. Katılımcıların Kendilerini Dindarlık Bakımından Hangi Grupta Gördüğüne Göre Din, Gelenek ve Evliliğe Yönelik Tutumları

Tablo 8: Katılımcıların Din, Gelenek ve Evlilik ile Dindarlık İlişkisi

Kendilerini Dindarlık Bakımından Hangi Grupta Gördüğü	N	X	S
1. Çok dindar	194	22,3247	4,8246
2. Dindar	71	22,2253	4,5361
3. Dine az ilgili	25	13,6800	7,8034
4. Dine ilgisiz	10	20,4000	5,5339
Toplam	300	21,6166	5,5581

Tabloda verilen bulgular incelendiğinde, din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumlarının kendilerini dindarlık bakımından hangi grupta gördüğüne göre farklılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır [$F(3-296) = 22,740, P < ,05$].

Tablodaki bulgular incelendiğinde katılımcıların kendilerini dindarlık bakımından hangi grupta gördüğüne göre; din, gelenek ve evliliğe yönelik toplam tutum puanlarının ortalaması; gruplar arasında çok dindar olanlar ($X= 22,3247$) en yüksek tutum düzeyine sahip olmakla beraber sırasıyla dindar ($X= 22,2253$), dine ilgisiz ($X= 20,4000$) ve dine az ilgili ($X= 13,6800$) olanlar gelmektedir. Dolayısıyla din, gelenek ve evliliğe yönelik en olumlu tutumlara çok dindar olanlar sahip olurken, dine az ilgili olanların en olumsuz tutuma sahip olduğu görülmektedir.

Elde edilen bu bulgular çerçevesinde, Cüzcan halkının din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumları dindarlık düzeyleri ile doğru orantılı olarak artmakta ve eksilmektedir. Dindarlık düzeyi arttıkça din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumları olumlu yönde artmakta ve dindarlık düzeyi düştükçe, tutumlar da olumsuz yönde artmaktadır. Cüzcan toplumu



geleneksel bir dini yapıya sahip olduğu için din, gelenek ve evlilikle ilgili değerlere dindar kesimin daha çok sahip çıktığını ifade edebiliriz. Ancak son zamanlarda teknolojik gelişme ve toplumsal değişimler sonucunda; din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumların belirleyiciliğinin azaldığını söylemek mümkündür.

3.9. Katılımcıların Gelir Durumuna Göre Aile İçi İlişkilere Yönelik Tutumları

Günümüzde söz ve statüye sahip olabilmek için öncelikle güçlü bir ekonomiye sahip olmak gerekir. Ekonomi bireylerin dini, siyasi, sosyal ve toplumsal ilişkilerini değiştirerek yeni bir dünya görüşü kazandırmaktadır. İnsanların ekonomik durumları iyileştikçe refah ve bolluğu artar, sosyal, eğitim, din ve siyasetle ilgili tutumlarını olumlu ya da olumsuz etkilemeye başlar.

Ekonomi, insanların topluma ve çevresine karşı duyarlı olup faydalı işler yapmasını sağlarken, bazen de bireyleri daha acımasızlaştırıp etrafı yakıp yıkmasına sebep olmaktadır. Bu açıdan ekonomik duruma göre, Cüzcan halkının aile ve din ilişkisi ile ilgili tutumlarının ele alınması önemli görülmektedir.

Tablo 9: Katılımcıların Aile İçi İlişkilerle Gelir Durumu İlişkisi

Gelir Durumu	N	X	S
1. Çok İyi	32	14,0937	4,1376
2. İyi	76	13,6447	3,7119
3. Orta	150	13,9200	4,0773
4. Düşük	35	11,3142	4,8855
5. Çok Düşük	7	11,7142	5,5592
Toplam	300	13,5133	4,1970

Tabloda verilen bulgular incelendiğinde, aile içi ilişkiler boyutuyla ilgili tutumlarının gelir durumuna göre farklılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır [$F(4-295) = 4,349, P < ,05$].

Tablodaki bulgular incelendiğinde katılımcıların gelir durumuna göre; aile içi ilişkilere yönelik toplam tutum puanlarının ortalaması; gruplar arasında gelir durumu çok iyi ($X=14,0937$) olanlar en yüksek tutum düzeyine sahip olmakla beraber sırasıyla gelir durumu orta ($X=13,9200$), iyi ($X=13,6447$), çok düşük ($X=11,7142$) ve düşük ($X=11,3142$) durumda olan katılımcıların sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla aile içi ilişkilere yönelik en olumlu tutumlara gelir durumları çok iyi olanlar sahip olurken, en olumsuz tutuma gelir durumu düşük olanların sahip olduğu görülmektedir.

Cüzcan halkının gelir durumu ile aile içi ilişkilere yönelik tutumları arasında anlamlı bir farklılaşmanın olduğu açıkça görülmektedir. Dolayısıyla elde edilen bu veriler ışığında, aile içi ilişkilere yönelik tutumları gelir durumu ile doğru orantılı bir şekilde artmakta ve eksilmektedir. Ailelerin gelir durumu arttıkça aile içi ilişkilere yönelik tutumları olumlu yönde artarken, gelir durumları azaldıkça tutum puanları da düşmektedir. Bu durum bize; katılımcıların gelir durumunun aile içi ilişkilerinde önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Bunun için gelir durumu iyi olan bireylerin aile içi ilişkilerinde herhangi

bir problem yaşanmıyorken, gelir durumları düşük olan kişilerin aile içi ilişkilerinde bazı problemlerin görüldüğünü ifade edebiliriz.

3.10. Katılımcıların Gelir Durumuna Göre Din, Gelenek ve Evliliğe Yönelik Tutumları

Tablo 10: Katılımcıların Din, Gelenek ve Evlilik ile Gelir Durumu İlişkisi

Gelir Durumu	N	X	S
1. Çok İyi	32	22,1562	4,7932
2. İyi	76	21,8421	4,6895
3. Orta	150	22,5866	4,4058
4. Düşük	35	16,3142	8,5190
5. Çok Düşük	7	22,4285	4,2761
Toplam	300	21,6166	5,5581

Tabloda verilen bulgular incelendiğinde, din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumlarının gelir durumuna göre farklılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır [$F(4-295) = 10,414, P < ,05$].

Tablodaki bulgular incelendiğinde, katılımcıların gelir durumuna göre; din, gelenek ve evliliğe yönelik toplam tutum puanlarının ortalaması; gruplar arasında gelir durumu orta ($X=22,5866$) olanlar en yüksek tutum düzeyine sahip olmakla beraber sırasıyla gelir durumu çok düşük ($X=22,4285$), çok iyi ($X=22,1562$), iyi ($X=21,8421$) ve düşük ($X=16,3142$) durumda olan katılımcıların sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla din, gelenek ve evliliğe yönelik en olumlu tutumlara gelir durumları orta olanlar sahip olurken, en olumsuz tutuma gelir durumu düşük olanların sahip olduğu görülmektedir.

Elde ettiğimiz verilere göre katılımcıların gelir durumu; onların din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumlarını da etkilediğini göstermektedir. Bu bulgular ışığında din, gelenek ve evliliğe yönelik tutum puanları en yüksek olanlar gelir durumu orta olanlar sahip olmaktadır.

Afganistan halkı gelenek, örf ve âdetlere bağlı kalarak kendisini ve çocuklarının geleceğini düşünmeden, maddi gücünün olup olmadığını dikkate almadan, kendisini etrafındaki insanlara benzetmek için her yolu denemeye her türlü borca girmeye hazırdırlar. Bayramlar, düğün, nişan merasimlerinde giyim kuşam ve diğer harcamalarda komşuların ve başkalarının yaptığını yapmadıkları taktirde toplumdan dışlandıklarını ve ikinci sınıf aile olduklarını düşünmektedirler. Bu yanlış rekabetle insanların birbirleriyle yarışması bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.



3.11. Katılımcıların Yaş Gruplarına Göre Aile İçi İlişkilere Yönelik Tutumları

Toplum, farklı yaş gruplarından insanların oluşturduğu sosyal bir organizasyondur. Bu farklı yaş grupları içinde yer alan bireyler, buldukları yaş düzeyine göre olaylar ve olgular karşısında farklı tutum ve davranışta bulunabilmektedirler. Alt yaş gruplarında bireyler ile üst yaş gruplarındaki bireylerin herhangi bir olay ve olgu karşısındaki tutumlarının farklılaştığını görmek mümkündür. Yapılan araştırmalarda çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık gibi dönemlerde bireylerin dindarlık düzeylerin farklılaştığı ve kendilerine özgü dindarlık özellikleri gösterdikleri tespit edilmiştir.²² Dolayısıyla Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumlarının incelenmesi önemli görülmektedir.

Tablo 11: Katılımcıların Aile İçi İlişkilerle Yaş Grupları İlişkisi

Yaş Durumu	N	X	S
1. 18-25 yaş arası	147	13,6666	4,0227
2. 26-32 yaş arası	58	15,1206	3,2231
3. 33-40 yaş arası	41	12,5853	4,8061
4. 41-50 yaş arası	40	11,5250	4,3322
5. 51- Üstü yaş	14	13,6428	4,8770
Toplam	300	13,5133	4,1970

Tabloda verilen bulgular incelendiğinde, aile içi ilişkilere yönelik tutumlarının yaş durumuna göre farklılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır [$F(4-295) = 5,201, P < ,05$].

Tablodaki bulgular incelendiğinde, katılımcıların yaş durumuna göre; aile içi ilişkilere yönelik toplam tutum puanlarının ortalaması; gruplar arasında 26-32 yaş arasında olanlar ($X=15,1206$) en yüksek tutum düzeyine sahip olmakla beraber sırasıyla 18-25 yaş arasında ($X=13,6666$), 51-üstü yaş arasında ($X=13,6428$), 33-40 yaş arasında ($X=12,5853$) ve 41-50 yaş arasında ($X=11,5250$) olanların sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla aile içi ilişkilere yönelik en olumlu tutumlara 26-32 yaş arasında olanlar sahip olurken, en olumsuz tutuma 41-50 yaş arasında olanların sahip olduğu görülmektedir.

Elde ettiğimiz verilere göre katılımcıların yaş durumu, aile içi ilişkilere yönelik tutumlarını etkilemektedir. Bu bulgular ışığında, katılımcıların yaş düzeyleri düştükçe aile içi ilişkilere yönelik tutumları olumlu yönde artarken, yaş düzeyleri artıkça aile içi ilişkilere yönelik tutumları olumsuz yönde ilerlemektedir. Dolayısıyla gençler ve orta yaş grubunda olan kesim aile içi ilişkileri iyi yürütürken, yaşlı bireylerin aile içi ilişkileri iyi yürütemediğini söyleyebiliriz.

²² Ramazan Uçar, *Alevilik-Bektaşılık Abdal Musa Tekkesi Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma* (Ankara: Berkan Yayınları, 2012), 125.

3.12. Katılımcıların Yaş Gruplarına Göre Din, Gelenek ve Evliliğe Yönelik Tutumları

Tablo 12: Katılımcıların Din, Gelenek ve Evlilik ile Yaş Grupları İlişkisi

Yaş Durumu	N	X	S
1. 18-25 yaş arası	147	21,6802	4,8384
2. 26-32 yaş arası	58	22,8275	4,2555
3. 33-40 yaş arası	41	20,1219	7,6622
4. 41-50 yaş arası	40	20,4250	7,2213
5. 51- Üstü yaş	14	23,7142	2,8937
Toplam	300	21,6166	5,5581

Tabloda verilen bulgular incelendiğinde, din, gelenek ve evliliğe yönelik tutumlarının yaş durumuna göre farklılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır [$F(4-295) = 2,439$, $P < ,05$].

Tablodaki bulgular incelendiğinde, katılımcıların yaş durumuna göre; din, gelenek ve evliliğe yönelik toplam tutum puanlarının ortalaması; gruplar arasında 51-üstü yaş arasında olanlar ($X=23,7142$) en yüksek tutum düzeyine sahip olmakla beraber sırasıyla 26-32 yaş arasında ($X=22,8275$), 18-25 yaş arasında ($X=21,6802$), 41-50 yaş arasında ($X=20,4250$) ve 33-40 yaş arasında ($X=20,1219$) olanların sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla din, gelenek ve evliliğe yönelik en olumlu tutumlara 51 ve üstü yaş arasında olanlar sahip olurken, 33-40 yaş arasında olanların en olumsuz tutuma sahip olduğu görülmektedir.

Elde edilen bu bulgular ışığında, kişilerin yaş düzeyleri ilerledikçe din, gelenek ve evliliğe karşı daha olumlu tutuma sahip olurken, alt yaş gruplarına inildikçe din, gelenek ve evliliğe karşı olumsuz tutum ve davranışlar sergilediklerini söylemek mümkündür. Afganistan toplumu %99 Müslüman ve geleneksel muhafazakâr olduğu için tarih boyunca dini, kültürel ve evlilik değerlerini koruyup sonraki nesillere aktarmayı istemekte ve bu bireyler de genellikle ileri ve orta yaş grubunda olan kişilerdir. Bu yüzden Cüzcan toplumunda orta ve ileri yaş grubunda olan kişiler gençlere göre din, gelenek ve evliliğe yönelik daha olumlu görüşlere sahip olduklarını ifade edebiliriz.

Sonuç

Afganistan'da son zamanlarda yaşanan hızlı değişim ve gelişim süreci tüm alanlarda olduğu gibi aile içi ilişkiler, din, gelenek ve evlilik üzerinde de etkili olmaktadır. Bu bakımdan Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumların oluşmasında cinsiyet, medeni durum, yaşadığı yer, dindarlık bakımından kendilerini hangi grupta gördüğü, gelir durumu ve yaş durumu gibi bağımsız değişkenler önemli birer faktör olarak görülmektedir.

İleri sürülen hipotezler çerçevesinde ulaşılan sonuçlar ise şu şekilde sıralanabilir. 1. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları cinsiyet faktörüne göre farklılaşmaktadır. (Hipotez-1) İleri sürülen hipotezin birinci bölümünü oluşturan "aile içi ilişkilerle cinsiyet faktörü ilişkisi" doğrulanmış, (bkz. Tablo-1) cinsiyet faktörüne göre



anlamli bir fark ortaya çıkmıştır. İleri sürülen hipotezin ikinci bölümünü oluşturan "din, gelenek ve evlilik ile cinsiyet ilişkisi" kısmı doğrulanmamış, (bkz. Tablo-2) cinsiyet faktörüne göre anlamli bir farklılaşma bulunmamaktadır. 2. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları medeni durum faktörüne göre farklılaşmamaktadır. (Hipotez-2) İleri sürülen hipotezin birinci ve ikinci bölümünde de anlamli bir farklılaşma görülmemektedir. (bkz. Tablo-3 ve 4) 3. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları yerleşim yer değişkenine göre anlamli bir farklılaşma meydana gelmiştir. (Hipotez-3) İleri sürülen hipotezin birinci bölümünü oluşturan "aile içi ilişkilerle yerleşim yer ilişkisi" doğrulanmış, (bkz. Tablo-5) yerleşim yerine göre anlamli bir farklılık ortaya çıkmıştır. İleri sürülen hipotezin ikinci bölümünü oluşturan "din, gelenek ve evlilik ile yerleşim yer ilişkisi" kısmı da doğrulanmış, (bkz. Tablo-6) yerleşim yer değişkenine göre anlamli bir farkın bulunduğu görülmektedir. 4. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları dindarlık faktörüne göre anlamli bir farklılaşma bulunmaktadır. (Hipotez-4) İleri sürülen hipotezin birinci bölümünü oluşturan "aile içi ilişkilerle dindarlık düzeyi ilişkisi" doğrulanmış, (bkz. Tablo-7) dindarlık düzeyine göre anlamli bir farklılaşma görülmektedir. İleri sürülen hipotezin ikinci bölümünü oluşturan "din, gelenek ve evlilik ile dindarlık ilişkisi" kısmı da doğrulanmış, (bkz. Tablo-8) dindarlık bakımından kendilerini hangi grupta gördüğüne göre anlamli bir fark ortaya çıkmıştır. 5. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları gelir durumu değişkenine göre farklılaşmaktadır. (Hipotez-5) İleri sürülen hipotezin birinci bölümünü oluşturan "aile içi ilişkilerle gelir durumu ilişkisi" doğrulanmış, (bkz. Tablo-9) gelir durumuna göre anlamli bir farklılık görülmektedir. İleri sürülen hipotezin ikinci bölümünü oluşturan "din, gelenek ve evlilik ile gelir durumu ilişkisi" kısmı da doğrulanmış, (bkz. Tablo-10) gelir durumuna göre anlamli bir farklılaşma bulunmaktadır. 6. Cüzcan halkının aile ve din ilişkisine yönelik tutumları yaş düzeyi faktörüne göre farklılaşmaktadır. (Hipotez-6) İleri sürülen hipotezin birinci bölümünü oluşturan "aile içi ilişkilerle yaş grupları ilişkisi" doğrulanmış, (bkz. Tablo-11) yaş gruplarına göre anlamli bir fark meydana gelmiştir. İleri sürülen hipotezin ikinci bölümünü oluşturan "din, gelenek ve evlilik ile yaş grubu ilişkisi" kısmı da doğrulanmış, (bkz. Tablo-12) yaş gruplarına göre anlamli bir farkın bulunduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi. *Dini Gruplar*. Ankara: Gündüz Eğitim Yayınları, 2007.
- Arslantürk, Zeki. *Araştırma Metod ve Teknikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2001.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2013.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma-Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Canatan-Ergün, Kadir-Yıldırım. *Aile Sosyolojisi*. İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2009.
- Çapcıoğlu, İhsan. *Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi "İlahiyat Fakülteleri Örneği"*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

- Çelik, Celaleddin. "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din" *Uluslararası Günümüz Türkiye'sinde İslam Sempozyumu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 8. Basım, 2008.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. Çev. Tugut Kalpsüz, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1964.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. Ankara: İnsan Yayınları, 8. Basım, 2008.
- Güngör, Özcan. *Araftaki Kimlik: Alevilik-Bektaşılık*. Ankara: Akasya Yayınları, 2007.
- Güngör, Özcan. *İki Dünya Bir Aile*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Kirman, M. Ali. *Din ve Sekülerleşme*. Adana: Karahan Kitabevi, 2005.
- Kurt, Abdurrahman. "Aile ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu. 387-399. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*. Ed. Mustafa Turgut, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Uçar, Ramazan. *Alevilik-Bektaşılık Abdal Musa Tekkesi Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma*. Ankara: Berkan Yayınları, 2012.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Çev. Ünver Günay, İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1995.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 153-166



Nahivciler Nezdinde Takdîm-Te'hîr Olgusu

The Topic Of Taqdim And Ta'khir According To The Scholars Of Syntax

Hatice Keskinoglu

Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

Res. Assist. Prof. Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Departments of Basic Islamic Sciences
Ankara-Turkey, hozipek@ybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9508-6326>

Mehmet Ali Kılaz Araz

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

Assist. Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Department of Basic Islamic Sciences
Ankara/Turkey, mehmetali.kilazaraz@asbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1009-2100>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Mart/ March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Mayıs/ Mayıs 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / 15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.719257>

Cite as / Atıf: Keskinoglu, Hatice-Araz, Mehmet Ali Kılaz, "Nahivciler Nezdinde Takdîm-Te'hîr Olgusu". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 153-166.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Takdîm-te'hîr, belâgatın dallarından olan meânî ilminin önemli konularından biridir. Takdîm-te'hîr; mütekellime söz üzerinde tasarrufta bulunma hakkı vererek zihninde tasarladığı manayı daha iyi aktarabilmesine katkı sağlayan bir ifade biçimidir. Her ne kadar takdîm-te'hîr belâgatın konularından sayılsa da belâgat müstakil bir ilim olarak teşekkül etmeden önce nahivle iç içe olmuştur. Nahiv alimleri, belâgatın bazı konularına kitaplarında dağınık bir şekilde yer vermişlerdir. İlk nahiv kitabı olan *El-Kitâb*'da takdîm-te'hîre değinilmiş olması, söylediklerimizi teyit etmektedir. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, her ne kadar bu konuya ilk değinen alim olsa da takdîm-te'hîrin mana üzerindeki etkisine bir yorum yapmamıştır. Sibeveyhi ise, bu konunun manaya olan tesirini ele alması hasebiyle anlamsal yorum arayışına giren ve bu bahsi belâgî açıdan ilk kez ele alan alim olmuştur. Sibeveyhi, takdîm-te'hîri, inâyet/ihtimâm hususlarıyla gerekçelendirmiştir. Dolayısıyla belâgat ilmi açısından konumuzun gövdesini oluşturan takdîm-te'hîr ile ilgili Sibeveyhi'nin yorumları daha fazla önem arz etmektedir. Sibeveyhi'nin takdîm-te'hîr konusunu *El-Kitâb*'ına dahil etmesi, daha sonraki nahiv alimlerinin de inceleme alanlarına yansımış ve bu konuya ehemmiyet vermelerini gerektirmiştir. Biz de bu makalemizde nahiv alimlerinin takdîm-te'hîr konusundaki görüşlerini beyân ederek bu alimlerin takdîm-te'hîri hangi açıdan ele alıp eserlerinde incelediklerini derledik.

Anahtar Kelimeler: Takdîm-te'hîr, nahiv, belâgat, Sibeveyhi, Arap dili

Abstract

The subject of *taqdîm* and *ta'khîr* is one of the important topics of maânî which is the branch of rhetoric (*balâgha*). *Taqdîm* and *ta'khîr* is a form of expression which provides for the speakers to describe in his mind better and disposes on a word. Although *taqdîm* and *ta'khîr* is one of the subject of *balâgha*, it was within the syntax (*nahw*) before *balâgha* was formed as a separate science. The scholars of *nahw* gave place to some topics of *balâgha* in their books. The fact that it was mentioned about the subject of *taqdîm* and *ta'khîr* in *el-Kitâb*, which is the first *nahw* book, provides our sayings. Although Halil b. Ahmed al-Farâhîdî was the first scholar to address this subject, he did not pursue a semantic meaning. On the other hand, Sibawayh, became the first scholar who researched for semantic interpretation because of dealing the effect of *taqdîm* and *ta'khîr* on meaning and analyzed *taqdîm* and *ta'khîr* in terms of *balâgha*. Sibawayh was made a relation between *taqdîm* and *ta'khîr* and *inâyah/ihtimâm*. For this reason, the approach of Sibawayh on *taqdîm* and *ta'khîr* is more important for the structure of our study. After Sibawayh added *taqdîm* and *ta'khîr* in his book, *el-Kitab*, this subject was considered by the later the scholars of *nahw* and they gave importance to this subject. In this study, we have compiled the views of the scholars of *nahw* on the subject of *taqdîm* and *ta'khîr* in their works, by observing the thoughts of these scholars.

Keywords: *Taqdîm* and *ta'khîr*, syntax, Arabic rhetoric, Sibawayh, Arabic language.



Giriş*

Arapçada cümle, isim ve fiil cümlesi olmak üzere iki türdür. Bu cümleler oluşturulurken, kelimelerin dil kaidelerine uygun şekilde söz dizimle tertib edilmesi, dilin olmazsa olmazıdır. İşte bu hususta rolü nahiv ilmi devralmaktadır. Nahiv, dile kaideler koyarak cümlelerin tertip vecihleriyle ilgilenen bir ilimdir. Kelimelerin birbirlerine üstünlüğü yoktur. Dolayısıyla hangi kelimenin cümlede başında, hangisinin ortasında ya da sonunda yazılacağını nahiv ilmi belirlemektedir. Bu tertipten de kişiler, cümlelere mana verebilmekte ve cümleler genel-geçer kaidelere uygun olarak oluşturulduğu için de iletişimde oluşabilecek anlamsal kapalılıklar ortadan kalkmaktadır. Bu hususu daha iyi anlaşılması için bir örnekle açıklayacak olursak; ضَرَبَ مُوسَى عِيسَى (Musa, İsa'yı dövdü.) şeklinde bir cümle oluşturduğumuzda bu cümle bir fiil cümlesidir ve olması gereken tertip, fiil-fâil-mef'ûl şeklindedir. Harekelerine baktığımız zaman fâilin merfû, mef'ûlün ise mansûb olması gerekmektedir. Harekeler her ne kadar cümlede öğeleriyle ilgili bize bilgi verse de bu şekilde harekeyi kabul etmeyen isimlerle bir cümle oluşturulduğunda terkinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Bu cümlede, İsa ve Musa isimleri fâillîğine ya da mef'ûliyetine delâlet eden harekeleri almadıkları için, mana verilirken tertibin esas alınması gerekmektedir. Yani Musa fiilden sonra geldiği için fâil, İsa ise fâilden sonra geldiği için mef'ûldür, diyebiliriz.

Cümlelerde tertibin önemine yukarıdaki paragrafta değindikten sonra takdîm-te'hîr olgusu hakkında bilgi verecek olursak; takdîm bir sözü olması gereken yerden öne almak, te'hîr ise bir sözü olması gereken yerden sonra zikretmektir. Bu meyanda takdîm-te'hîr, bir söz dizim değişikliğidir. Bir cümlede söz diziminde değişikliğin olması, o cümlede manasal olarak da değişikliğin yapıldığını gösterir. Takdîm-te'hîr yapılmış bir cümledeki anlamı, bu cümlede olması gereken tertipte yazıldığı haliyle aynı manayı karşılamadığı görülmektedir. Nahivciler genel olarak takdîm-te'hîrin inâyet/ihimâm için yapıldığı görüşünü benimserler. Bu yorumu ilk kez Sîbeveyhi yapmıştır ve bu yorum takdîm-te'hîr için yapılan ilk söz dizimsel yorum olarak bilinmektedir. Bu hususta da Abdulkâhir Cürânî, *Delâilü'l-İcâz* isimli eserinde bu konuya ayrıntılı olarak değinmiş ve yapılan bu takdîm-te'hîrlerin sadece inâyet/ihimâm için yapıldığını söylemenin yetersiz bir görüş olduğunu beyân etmiştir.

Sîbeveyhi, takdîm-te'hîre söz dizimsel ve manasal olarak ilk açıklama getiren alimdir. Sîbeveyhi'nin nahiv alimi olması sebebiyle bu konunun ilk dönemlerde telif edilen nahiv eserleri içerisinde işlenmesine ve takdîm-te'hîre önem verilmesine vesile olmuştur. Sîbeveyhi'den sonraki alimler, eserlerinde bu konuya karşı genel itibarıyla onun görüşleri ekseninde bir tutum sergilemişlerdir. Dolayısıyla takdîm-te'hîr olgusunun nahiv alimlerince ele alınması, nahivcilerin nezdinde takdîm-te'hîrin nasıl ele alındığını incelemeyi gerektirmiştir.

* Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanmakta olan "Kur'an'ın 30. Cüzü Örnekliğinde Takdîm-Te'hîr Olgusu" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Takdîm-Te'hîr Sözlük ve Terim Anlamları

Takdîm kelimesi قدّم (k-d-m) kökünden türemiş tef'îl babında bir mastar olup, "bir işte önde olmak, öne geçmek" gibi anlamlara gelir.¹ قدّم kökünün zıttı olarak ise "geriye almak, sona bırakmak" anlamlarına gelen آخر (e-h-r) kelimesi kullanılmaktadır.² Takdîm-te'hîrin terim anlamıyla ilgili yapılmış tanımlara çok fazla rastlanılmamaktadır.³ Çünkü sözlük niteliğinde olan temel kitaplarda sözlük ve terim anlamları arasında ayırım yapılmamıştır. Rastladığımız birkaç klasik ve modern kaynaktaki tanımlar şu şekildedir: İbn Faris takdîmi "Anlam olarak sonraya bırakılan lafzı öne almak", te'hîri ise "anlam olarak öne alınmış lafzı sonraya bırakmaktır"⁴ şeklinde açıklamıştır. Ahmet Muhtar'ın tanımı ise şu şekildedir: "التَّعْيِيرُ فِي النَّزْتِيبِ الطَّبِيعِيِّ لِأَجْزَاءِ الْجُمْلَةِ؛ لِعَرْضِ بَلَاغِي كَزِيَادَةِ الْإِهْتِمَامِ أَوْ الْقَصْرِ أَوْ التَّشْوِيقِ أَوْ لِضُرُورَةِ شِعْرِيَّةٍ،" ("Önem artırmak, kasr, teşvîk, şiirsel zaruriyet gibi belagî amaçlar için cümlelerin öğelerini/kısımlarını olması gereken yerden değiştirmektir.")⁵ Tehir ise bunun zıddıdır. Yani takdîm edilmesi gereken bir cümle ögesinin sona alınmasıdır.⁶ Halil İbrahim Kaçar da takdîm-te'hîr'i şu şekilde tanımlamıştır: "Takdim-Tehir terim olarak, nahiv uzmanlarının cümlede belirledikleri tertip/diziliş sırasının değiştirilmesini veya herhangi bir cümle unsurunun bazen öne bazen de arkaya alınması neticesinde gerçekleştirilen şekli/formel değişikliklerin mana yansımalarını inceleyen üsluptur."⁷

Takdîm-te'hîr olgusu dile esneklik kazandıran⁸ ve bir kelimeyi öne alıp sona bırakarak cümle içerisindeki vurguyu, önem verilen ögeyi değiştiren; cümleye yeni bir bakış açısı getirerek aynı kelimelerle farklı manalara gelebilecek cümleler kurulabileceğini gösteren belagî bir unsurdur. Cürcânî bu konuya verilmesi gereken öneme atıfta bulunarak takdîm-te'hîr olgusuna şu şekilde bir yorum getirmiştir: "Bu konu, çok faydalı, birçok güzelliği içeren, söz üzerinde tasarrufta bulunmaya imkân veren ve sınırları çok geniş olan bir konudur. Her zaman sana özgün bir ifadenin kapısını açar ve anlatımda güzel bir üslup bulmanı sağlar. Nice şiiri dinlemekten zevk alır ve güzelliğinden çok etkilenirsin. Sonra

¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, thk.Abdulhamid el-Hindâvî (Beirut: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye,1424/2003), 3/366; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-arab* (Beirut: Daru's-sâdir, ts.), 7/465; Ahmet Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra* (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1429/2008), 1785; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu'l-mekâyisil-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Dâru'l-fikr, 1399/1979),5/65-66; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Feyrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, (Müessesetü'r-risâle, 1426/2005), 1147; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Havarizmî ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga* (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1434/2013), 667; İbrahim Enis v.dğr., *el-Mu'cemu'l-oasît*, (Mektebetu's-şurûkî'd-duveliyye, 1425/2004), 719.

² Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Daru Mısıriyye litte'lif ve Tercüme, ts.), 9/ 47; Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 3/366.

³ Ahmet Tekin, *Kur'an-ı Kerim'de Takdîm-Tehir ve Anlam Üzerindeki Etkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 6.

⁴ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Es-Sahîbî fî Fikhi'l-luga ve Sunenu'l-arab fî Kelâmihâ* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 189.

⁵ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 1785.

⁶ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'arabiyyeti'l-mu'âsıra*, 1. Bs (Âlemü'l-kutub, 1429/2009),1/71.

⁷ Halil İbrahim Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Tehir)* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007), 21.

⁸ Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdim-Tehir)*, 17.



araştırınca bir şey öne alındığı (takdim) ve bir lafız olması gereken yerden başka bir yere taşındığı için beğendiğini fark edersin.”⁹

Cürcânî'nin bu yorumundan da anlaşıldığı üzere takdîm-te'hîr kişiye muktezây-ı hâlini arzetme noktasında bir özgürlük alanı sunmakadır. Kişi; takdîm-te'hîr sanatlarına başvurarak, zihninde tasarladığı manayı daha düzgün ifadelerle aktarabilme imkanı bulur. Çünkü sözler, kişinin zihin dünyasını yansıtır ve zihin dünyası da kişinin yansıttığı şekilde muhataba akseder. İşte bir cümlede takdîm-te'hîr sanatı uygulandığında, kurallı cümle kurulmamış olsa bile mütekellimin muradı muhatab kişiye daha doğru şekilde yansımaktadır. Çünkü her ne kadar sözlerin tertibinden yola çıkarak kelimelere anlam yüklüyor olsak da bazen mananın daha iyi anlaşılması ve aktarılması için takdîm-te'hîr gibi söz diziminde birtakım değişikliklere gidilmesi gerekmektedir.

Arap dilinde cümle yapısı isim ve fiil cümlelerinden meydana gelir. Fiil cümlesinin cümledeki öğeleri fiil, fâil, mef'ûl'dür. İsim cümlesinin öğeleri ise mübtedâ, haberdur. Dilde aslanan, cümlelerin kurallı şekilde tertip edilmesidir. Ancak yaygın kullanım, önem sırası, estetik boyut, yanlış anlaşılmayı engelleme gibi amaçlar; takdim-tehîr ihtiyaç haline getirir.¹⁰ Her ne kadar bu cümlelerin asli tertibinin değiştirilmemesi belirtilse de yapılan bu takdîm-te'hîrler cümlelere derin anlamlar kazandırır. Cümlelerin sıradan ve bir kurala bağlı olarak kurulması yerine kişinin takdîm-tehîr sanatını kelimelerine yansıttığında zihnindeki asıl manayı ifade edebilme kuvveti artar.¹¹ Takdîm-te'hîrin cümledeki tezâhürü bir nevi devrik kullanımdır. Devrik kullanım ise dile ayrı bir güzellik katan ve cümlede vurgulanmak istenen öğeye ayrı bir önem, anlam ve derinlik kazandıran unsurlardandır.¹² Bu yüzden Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*¹³ 'ında takdîm-te'hîr konusuna ayrı bir önem atfetmiş ve bu konunun çok önemli ve zihinde zâhîrin dışında farklı manalar uyandıran bir konu olduğuna vurgu yapmıştır.

Takdîm-te'hîr'in manasal etkisinin daha iyi kavranması için şu örneği gösterebiliriz: “İmtihanda kendisinin kopyaya başvurmadığını ifade etmek isteyen, ancak arkadaşlarından da kimseyi ithâm etmek istemeyen bir öğrenci, sözünü: مَا عَشِشْتُ فِي الْإِمْتِحَانِ (imtihanda kopya çekmedim) şeklinde ortaya koyar. Ama kopya çekenin kendisi değil de başka birisi olduğunu ifade etmek isterse o zaman sözünü: أَنَا مَا عَشِشْتُ فِي الْإِمْتِحَانِ (imtihanda ben kopya çekmedim) formunda getirir. Görüldüğü üzere farklı anlamlara gelen iki cümle arasında söz dizimi noktasında tek fark عَشِشْتُ fiilinde müstetir/gizli olan أَنَا zamirinin cümlelerin başına geçirilmesi/takdim edilmesidir.”¹⁴ Yani bu örnek; أَنَا zamirinin başa geçirilip cümleye yeni bir anlam kazandırarak bu takdîmlerin ya da söz dizim değişikliklerinin gayesiz bir şekilde yapılmadığına, kastedilmek istenen bir manaya ârız olarak yapıldığına örnek teşkil etmektedir. Söz dizim değişikliğinin daha açık görüldüğü şu ayeti de örnek verebiliriz: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾ “O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir

⁹ Abdulkâhir el-Cürcanî, *Delâilü'l-İcâz* (Sözdizimi ve Anlambilim), trc. Osman Güman, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 103.

¹⁰ Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdim-Tehîr)*, 23-27.

¹¹ Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur'ân ışıığında Belagât Dersleri Meâni İlmi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 176-177.

¹² Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdim-Tehîr)*, 23-24.

¹³ Abdulkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 76-86.

¹⁴ Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdim-Tehîr)*, 22.

esenliktir.”¹⁵ Bu ayette سَلَامٌ kelimesi mukaddem haber, هِيَ lafzı ise muahhar mübtedadır. Bu iki kelime arasında takdîm-te’hîr yapılmıştır. Ayetin normal tertibi هِيَ سَلَامٌ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ şeklinde olmalıdır. Fakat Allahu Teâlâ, سَلَامٌ lafzını takdîm ederek vurguyu bu kelimeye yapmış ve bir nevi sureyi bu kelimeyle özetlemiştir.¹⁶ Görüldüğü üzere tertip, mümteâ+haber şeklinde olması gerekirken, haber+mübtedâ olarak gelmiş, söz dizimindeki değişikliğin arka planında birtakım ince manalar ve vurgular takdîm-te’hîr aracılığıyla ortaya çıkarılmıştır.

Takdîm-te’hîr konusu, belâgat ilminin alt başlıklarından biri sayılsa da nahvin konularına da dahil olmuştur. İlk nahiv kitabı olan *el-Kitâb*, belâgat ilminden birkaç furû’ içeren kitap olma niteliği taşımaktadır. Takdîm-te’hîr konusunun da fiil ve müteallakları gibi birkaç başlık altında incelenmesi, bu konunun nahiv ile olan bağlamının da incelenmesini gerektirmiştir. Bir sonraki başlığımızda bu konuyu derinlemesine inceleyeceğiz.

Nahiv İlmî Açısından Takdim -Tehir Olgusu

Kur’ân-ı Kerim’in hatasız okunması ve Arap dilinin düzgün kullanılması amacıyla nahiv/dilbilgisi çalışmaları başlamıştır. Bilinmektedir ki İslâmiyet’in ortaya çıkması ve Arap ülkelerine farklı yerlerden Müslümanların gelmesi ile birlikte dilin bozulması konusundaki endişeler artmıştır. Dile gösterilen önem Hz. Peygamberimiz (sav) zamanına, hatta Câhiliye dönemine kadar uzanmaktadır. İbn Cinnî’nin bu hususta yaptığı açıklamalar, nahiv ilminin Arap dilinin korunmasındaki önemine dikkat çekmektedir: “Nahiv ilmi; tesniye, cemi, tahkîr, teksir ve izâfet, neseb ve terkîb gibi i’râb ile ilgili konularda Arap kelimelerini uygun şekilde kullanmaktır. Arap olmayanların fesâhatta Arapların seviyesine ulaşmaları ve onlar gibi olmasa da bu dili konuşmaları hedeflenmektedir.”¹⁷ Bu bağlamda İbn Cinnî’nin de belirttiği gibi nahiv ilminin temel gayesi Arap olmayanların bu dili en düzgün şekilde kullanmalarıdır. Nahiv ilmine Seyyid Şerif el-Cürçânî şu tanımları zikretmiştir: i. “*Nahiv, i’râb, bina gibi Arap terkîbindeki durumların kendisiyle bilindiği ilimdir*”, ii. “*Nedenleri bakımından sözün durumlarının kendisiyle bilindiği ilimdir*”, iii. “*Cümledeki doğru ve yanlış kullanımların kendisiyle bilindiği ilimdir.*”¹⁸

Her ilmin derinlemesine incelediği ve bu incelemeler neticesinde bulgularını başlık/bâb altında sunduğu bir alan vardır. Arap dilinin gramer ve cümle yapısı ile ilgilenen ilim dalı ise nahivdir. Yukarıdaki tanımlardan da anlaşıldığı gibi nahiv ilminin inceleme alanı; raf, cer, cezm gibi kelimenin sonundaki değişiklikleri ve bu değişikliklerin nedenlerini araştırarak dilde genel-geçer kaideler ortaya koymaktır.

¹⁵ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 598; el-Kadr 97/5.

¹⁶ Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdim-Tehir)*, 178.

¹⁷ Ebû'l-feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis* (Daru'l-kütübî'l-mısriyye, 1371/1952), 1/34.

¹⁸ Eş-şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Kahire: Daru'l-fazile, 1413), 202.



Takdîm-te'hîrden ilk bahseden alimler, nahiv alimleridir. Onlar bu konuya nahiv ekseninde yer vermiş, belâgî amaçları üzerinde fazla durmamışlardır.¹⁹ O dönemlerde belâgat ilmi müstakil bir ilim olmadığı için konuları nahiv kitapları içerisinde işlenmiştir. Bu sebeple nahivciler takdîm-te'hîrden bahsederken nahiv ve belâgat açısından ayırım yapmamışlardır. Belâgat ilminin tam teşekkülü hicri 4. asra uzanmaktadır. Fakat Câhiliye döneminde dahi belâgatın varlığına delil teşkil eden hususlar mevcuttur. İlk dönemlerde belâgat ilmi teşekkül etmemiş olsa da belâgat ilmiyle ilgili bazı bilgiler sarf, nahiv gibi ilimlerin içerisinde tezâhür etmeye başlamıştır. Tam teşekkülü ise hicrî 4. Asır'da Ebû Yâ'kûb es-Sekkâkî ile birlikte gerçekleşmiştir. Belâgat ilmine bu ismin verilmesindeki öncü ise es-Sekkâkî'dir.²⁰ Bu bilgilerden hareketle ilk nahiv kitabı olmasıyla bilinen Sîbeveyhi'nin *El-Kitâb* adlı eserinde de belâgat ile ilgili terimlere dağınık bir şekilde rastlanmaktadır. Bu belâgat terimlerinden biri de takdîm-te'hîrdir. Hatta o, takdîm-te'hîrin anlamı olan ilişkisine ilk işaret eden dildir. O bu konuda şöyle söyler: " وَهُوَ عَرَبِيٌّ جَيِّدٌ كَثِيرٌ، " (O (takdîm), yaygın fasîh bir kullanımdır. Araplar, anlam bakımından daha zengin olduğu için en çok önem verdikleri ögeyi öne alırlar.)²¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, takdîmin te'hîr niyetiyle yapıldığında hasen olacağı görüşünü ifade ederek bu konuya ilk değinen kişi olsa da bu konunun manaya olan tesirlerinden bahsetmemiştir. Yani konuyu sadece nahiv ilmi kapsamında ele almıştır. Bu sebeple takdîm-te'hîr konusunu söz dizimi ve mana açısından ilk ele alan kişi Sîbeveyhi'dir. Sîbeveyhi, *عَبْدُ اللَّهِ ضَرَبَ زَيْدًا* örneği üzerinden bu tarz bir sözdizimde mef'ûlün fâiline takdîminde (fiil-mef'ûl-fâil), ihtimâm gâyesi olduğunu söylemiş ve bu konuya söz dizimsel mana atfederek bu tarz açıklama yapan ilk kişi olmuştur. Yani bu örnekte muhatab kişi nezdinde mef'ûl daha önemli olduğu için takdîm yapılmıştır. Haberin mübtedâya takdîminden bahsettiği yere de şu örneği verebiliriz: *مَشْنُوَةٌ مَنْ يَسْنَأُكَ (Temimliyim ben); أَنَا* (Kınanmıştır seni kınayan). Aynı yorumu bu örneğe de lanse edebiliriz. Yani Sîbeveyhi'ye göre haber mübtedâ'dan daha mühim olduğu için takdîm edilmiştir.²²

Sîbeveyhi, nahiv ilmiyle ilgili olarak fiillerin takdîmi başlığında ve diğer birkaç başlıkta takdîm-te'hîr konusunu ele almıştır. Sîbeveyhi'nin *El-Kitâb* isimli eseri her ne kadar nahiv kitabı olarak bilinse ve bu şekilde ün yapmış olsa da içerisinde belâgat, kiraât, fikhü'l-lugâ konularının da dağınık bir şekilde bulunduğu bir kitaptır. *El-Kitâb*'in sadece nahiv kitabı olduğunu söylemek eksik bir nitelendirme sayılır. Takdîm-te'hîr konusunu ele alırken hem belâgî hem de nahvî açıdan ele almıştır. Nahiv açısından mefulün-bih'in takdîm edilmesinin caiz olduğu vecihlerin belirlenmesi bağlamında ele almıştır.²³ Sîbeveyhi'nin nahiv ilmindeki önemi çerçevesinde takdîm-te'hîr konusuna söz dizimsel bir yaklaşım sergileyen ilk alim olması, kendisinden sonra gelen nahivcilerin de bu konuya

¹⁹ Haldûn Subh, *et-Takdim ve't-Te'hîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm: Belâgatun ve İblâğ* (Dimaşk: Daru'l-yenâbî', 2002), 19.

²⁰ Sekkâkî ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Cennet Asana, *es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm adlı eserindeki İlmü'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Nazife Nihal İnce, "Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 2/23 (Aralık 2019), 914; Ayrıca bkz. Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat ilminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014).

²¹ Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, (Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 1408/1988), 1/34.

²² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/127; Tahsin Yurttaş, *Arap Dilinde Sözdizim ve Anlamsal Yorum (Mukaddem Mef'ûl ve Kur'ân'daki Uygulamaları)* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 32.

²³ Ali Ebû'l-kasım Avn, *Belâgatü't-takdîm ve't-te'hîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Lübnan: Daru'l-medari'l-islâm, 2006), 1/17-18.

bakış açılarını belirlemiş ve genel itibariyle nahiv ilminde bu konunun yerini tayin ederek takdîm-te'hîrin bu ilim içerisinde de incelenmesine katkı sağlamıştır. Takdîm-te'hîr konusunun nahiv alimleri nezdinde nasıl ele alındığı hususu ise araştırılmaya ihtiyaç duyan bir mesele haline gelmiş, birçok müellif tarafından takdîm-te'hîr konusu nahiv ilmi ekseninde de araştırılmıştır.

Sîbeveyhi'nin bu ve benzeri açıklamaları, takdîm olgusunun cümlelerin anlamını değiştirdiğini gösteren ilk yorum olması hasebiyle son derece önemlidir; çünkü hicri 2. yüzyılda henüz belâgat ve me'ânî ilmi teşekkül etmemiştir.²⁴ Fakat Sîbeveyhi sadece mukaddem ögenin önemli olduğu için öne alındığını belirtmiş, ihtimâmın anlamsal gerekçelerine dair açıklama yapmamıştır. O, daha çok takdîm hükümleri ve gramatik açıklamalarına ağırlık vermiştir. Daha sonraki nahivciler de aynı yaklaşımı benimsemişlerdir. Sîbeveyhi'nin bu ilimdeki tasnifini dikkate alacak olursak takdîm-te'hîri başta lugavî ve nahvî olarak ele almıştır. Takdîm-te'hîr hatta istifhâmın çeşitleri konusu nahiv ve dil çalışmalarının içerisinde geçen belâgat derslerinde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple Sîbeveyhi'nin takdîmin inâyet ve ihtimâm gayelerine yaptığı vurgu sadece belâgî yönlerini ortaya koymak değil, aynı zamanda onun nahiv ilminin de konusu olduğunu ortaya koymak olmuştur.²⁵ Çünkü nahiv ilmi bir söz dizimini caiz olup olmaması açısından ele alır. Belâgat ise caiz olan vecihlerin delâletlerini ve bu delâletlerin güzelliklerini ve sırlarını incelemeyi hedefler. Bu meyanda me'ânî ilmi, nahvin ve belâgatın ortak konusudur. Nahivciler ve belâgatçılar, Sîbeveyhi'nin bu görüşleri ekseninde takdîm-te'hîr konusunu inşa etmişlerdir.²⁶

Cürcânî, Sîbeveyhi'nin beyan ettiği görüş üzerine nahivcilerin görüşlerini şu şekilde zikretmiştir: Bir kişi bazen fiili yaparı değil yapılan bu fiilin belli bir kişi üzerinde gerçekleştiğini beyân etmek ister. Örneğin; bir Hâricî, birçok kişiyi sıkıntıya sokmuş ve bozgunculuk yapmıştır. Bu sebeple insanlar, onun ölmesini istiyorlar ve kimin öldürdüğünü ise merak etmiyorlar. Bunun üzerine bir kişi Hâricîyi öldürdüğünde ve bunu başka bir kişiye bildirdiğinde sözdeki maksadın dinleyici nezdinde önemine binâen *الْخَارِجِي* lafzını takdim ederek şu şekilde haber vermelidir: *قَتَلَ الْخَارِجِيَّ زَيْدٌ* (Hâriciyî Zeyd öldürdü) demesi gerekir. *قَتَلَ زَيْدٌ الْخَارِجِيَّ* (Zeyd Hâricîyi öldürdü) demez. Çünkü insanların asıl bilmek istediği haber, Hâricînin öldürüldüğü ve kendilerinin onun sıkıntılarından kurtarılmış olduğu bilgisidir. Kimin öldürdüğünü bilme konusunda kendileri için bir yarar yoktur. Bu sebeple öldüren kişinin adını duyunca önemsemezler ve buna sevinmezler.²⁷ Nahivciler bu durumu diğer ihtimalle ele alarak açıklamalarına şu şekilde devam ettiler: Bir insanı öldürmesi kendinden beklenmeyen bir kişi birini öldürse ve bunu öğrenen kişi bu haberi başkalarına aktaracak olsa bu sefer öldüren kişiyi öne alarak *قَتَلَ زَيْدٌ رَجُلًا* (Zeyd birini öldürdü) der. Çünkü bu öldürme fiili ile ilgili olarak asıl insanları ilgilendiren husus, bu fiilin beklenmezliğidir ve bu beklenmezlik öldürme eylemini gerçekleştiren kişiyle

²⁴ Belâgat ve me'ânî ilimlerinin teşekkülü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, 17-26.

²⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/80.

²⁶ Avn, *Belâgatü't-takdîm ve't-te'hîr*, 1/18.

²⁷ Cürcânî, *Delailü'l-i'câz*, 77-78.



alakalıdır. Öldürülen kişiye rastlaması açısından beklenmeyen bir şey değildir.²⁸ Buradan hareketle Nahiv ilmi, mananın aslını vermesi yönünden lugavî terkibe önem verir.²⁹ Nahiv cümle üzerinde durur, sözün düzensizlik ve bozukluk yönünden sıhhatini tenkit eder.³⁰ Bir nevi belâgat ilmiyle nahiv ilmi tamamlayıcı iki ilim gibidir. Belâgatın mana üzerinde durması ve muktezây-ı hâl'e en uygun ifade biçimini bulması hedefine karşın nahiv ilmi ise bu manayı en düzgün ve kurallı şekilde ifade edebilme hedefine yönelir.

Yine Cürcânî; takdîm-te'hîrin önem/inâyet için yapıldığını düşünen Sîbeveyhi ve onun görüşlerini destekleyen alimlere, bu açıklamanın yeterli olmadığı görüşü ekseninde şu şekilde bir eleştiri getirmiştir: "Bazı kişiler, takdîm edilen ögeye neden önem verildiğini ve neden daha önemli olduğunu açıklamadan "bu kelime önem verildiği/inâyet için takdîm edildi" şeklinde yapılan açıklamayı yeterli buluyorlar. Bu sebeple takdîm-te'hîr konusunu küçümseyip gerekli önemi vermiyorlar. Hatta bu kişilerin çoğu, bir metindeki takdîm-te'hîr konusu üzerinde durmanın gereksiz olduğunu düşünüyorlar. Bu kişilerin nahivdeki tutumları da aynı şekildedir. Hazif, tekrar, izhâr, ızmâr, fasl, vasl ve bunun dışındaki vücûh ve furûk gibi konuları önemsiz bulup bu konuların bilinmemesinin bir zararı olmayacağı görüşünü beyân etmişlerdir. Bu tarz tutumlar, bu kişileri belâgat ilminden uzaklaştırmıştır. Bu yüzden bu tavırları, onları bu ilmin değerini bilmeyerek yüzlerini başka tarafa dönmelerine sebebiyet vermiştir."³¹

Sibeveyhî'den sonra takdîm-te'hîr konusunda eseri bize ulaşan ilk dil âlimi Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî'dir. Eseri *Şerhu Kitâb Sîbeveyhî'dir*. Kendisi Sîbeveyhî'in kitabındaki takdîm-te'hîr bölümünü şerh etmekle kalmamış, bu konuya müstakil bir bab açmış ve kendi örneklerini vermiştir. Bu, es-Sîrâfî'nin takdîm-te'hîr konusuna önem verdiğini göstermektedir.³² El-Ferrâ ise, *Meâni'l-Kurân* isimli eserinde takdîm-te'hîrden bahsetmiştir. Takdîm-te'hîrin vücûhlarını içeren âyetlerdeki ince manalara yönelen dil ilişkilerine dikkat çekmiştir.³³

Nahiv alimlerinden olan Ahfeş de *Meâni'l-Kur'ân* isimli eserinde takdîm-te'hîrden bahsetmiştir. Okuyucuların Kur'ân-ı Kerim'deki bu incelikleri daha iyi kavramaları açısından takdîm-te'hîr içeren âyetleri zikretmiştir. Takdîm-te'hîr babında onları ortaya çıkarmış ve manalarını ortaya koymuştur. Ahfeş, takdîm-te'hîr konularını tahlil ederken net bir şekilde âyetleri tefsir eden dil tahlillerine dayanmıştır.³⁴

İbn Kuteybe'yi de takdîm-te'hîr konusuna değinen nahiv otoritelerinden saymak mümkündür. İbn Kuteybe takdîm-te'hîr konusunu مَقْلُوب (maklûb/ters çevrilmiş) manasında kullanmıştır. (İbrahim: 14/47) *فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفتٌ وَعْدَهُ رُسُلُهُ* şeklinde olduğunu ve bu âyetten asıl anlaşılması gerekenin ise *فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفتٌ رُسُلُهُ وَعْدَهُ* şeklinde olması gerektiği görüşünü beyân etmiştir.³⁵

²⁸ Cürcânî, *Delailü'l-i'câz*, 77-78.

²⁹ Avn, *Belâgatü't-takdîm ve't-te'hîr*, 1/34.

³⁰ Avn, *Belâgatü't-takdîm ve't-te'hîr*, 1/25.

³¹ Cürcânî, *Delailü'l-i'câz*, 78.

³² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâb Sîbeveyhî* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1429/2008), 1/239. Avn, *Belâgatü't-takdîm*, 1/18.

³³ Haldûn Subh, *et-Takdîm ve't-te'hîr*, 28.

³⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Basrî el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, ts.

³⁵ Ebû Muhammed b. Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* (y.y.: El-Mektebetü'l-ilmîyye, 1393/1973), 193.

Müberred de takdîm-te'hîr hakkında konuşan eski nahivcilerden biri sayılmaktadır. *El-Muktedâb* kitabında bu konuya, *takdîm-te'hîr yapılması caiz olan-yapılması uygun olmayan* ve takdîm-te'hîrde nahvi tahlillere dayanarak iki temel noktaya temas etmiştir.³⁶ Sibeveyhi'nin *el-Kitâb'*ına şerh niteliğinde olan bu eser, *el-Kitâb'*a önemli katkılar sağlamıştır. Sibeveyhi'nin mef'ûlün takdîmindeki izâhını yetersiz bularak, *ضَرَبْتُ زَيْدًا* (vurdum Zeyd'e) cümlesi ile *زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ* (Zeyd'e vurdum) ifade biçimleri arasındaki farkı şu şekilde izâh etmiştir: *ضَرَبْتُ زَيْدًا* (vurdum Zeyd'e) dediğin zaman haber vermek istediğin şeyin bizzat kendinle ilgili olduğunu vurgularsın. *زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ* (Zeyd'e vurdum) dediğin zaman ise haber vermek istediğin öncelikli durumun fiilin üzerinde gerçekleştiği Zeyd'i vurgulamaktır.³⁷

İbn Cinni de *Şucâ'atü'l-arap* başlığı altında takdîm-te'hîr konusunu ele almıştır. İbn Cinni ve Ebû Ali el-Farisî, Sibeveyhi'nin İbn Cinnî ve hocası Ebû Ali el-Fârisî, failin mukaddem olduğu ya da mefulün takdîm edildiği yerlerin başlı başına ele alınması gereken konular olduğunu söylemişlerdir. Sibeveyhi'yi taklit etmediklerini belirterek onun mefulün inâyet ya da ihtimâm için takdîm edildiğine dair görüşünü benimsememişlerdir.³⁸ Lakin daha sonra İbn Cinnî "*el-Muhteseb*" kitabında takdimin İnâyet ve ihtimâm gayesiyle yapıldığını kabul etmektedir.³⁹

Bu bilgiler takdîm-te'hîrin nüveleri niteliğindedir. Geçmişteki kitaplar ve temel nahiv kaynaklarına baktığımız zaman hem temel metinlerde hem de alt başlıklarda takdîm-te'hîrin mevcut olduğunu görürüz. Nahivciler Arapçadaki temel konuları belirlemişler ve söylenirken hata oluşmaması ve ifadelerde bir bozukluk olmaması için dile kaideler koymuşlardır. Takdîm-te'hîr'in nahiv ilminin temel konuları arasında geçtiği bilgisinden hareketle bu unsurun kuralsız bir şekilde gelişigüzel oluşturulmadığı görüşü çıkarılabilir.⁴⁰ Cümle öğelerinin olması gereken yerden başka bir yere geçirilmesi, nahiv alimlerince farklı yorumlara tabî tutulmuştur.⁴¹ Bu meyanda Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, "*قَائِمٌ زَيْدٌ*" şeklinde mübtedâdan sonra gelmesi gereken haberin takdîm edilmesini kabîh/kötü bir kullanım olarak nitelemiş ve cümlenin şekli yönünü esas alarak mana ve belâgi amaçlara lafız kadar önem atfetmemiştir.⁴² Ayrıca Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, takdîmin te'hîr niyetiyle olması gerektiği görüşünü ileri sürmüştür ve "*قَائِمٌ زَيْدٌ*" örneği üzerinden bu cümlenin, "*قَائِمٌ*" kelimesinin mübteda, "*زَيْدٌ*" kelimesinin haber veya fail olması niyetiyle oluşturulması durumunda bunun kabîh/kötü olarak nitelendirdiğini, "*قَائِمٌ*" kelimesinin te'hîr niyetiyle yapılmış mukaddem haber olması durumunda ise kabîh olarak nitelendirmediğini belirtmiştir.⁴³ Çünkü herhangi bir gaye olmaksızın cümlenin olması gereken yerden değiştirilmesi nahivciler nezdinde doğru bulunmamıştır. Takdîm te'hîr

³⁶ Subh, *et-Takdîm ve't-te'hîr*, 54; Müberred, *el-Muktadab*, 4/157.

³⁷ Müberred, *el-Muktadab*, 4/157; Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Tehir)*, 40.

³⁸ Cinnî, *el-Hasâis*, 1/298.

³⁹ Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *El-Muhteseb fî Tebyîni Vücuhi Şevâzî'l-kırâati ve'l-izâhi Anhâ* (Tanta: Daru's-sahibetu li't-turâs, 1429/2008), 50.

⁴⁰ Avn, *Belâgatü't-takdîm ve't-te'hîr*, 1/19-20.

⁴¹ Cüneyt Maral, "Taberî Tefsirinde Belâgi Üsluplar (İstifhâm, Nidâ, Takdîm, Tehir, İtnab ve İcâz)", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Kars 2019), 8.

⁴² Maral, "Taberî Tefsirinde Belâgi Üsluplar", 9.

⁴³ Ahmed Kâsım el-Bevvâb, *Et-Takdîm ve't-te'hîr Fî'l-meseli'l-arabî* (Ürdün: Vizaretu's-Sekâfe, 2011), 35.



niyetiyle yapıldığında asıl olan karşı tarafa kurallı cümle kurmaktan ziyade mütekellimin zihninde öncelediği temayı dinleyicinin zihnine nakşetmek olduğu için bunun bir kurala göre yapılması daha güzel karşılanmıştır. Nahiv ilminin gramatik hususlarla ilgilenen bir alan olmasının yanı sıra belâgat ilmi de manayı inceleyen bir bilim dalı olarak ortaya çıkar. Bu sebepten mütekellimin cümleyi gramer kuralına uygun olarak oluşturduğunda öncelediği/önem verdiği manayı karşı tarafa aksedemiyorsa yâhut muhatab mütekellimin zihnindeki bu inceliği kavrayamıyorsa, takdîmi te'hîr niyetiyle yaparak bir gayeye bağlı şekilde zikretmesi daha uygun olur.⁴⁴

Nahivcilere Göre Takdîm-Te'hîr'i Gerektiren Sebepler

Nahiv alimleri, takdîm-te'hîri şu hususlarla gerekçelendirmişlerdir:

Dilsel İhtiyaç Olması

1. Nahivcilere göre kelimenin sadâret hakkının bulunması ya da sadâret hakkı olan bir kelimeye muzâf olması, takdîm-te'hîrin yapılmasındaki en önemli sebeptir.⁴⁵ Edatlar, soru isimleri sâdaret hakkına sahip olan kelime türlerine örnektir.

2. İstenilen manayı karşılamak için de takdîm yapılması gerekebilir. Yani haber verilen durumun sadece mübtedâya hasredilmesi gibi durumlarda takdîm yapmak gerekir.⁴⁶

3. Fiil cümlelerindeki tertibe göre önce fiil sonra fâil gelmektedir. Eğer fâil fiilden sonra gelmezse, bir yandan da müsnedün ileyh olan bu kelime, mübtedâ ve fâil olma durumları arasında kalarak karışıklığa sebebiyet verir. Bu nedenle fiilin fâilden önce gelme zorunluluğu, nahiv alimlerince zorunlu görülmüştür.⁴⁷

4. Nahivcilere göre takdîm ile hasr ifade edilmek istenmesinin yanı sıra, nekre olan mübtedâya haberin takdîmi ile mübtedâya umumiyet kazandırma hususu ve taaccüb kullanımlarında kastedilen mananın daha doğru kullanılması gibi gerekçelerle takdîmin yapılmasını gerekli görmüşlerdir.⁴⁸

5. Nahiv açısından önce gelmesi gereken kelimedeki sonraki kelimeye dönen bir zamir olursa, hakkı sona bırakılmak olan kelimenin takdîm edilmesi gerekir. Yani örneğin; bir isim cümlesi gördüğümüzde eğer mübtedâda habere dönen bir zamir var ise, haberin takdîm edilmesi vacip olur.⁴⁹

⁴⁴ Tehir niyetiyle yapılan ve yapılmayan takdim konuları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Cürcânî, *Delailü'l-i'câz*, 77.

⁴⁵ Yusuf Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şiirde Kullanımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 14.

⁴⁶ Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şiirde Kullanımı*, 14; Abduh Râcihî, *Tatbîku'n-Nahv*, (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1998), 124-126.

⁴⁷ Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şiirde Kullanımı*, 14-15; Abduh Râcihî, *Tatbîku'n-Nahv*, 95.

⁴⁸ Abdurrahmân el-Hâşimî, *Te'allümü'n-nahv ve'l-implâ ve't-terkîm*, (Amman: Dâru'l-menâhic lî'n-neşr ve't-tevzî', 2008/1428), 128; Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şiirde Kullanımı*, 15.

⁴⁹ Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şiirde Kullanımı*, 15.

a. Zarûretu's-Şiir Olması

Arap dilinde şiirin özel bir yeri vardır. Câhiliyye döneminde düzenlenen panayırlarda kâbe duvarına muallakalar asılıyor, şâirler şiirlerini inşâd ediyorlardı. Bu edebi mülâhazalar, şiirin Araplar için değerli olduğuna örnek teşkil etmektedir. Bu sebeple kural açısından izin verilmeyen kullanımlara, şiirlerde kâfiye ve vezinlerin uyumlu olması için izin verilmiş, şiirlerde kurallar göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla şiirlerde kâfiye, vezin gibi gerekçelerle takdîm ya da te'hîr yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu tarz kullanıma örnek şu şekildedir:

لَمْ يُجَلُّوا بَيْتِي رِزْحَ بَيْرَقَا
 نَمْ قَاؤُوا مِنْهُمْ بِقَاصِمَةِ الظَّهْ
 ءِ نِطَاعِ لَهُمْ عَلَيْهِمْ دُعَاءُ
 رَ وَلَا يَبْرُدُ الْغَلِيلَ الْمَاءُ⁵⁰

"Kaomim, Berkâu Nita'da Beni Rizâh'ın haramlarını helal saymamış ve onların beddualarını almamıştır."

Sonra içlerindeki kin ateşini suyun söndüremeyeceği bir halde öldürücü darbe alarak döndüler.

Bu örnekte ikinci beyitin sonunda yer alan الْمَاءُ kelimesi fâildir. Bu te'hîr ile de önceki beyitte geçen دُعَاءُ kelimesiyle aralarında kâfiye uyumu gözetmesi umulmuştur.⁵¹

Sonuç

Cümle unsurlarından birinin, asli yerinin değiştirilerek, diğerlerinin önüne veya arkasına alınmasına "**takdîm-te'hîr**" denilmektedir. Bu, cümlede ya da sözde rastgele meydana gelmeyen, mütekellimin bazı amaçlara dayalı yaptığı bir ifade biçimidir. Mütekellim düşüncelerini, kurallı cümlelerle söylediğinde, asıl maksadını tam olarak ifade edemeyeceğini öngörür ve kelimeler arasında takdîm-te'hîr yapar. Bu sebeple bunun, hatalı, yanlış ve kuralsız bir şekilde tertip edilen cümleler olmadığını, bu tür cümlelerin özgün bir ifade biçimi olduğunu söylemek mümkündür.

Arap dilinin kaidelerini, cümle yapısını inceleyen ilim dalı nahiv, cümlelerin kuruluşu, kelimelerin hareketleri ve hareketlerin cümle içerisindeki konumunu belirlemesi açısından önemlidir. Kelimelerin cümle içindeki konumu ve bu kelimelerin tertiplerinde gerçekleşen değişiklikler takdîm-te'hîr açısından önemli olduğu gibi nahiv için de çok önemlidir. Bu sebeple ilk dilciler bu konuyu nahiv içinde değerlendirmişlerdir. Bu konudan ilk söz eden dilci Sîbeveyhi'dir. O, konuyu söz dizim ve anlam açısından ele almış, cümlelerin bir ögesinin takdîm veya te'hîrinin muhataba bağlı olarak gerçekleştiğini ifade etmiştir. O, takdîm-te'hîrin inâyet/ihtimam için yapıldığını kabul etmektedir. Daha sonraki dilciler Sîbeyeyhi'nin bu yaklaşımını önemsemişler ve eserlerinde konuyu bu açıdan ele almışlardır.

⁵⁰ Ebû 'Amr eş-Şeybânî, *Şerhu Muallakati't-tis'* (Beyrut: Müesseseti'l-'alemî li'l-matbûât, 2001/1422), 361.

⁵¹ Çetin, *Arapça'da Takdîm-Tehir ve Şiirde Kullanımı*, 18.



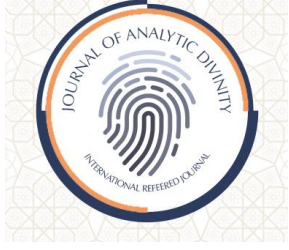
Günümüzde takdîm-te'hîr olgusu, nahiv ilminden çok belâgat ilmi içinde ele alınmaktadır. Nahivciler konuyu, yapısal, dilbilgisel açıdan ele almışlar, cümleyi takdîm-te'hîrin caiz veya vacipliği noktasından değerlendirmişler ve konuyla ilgili kuralları açıklamışlardır. Takdîm-te'hîrle söz dizimin yerinin değişmesi sonucu oluşan yeni anlamlar konusu daha çok belâgatçıların ilgilendiği bir alan olmuştur. Nahivciler'in, bu konuda söz dizimsel manalara değinmediğini, konuyu inâyet/ihtimâm kavramları üzerinden ele almayı yeterli gördükleri söylenebilir.

Kaynakça

- Abduh Râcihî. *Tatbîku'n-nahv*. İskenderiyye: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 2. Basım 1998.
- Ahfeş, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el- Belhî el-Basrî el-. *Meâni'l-Kur'ân*. 4 Cilt. b.y.: y.y. ts.
- Ahmed Kâsım el-Bevvâb. *Et-Takdîm ve't-te'hîr fî'l-meseli'l-'arabî*. Ürdün: Vizaretu's-sekâfe, 2011.
- Asana, Cennet. *Es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm adlı eserindeki İlmü'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Avn, Ali Ebû'l-kasım, *Belâgatü't-takdîm ve't-te'hîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. Lübnan: Daru'l-medari'l-islâm, 2006.
- Cinnî, Ebû'l-feth Osmân b. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Daru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1371/1952.
- Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücuhi Şevâzzi'l-kırâati ve'l-izâhi Anhâ*. Tanta: Daru's-sahibetu lî't-turâs, 1429/2008.
- Cürcânî, Abdulkahir, *Delâilü'l-i'câz*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Cürcani, Abdulkâhir, *Delâilü'l-i'câz (Sözdizimi ve Anlambilim)*. Trc. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Cürcânî, eş-şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Kahire: Daru'l-fazile, 1413.
- Çetin, Yusuf. *Arapça'da Takdîm-Tehir ve Şiirde Kullanımı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, el-. *Tehzîbu'l-luga*. 9 Cilt. Daru Mısriyyet lî't-te'lif ve Tercüme, ts.
- Ebû Saîd es-Sîrâfî. *Şerhu Kitab Sîbeveyhî*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1429/2008.
- Enis, İbrahim- Muntasar, Abdulhalîm- Sevâlihî, Atiyye es- Ahmed, Muhammed Halfullah. *el-Mu'cemu'l-vasît*, Mektebetu'ş-şurûkî'd-duveliyye, 4. Basım, 1425/2004.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed el-. *Kitabu'l-'Ayn*. Thk. Abdulhamid El-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Feyrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmusu'l-muhît*. Müessesetu'r-risâle. 8. Basım, 1426/2005.
- Hâşimî, Abdurrahmân el-. *Te'allümü'n-nahv ve'l-implâ ve't-terkîm*. Amman: Dâru'l-menâhic Lî'n- neşr ve't-tevzî', 2. Basım, 2008/1428.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*. y.y.: El-Mektebetü'l-ilmîyye, 1393/1973.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-arab*.15 Cilt. Beyrut: Daru's-sâdır, ts.
- Kaçar, Halil İbrahim. *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Taktîm-Tehir)*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.
- Karamollaoğlu, Fatma Serap. *Kur'ân ışığında Belâgat Dersleri Meâni İlmi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kırkız, Mustafa. *Arap Belâgat ilminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Meali*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2006.
- Maral, Cüneyt. "Taberî Tefsirinde Belâgî Üsluplar (İstifhâm, Nidâ, Taktîm, Tehir, İtnab ve İcâz)". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Kars 2019), 1-18.
- Müberra, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-. *El-Muktadâb*. 4 Cilt. Kâhire: Vizâretü'l-evkâf, 1415/1994.
- Ömer, Ahmet Muhtar. *Mu'cemu'l-lugati'l-arabîyyeti'l-muâsıra*. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1429/2008.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 3. Basım, 1408/1988.
- Sibeveyhî, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 3. Basım, 1408/1988.
- Subh, Haldûn. *Et-taktîm ve't-te'hir fî'l-Kurâni'l-Kerîm: Belâgatun ve İblâğ*. Dimaşk: Daru'l-yenabî', 2002.
- Şeybânî, Ebû 'Amr eş-. *Şerhu Muallakati't-tis'*. Beyrut: Müesseseti'l-'alemî Li'l-matbûât, 2001/1422.
- Tekin, Ahmet. *Kur'ân-ı Kerîm'de Taktîm-Tehir ve Anlam Üzerindeki Etkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yurttaş, Tahsin. *Arap Dilinde Sözdizim ve Anlamsal Yorum (Mukaddem Mef'ûl ve Kur'ân'daki Uygulamaları)*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Zekeriyya, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. *Es-Sahibî fî Fikhi'l-luga ve Sunenu'l-arab fî Kelâmihâ*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- , Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. *Mu'cemu'l-mekâyisil-luga*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. 6 Cilt. Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Havarizmî ez-. *Esâsu'l-belâga*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1434/2013.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 167-182



Irak Arapçasına Geçen ve Anlam Kaymasına Uğrayan Bazı Türkçe Kelimeler

Turkish Words Adopted by The Iraqi Arabic and Which Changed Meaning

Nur Özbek

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Department of Arabic Language and Rhetoric
Ankara-Turkey, nurozbek22@gmail.com
<https://orcid.org/6200-0810-0002-0000>

Abdullah Hacıbekiroğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.
Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Ankara-Turkey, ahacibekiroglu@ybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1495-9728>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: Mart/ March 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: Mayıs/ May 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / 15 June 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June
DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.721337>

Cite as / Atıf: Özbek, Nur-Hacıbekiroğlu, Abdullah. "Irak Arapçasına Geçen ve Anlam Kaymasına Uğrayan Bazı Türkçe Kelimeler". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 167-182.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Tarih boyunca halklar arasında doğrudan veya dolaylı olarak yaşanan iletişim ve farklı kültürlerin bir araya gelmesi, dil açısından da etkileşimlerin görülmesine yol açmıştır. Türkçe de asırlar boyunca hem birçok dili etkilemiş hem de onlardan etkilenmiştir. Türkçenin en fazla etkileşim içerisinde bulunduğu dillerden biri de Arapçadır. Türkler ve Araplar ortak İslami kültüre dayalı tarihsel ve sosyokültürel anlamda derin bağlara sahiptir. Türklerin de Müslümanlığı kabul etmeleriyle birlikte bu iki dil arasındaki etkileşim kaçınılmaz hale gelmiş, birçok alanda kelime alış-verişi olmuştur. Özellikle Türkçe, Arapçanın çok etkisinde kalmış ve Arap dilinden birçok kelimeyi kendi diline aktarmıştır. Bununla beraber Arapçanın Türkçeye etkisi kadar olmasa da Türkçe de Arapçayı etkilemiş ve bu dile birçok unsur kazandırmıştır. Türkçeden Irak Arapçasına geçen kelimelerin çoğu Türkçedeki anlamıyla kullanılır, fakat kelimelerin bir kısmı zamanla anlam değişikliğine uğramıştır. Öte yandan Türkçeden Irak Arapçasına geçen kelimelerin bazıları Türkçe asıllı değildir. Bu kelimelerin bir kısmı başka dillerden Türkçeye girmiş, zamanla Türk dilinde yaygın bir kullanım sahası elde etmiş, daha sonra Türkçe vasıtasıyla Arapçaya geçmiştir. Dolayısıyla bu çalışmamızda ele aldığımız kelimelerin arasında bu tür kelimelere yer verilmiştir. Bu makalede; Irak Arapçasındaki anlam değişikliğine uğrayan Türkçe kelimeleri incelemeye çalıştık. Zamanla tedavülde kalkan kelimeler ise çalışmamızın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Anlam Kayması, Dil Etkileşimi, Irak Arapçası, Türkçe.

Abstract

Throughout the history, through direct or indirect interactions and through different cultures coming together, interactions between languages also have come into existence. For centuries, the Turkish language has been influenced by and has influenced many other languages. One of the most interactive languages with Turkish is Arabic. Through their common Islamic culture, Turkish and Arabic people have many deep historical and sociocultural connections. With the Turks' conversion to Islam the mutual influence between Arabic and Turkish became inevitable with many words getting exchanged. For the most part, the Turkish language has been deeply influenced by the Arabic language and many words have been adopted from it. Although the influence wasn't as much vice-versa, the Arabic language has also gained many new elements from the Turkish language. Many words adopted by the Iraqi Arabic language from the Turkish language are used with their original Turkish meaning, but some adopted words have changed their meaning over time. Although adopted from the Turkish language, not all adopted words have a Turkish origin. Having a foreign origin within Turkish itself, these words became widespread through the Turkish language and were then adopted by the Iraqi Arabic language from the Turkish language. Such words have been also included in this study. In this article, we have inspected words in the Iraqi Arabic which were adopted from the Turkish language and which have changed their original meaning. Words which have fallen into disuse over time have been left out of the scope of this study.

Keywords: Arabic, Changing Meaning, Interaction Between Languages, Iraqi Arabic, Turkish.



Giriş

Bir toplumun, diğer toplumlarla doğrudan veya dolaylı olarak hiçbir münasebeti olmadan varlığını sürdürmesi çok zordur. Bir arada yaşayan toplumların birbirleriyle iletişim kurması toplumsal yaşamın bir gereksinimi olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumların birbiriyle bu etkileşim sonucu kelimeler sınır tanımadan başka bir milletin diline girebilir.¹ Dolayısıyla tarih boyunca dillerin birbirlerinden etkilenmesi kadar doğal bir şey yoktur.² Diller doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkileşim içerisine girer. Birbirine komşu olan toplumların dilleri doğrudan bir etkileşim içerisine girerken komşu olmayanlarda ise dolaylı bir ilişki görülür. Komşu devlet veya toplumların dillerinin hem dilsel söz varlığı hem de kültürel alışveriş bakımından sıklıkla ilişki içerisinde oldukları bilinen bir durumdur.³

Türkçe de komşu olduğu toplumların dillerinden etkilendiği gibi kendi söz ve kültür varlığına ait unsurları bu dillere vermiştir.

Bugün yaşayan dillerin en yaşlılarından biri olarak Türkçe, bu tarih derinliği yanında mekânca da geniş bir coğrafyaya sahiptir. Türkçenin konuşucuları, bu geniş tarihsel süreç içerisinde birçok devlet kurmuşlar, komşuluklarında yer alan kavimlerden birçok bilgi öğrenmişler ve komşularına da birçok bilgi öğretmişlerdir. Türklerin komşularına öğrettikleri ile komşularından öğrendikleri bilgilerin adları, Türkçe ile ona komşu olarak yaşayan başka diller arasında, oldukça zengin bir söz alışverişine yol açmıştır.⁴

Türkçe yakın ve komşu olduğu toplumların dilleriyle tarihsel olarak etkileşim içerisinde olmuştur. En fazla ilişki kurduğu dillerden birisinin de Arapça olduğu bilinmektedir. Hatta Türkçenin söz varlığına veya gündelik kullanımına bakıldığında bu husus açık bir şekilde görülebilmektedir.

Türkler ile Araplar arasındaki ilk ilişkiler Hz. Ömer döneminde başlamıştır. III. (IX.) yüzyılda Türkler'in İslamiyet'i kabul etmesiyle iki toplum arasındaki gittikçe aratarak devam eden ilişkiler ve daha sonraki yıllarda Arap ülkelerinin uzun yıllar boyunca Osmanlı'nın hâkimiyetine girmesi sonucu, iki dil arasındaki etkileşim kaçınılmaz hale gelmiştir.⁵ Türkler ve Arapların uzun bir geçmişe dayanan bu münasebetlerin sonucunda Türkçe, Arapçanın yoğun tesiri altında kalmış ve bu dilden çok sayıda kelime almıştır. Arapçanın Türkçeye etkisi kadar olmasa da Türkçe de Arapçayı etkilemiştir ve bu dile pek çok kelimesini vermiştir.

Osmanlılar, fetihlerden sonra hâkimiyet sürdürdükleri bölgelerde Türkçe'nin yaygınlaştırılması veya yerleştirilmesi gibi bir çaba içinde olmamıştır. Diğer fethedilen ülkelerde olduğu gibi Arap ülkelerinde de dil ve kültürel açıdan büyük bir özgürlük tanınmıştır. Osmanlı Devleti'nde, özellikle din dili oluşu nedeniyle Arapçaya çok önem

¹ Musa Alp, "Kelimelerin Göçü: Türkçe Nisbet Eki "-Ci' nin" Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan)" Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 179-180.

² Hasan Akreş, *el-Hudûru't-Turkî fi'l-lehçeti'l-'Irâkiyye* (Bağdat: Daru's-şuûni's-sakafiyeti'l-'âmme, 2018), 37.

³ Mehmet Özeren, "Türkiye Türkçesi Ağzlarındaki Rusça sözcükler", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/3 (2014), 1093.

⁴ Günay Karaağaç, *Türkçe Verintiler Sözlüğü* (Ankara: TDK, 2008), VI.

⁵ Zülfikar Tüccar, "Dahil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 8/412.

verilmiş ve ilim dili olarak kullanılmıştır.⁶ Arapça, asırlar boyu Osmanlı Devleti içerisinde varlığını koruyabilmiştir. “Din ve hukuk bilimleri Kahire ve Şam’daki gibi, İstanbul’daki büyük okullarda da Arap diliyle öğretilmiştir.”⁷ Osmanlı Devleti, farklı etniklere sahip birçok topluluğu içinde barındırmaktaydı. Bu farklı etnik gruplar arasındaki münasebetler; dini, ekonomi, siyasi, ticari, ilmi ve kültürel alanlarda çeşitli etkileşimlerin oluşmasına ve dolayısıyla dillerin de birbirinden etkilenmesine yol açmıştır. Arapça ve Türkçe de söz konusu bu etkileşimden payına düşeni almıştır. Öte yandan “yönetimdeki hâkim tabakanın dili olması sebebiyle Türkçe de Arapçayı etkilemiş, birçok Türkçe kelime Arapça’ya geçmiş ve bu kelimeler Arap Dili içinde yerlerini almıştır.”⁸ Arapçaya geçen Türkçe unsurların pek azı yazı diline geçebilmiştir.⁹ Ancak Türkçeden Arapçaya giren kelimeler daha çok konuşma dilinde kullanılmıştır. Irak Arapçasına geçen Türkçe kelimeler de genellikle konuşma dilinde kullanılmıştır. Bununla beraber bu kelimelerin bir kısmı zamanla anlam değişikliğine uğramıştır, kelimelerin bir kısmının Türkçedeki anlamlarından tamamen farklılaşarak kullanıldığını, diğer kısmının ise Türkçedeki anlamı ile birlikte yeni anlamlar kazanarak kullanılır hale geldiğini görmekteyiz. Bu çalışmada söz konusu türde olup Irak Arapçasında yaygın bir şekilde kullanılan kelimeler tespit edilip zamanla kullanımı giderek azalan ve tedavülden kalkmış olanlar ise kapsam dışında bırakılmıştır.

Türkçeden Irak Arapçasına çok sayıda kelime geçmesi ve günümüze kadar hâlâ kullanılıyor olmasında en büyük etken Osmanlı Devleti’nin on altıncı yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar Irak’a hükmetmesi olmuştur. Bu anlamda Irak’ın tarihine ve Osmanlı dönemindeki yaşadığı sürece kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1. Irak Tarihine Genel Bir Bakış

Resmî adı Cumhûriyyetu’l-‘Irâk (جمهورية العراق) olan ülke Arap yarımadasının kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Irak, “verimli hilal” olarak adlandırılan Mezopotamya bölgesinde yer almaktadır. Tarihte ilk çiftçilerin ortaya çıktığı bu bölge birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Bugün için bilinen en eski yazı, medeniyetler beşiği olarak bilinen ve Mezopotamya’nın güneyinde kurulan Sümer İmparatorluğu tarafından ilk kez kullanılmıştır.¹⁰ Irak’ta Dicle ve Fırat nehirlerinin varlığı tarihteki ilk uygarlıkların oluşmasında çok önemli bir rol oynamıştır.¹¹ Fırat ile Dicle nehirleri sakinleri, çok eski çağlardan beri ticaret, seyahat veya fetihler yoluyla bölge dışından birçok farklı toplulukla bir araya gelmiştir. Dolayısıyla Mezopotamya medeniyeti onları etkilediği gibi onlardan

⁶ Bedrettin Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994), 17.

⁷ Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim, 1997), 287.

⁸ Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, 18.

⁹ Şamil Fahri Yahya, *Arapçanın Muhtelif Lehçelerinde Türkçe Unsurlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1984), XL.

¹⁰ Sait Yılmaz, *Irak Dosyası* (İstanbul: Kum Saati Yay., 2011), 17.

¹¹ Selim Matar vd., “Lugatu’l-‘Irâkî ve’l-‘alemi”, *Mevsuatu’l-lugati’l-‘Irakiyye* (Beyrut: Daru’l-kelime’l-hurre, 2009), 17.



etkilenmiştir.¹² Farklı kültürlerin bu karşılıklı ilişkisi, bölgenin gelişmiş bir medeniyete sahip olmasını sağlamıştır.

Etnik bir çeşitlilik arz eden Irak, ağırlıklı olarak Araplardan oluşmaktadır. Araplar Irak nüfusunun yaklaşık %75-80'ini oluşturur.¹³ Arapların ardından Irak'taki en büyük etnik grubu ise Kürtler ve Türkmenler oluşturmaktadır. Araplar tarafından Ceziretü'l-'Arab (جزيرة العرب) olarak adlandırılan Arap Yarımadası, Arapların temel yerleşim yerlerini teşkil etmekte olup bu bölgeden tarihin farklı dönemlerinde buraya pek çok göç meydana gelmiştir.¹⁴ İslamiyet'in ilk yıllarında Necid bölgesinden göç eden kabileler, ilk dönemlerde yeni kurulan Basra ve Kûfe gibi şehirlere yerleşmiştir ancak zaman içerisinde bu bölgenin tamamına yayılmıştır.¹⁵

Irak, "Emeviler ve Abbasiler döneminde en parlak dönemini yaşamıştır."¹⁶ Özellikle o dönemde Bağdat, İslam dünyasında ilmî faaliyetleriyle temayüz etmiş önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. Hem fen bilimlerinde hem dil ve din ilimlerinde büyük gelişmelerin yaşandığı bir şehir olmuştur. Yöneticilerin ilmî çalışmalara destek vermesiyle İslam dünyasının diğer bölgelerinden âlimler buraya gelmiş ve ilim meclisleri yaygınlaşmıştır. İlim meclisleri ve yöneticilerin huzurlarında ilmî ve edebî münazaralar da yapılmıştır.¹⁷

Ne var ki Irak Devleti'nin farklı dini ve etnik grupları barındırıyor olması ve Arap, Kürt ve Türkmen çoğunluğundan oluşan bir nüfusa sahip olması, bu gruplar arasında sürekli iç gerilimin ve çatışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Farklı ülkelerin çıkar elde etme amacıyla da bu çatışma ve gerilimleri desteklemesi, bu coğrafyada istikrarsızlığın devam etmesine yol açmıştır. Yirminci ve yirmi birinci yüzyılda Irak üzerindeki provokasyonlar artmış ülke gelişimi açısından gerilemeye neden olmuştur. Birçok savaşa sahne olan Bağdat, pek çok kez yıkıma uğramıştır. "Günümüzde Bağdat şehrinin eski görüntüsü değişmekle beraber, pek çok tarihi yapılar, hâlâ Bağdat'ı şarkın gizemli dünyasına götürmektedir."¹⁸

2. Arapçanın Durumu ve Türkçenin Irak Arapçasının Üzerindeki Etkisi

Arapça, Hami-Sami dil ailesinin Sami kolunun bir parçasıdır. İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim ve Sünnetin dili olmasından ötürü Arapça Müslümanlar için büyük önem arz etmektedir. Fetihler aracılığıyla İslam Dininin yayılmasından sonra Arapça daha bir önem kazanmıştır. Müslümanların yönettiği bu fethedilen yerlerde siyaset, bilim ve edebiyat dili¹⁹ olarak kullanılmasının yanı sıra İslam'a yeni girenlerin de rağbet ettiği ve öğrenmek istediği bir dil haline gelmiştir.

¹² Nezâr el-Hadîsî vd., *Hadaretu'l-'Irak* (Bağdat: Daru'l-huriyye, 1985), 1/ 19.

¹³ Haydar Karaalp, "Farklı etnik, dini ve mezhebi bileşenlerin mozaigi: Irak", *Anadolu Ajansı* (26 Mart 2020).

¹⁴ Hussein Abbas Ali Muhammed Aslan, *Kraliyet Devrinde Irak'ın Etnik Yapısı ve Siyasi Oluşumlar* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 25.

¹⁵ İmâdüddin Halîl, "Irak (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19/88.

¹⁶ Ramazan Özey, *Dünya Denkleminde Ortadoğu Coğrafyası "Ülkeler-İnsanlar-Sorunlar"*, 3. Bs (İstanbul: Aktif, 2004), 223.

¹⁷ İbrahim ed-Dakûkî, "Irak (Kültür ve Medeniyet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19/103.

¹⁸ Özey, *Dünya Denkleminde Ortadoğu Coğrafyası*, 225.

¹⁹ Matar vd., "Lugatu'l-'Irâkî ve'l-'alemi", 133.

Arapçada, edebiyat ve yazı dili olan resmi Arapçaya Fasih dil (*اللغة الفصحى*), günlük hayatta halk arasında konuşulan Arapçaya lehçe (*لهجة*) veya diğer bir ifadeyle Âmmî dil (*اللغة العامية*) denir.²⁰ Fushâ (*الفصحى*) kelimesi fesâhat (*الفصاحة*) mastarından türemiş olup açıklık ve netlik²¹ anlamına gelmektedir. Kur'ân dili fasih Arapça, cahiliye döneminden başlayarak günümüze kadar tarihin her döneminde varlığını korumuş ve geçmişte olduğu gibi günümüzde de kültür, edebiyat ve yazı dili²² olarak kullanılmaktadır. Üniversitelerde, konferanslarda, gazete, radyo ve iletişim araçlarında bu dil kullanılır.²³ Yüzyıllardır geniş bir coğrafyada varlığını sürdüren Fasih Arapça, bu özelliği açısından benzersiz bir konuma sahiptir. Kelime hazinesi, anlam bakımından açıklığı ve gramatik yapısıyla ayırt edici bir özelliğe sahip olan Fushâ'nın, Arapçada en yüksek dil seviyesi olduğu konusunda hiçbir kuşku yoktur.

Lehçe (*لهجة*) denildiğinde, "belli bir çevreye ait bir takım dilsel özelliklerin olması ve bu özelliklerin o çevrede bulunan bireyler tarafından kullanılması"²⁴ kastedilir.

Geniş kitleler tarafından kullanılan Arapça, konuşulduğu alanlara göre farklılıkları vardır ve yayıldığı coğrafyalarda birçok lehçesi bulunmaktadır. Lehçeler, temelini standart Arapçadan almış olup günlük yaşamda halk arasında konuşma dili olarak varlığını sürdürmektedir.²⁵ "Lehçelerin farklılıklarında coğrafya, iklim ve fiziki etkenler etkili olabildiği gibi siyasi unsurlar, göç, savaş gibi toplumsal olaylar da etkili olabilmektedir".²⁶

Kur'ân-ı Kerim inmeden önce Arap dilinde Temim, Kureys, Rebi'a, Hozan ve Kays gibi farklı lehçeler mevcuttu. Bu lehçeler genel olarak; Temim lehçesi ve Hicaz lehçesi olmak üzere iki gruba ayrılır. Irak lehçesi, Temim lehçesinin birçok özelliğini taşımaktadır. Ancak, bu lehçe son yüzyıllarda Türkçe, Farsça ve İngilizcenin etkisinde kalmıştır. Bu nedenle, Türkçe, Farsça ve İngilizce kökenli birçok kelimeyi ihtiva etmiştir.²⁷ "Türkçe, VII. yüzyılda Irak'ta kısmî bir konuşma dili olarak kullanılmaya başlanmış ve daha sonraki göçlerle yayılma ve kullanılma alanını genişletmiştir. XV. yüzyılda Karakoyunlular döneminde devlet dili olarak kabul edilmiş, Safevî ve Osmanlı dönemlerinde ise kültür ve edebiyat hayatının en vazgeçilmez dili olmuştur."²⁸

On üçüncü yüzyılda Osmanlı Devleti'nin gücü büyük bir gelişmeye sahne olmuştur. Nitekim Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarında bulunan dünyanın birçok ülkesi Osmanlı'nın egemenliğine girmiş ve Osmanlı'nın nüfuzu arttıkça Türkçe de küresel bir dil haline

²⁰ İmîl Bedî' Yakub-Mişel Asi, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-luğa ve'l-edeb* (Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melayin, 1987), 1/1071.

²¹ Yakub- Asi, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-luğa*, 1/924.

²² Yakub- Asi, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-luğa*, 1/1071.

²³ Muhammed el-Tuncî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-edeb*, 2. Bs (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), 1/687.

²⁴ İbrahim Enîs, *fi'l-Lehecati'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetu'l-enclu el-Masriyye, 2003), 15.

²⁵ Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, 11.

²⁶ Murat Yıldız, "Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 24.

²⁷ Şakir el-'Amiri - Ali Diğmi, "en-Namtu'l-cenûbi fi'l-lehçeti'l-'Irakiyye: Tarih ve Tatavvur", *el-Cem'iyetu'l-'ilmîyye el-İraniyye li'l-luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbuhâ* 8 (2007).41

²⁸ Nevzat Özkan, "Irak Türk Edebi Dilinin Tarih Gelişimi", *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/8 (2009), 92.



gelmiştir. Dolayısıyla Arapça dâhil olmak üzere birçok dili etkilemiştir.²⁹ “16. yüzyılda Osmanlı yönetimine geçen Irak, bu tarihten sonra Kanunî'nin Irak seferine kadar İran'la Osmanlı arasında el değiştirmiş ve bu seferden sonra 1. Dünya savaşına kadar Osmanlı yönetiminde kalmıştır.”³⁰ 1639 yılından itibaren Osmanlı yönetimine giren Irak yaklaşık beş asırlık süre zarfında en parlak dönemlerini yaşamıştır. Osmanlı Devleti'nin asırlar süren bu bölgeler üzerindeki hâkimiyeti, Türkçenin Irak Arapçasındaki etkisinin en önemli faktörlerinden biri olmuştur.³¹ Türkçe, Irak Arapçası üzerinde en çok etkisi olan dillerden biri olmuştur.³²

Türkçe kelimeler ve diğer dillerden Türkçe aracılığıyla Irak Arapçasına geçen kelimeler genellikle Türkçedeki anlamlarını korumuştur, ancak bazı kelimeler zamanla anlam değişikliğine uğramıştır. Kuşkusuz, geçmişte bu değişikliğe yol açan dilsel, tarihsel veya sosyal faktörler vardır. Öte yandan diğer dillerden Türkçe aracılığıyla Arapçaya geçen kelimelerin bazıları Türkçede değişik bir anlam kazandığı için onlar da Türkçeden Arapçaya geçen kelimeler içerisinde ele alınmaktadır.

3. Anlam Kaymasına Uğramış Kelimeler

Abla (أبلة):

Tür. Bir kimsenin kendisinden büyük olan kız kardeşi veya saygı gösterilen kadın³³

Arp. Orta yaşlı kadınlar için kullanılır.³⁴ Örneğin, (أبلة عائشة) “Aişe abla” denir.

Açık (أفتح):

Tür. “Açılmış, kapalı karşıtıdır.”³⁵

Arp. Boş (فارغ), açık (مفتوح), açık renk (فاتح اللون), parlak (فاتح) ve solmuş (باهت) manalarında kullanılır. Bağdat Lehçesi ve Irak'ın bazı bölgelerinde sıkça kullanılır. Genellikle renkler ile ilgilidir. Örneğin, (لابسة ثوب أحمر أفتح) “canlı kırmızı elbise giymiştir” denir.³⁶

Örnek (أرنالك):

Tür. “Benzeri yapılacak olan, benzetilmek istenen şey, model” anlamındadır.³⁷

²⁹ Hasan Akreş, “el-Hudûru't-Turkî fî'l-lugati'l-'Arabîyyeti-l-mektûbe”, *The Islamic University College Journal* 2/41 (1997), 18.

³⁰ Yılmaz, *Irak Dosyası*, 17.

³¹ Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 46.

³² Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 37.

³³ Şükri Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK, 2011), 5.

³⁴ Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 43.

³⁵ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 14.

³⁶ Mecid Muhammed Ali el-Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-'Âmmiyye el-Bağdâdiyye* (Amman: Daru'l-edib, 2013), 61.

³⁷ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1858.

Arp. Bağdat lehçesinde, çeşit manasında kullanılmaktadır. Örneğin (أشكال وأرنالك) “Çeşit çeşit” denir.³⁸

İskemle (اسكمله):

Tür. “Arkalıksız sandalye” manasındadır. Ayrıca “üstüne sigara tablası, çiçek vazosu vb. konulan küçük masa”³⁹ için kullanılır.

Arp. Yalnızca sandalye manasında kullanılır. Irak Arapçasında kullanımı yaygındır.⁴⁰

Oğlum (أغلم):

Tür. Erkek evlat manasındadır. Ayrıca “yaşlı kimselerin genç erkeklere söylediği bir seslenme sözüdür”.⁴¹

Arp. Şarkıcının söylediği Irak makamının terimlerinden biridir.⁴²

Emzik (أمزك):

Tür. “Süt çocuklarını oyalamak için ağızlarına verilen kauçuk meme” anlamındadır. Ayrıca “İbrik, çaydanlık, testi vb. kapların, suyu azar azar akıtmaya yarayan içi delik uzantısı” manasında kullanılır.⁴³

Arp. Dumanın etkisini azaltmak için sigaranın yerleştirildiği küçük tüp anlamındadır.⁴⁴

Ocak (أوجاع):

Tür. “Ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısıtma, ısınma vb. amaçlarla kullanılan yer ile Şömine”⁴⁵ manalarında kullanılır.

Arp. Ocak anlamının yansıra ısıtıcı anlamında da kullanılır. Bağdat’taki kahvehanelerde müşterilere çay ve kahve hala (أوجاع) ocak ile hazırlanır.⁴⁶

³⁸ Akreş, *el-Hudûru' t-Turkî*, 46.

³⁹ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1208.

⁴⁰ el-Kiss Tobya el-'Anisi el-Halebî el-Lubnânî, *Kitâbu Tefsîri'l-elfâzi'd-dahîle fi'l-lugati'l-'Arabiyye ma'a Zikri Asliha bi Hurûfihî* (Mısır: Mektebetu'l-'Arab, 1932), 3.

⁴¹ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1790.

⁴² Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-'Âmmiyye*, 82.

⁴³ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 797.

⁴⁴ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-'Âmmiyye*, 75.

⁴⁵ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1786.

⁴⁶ Akreş, *el-Hudûru' t-Turkî*, 51.



Ölçü (أولجي):

Tür. “Bir niceliği, o nicelik için kabul edilmiş birimlerden birine göre oranlayarak değerlendirme ve bu değerlendirmede kullanılan birim, ölçme birimi”⁴⁷ anlamındadır.

Arp. Terzinin ölçü alması (قياس البدلة) manasında kullanılır.⁴⁸

Ayrı (أيري):

Tür. “Başka, başka türlü, yalnız ve tek başına”⁴⁹ manalarında kullanılır.

Arp. Bağdat lehçesinde ayrı (غير) ve diğer (آخر) anlamlarında kullanılır.⁵⁰ Bunula beraber kelime, Irak lehçesinde fazlalık veya yedek anlamında kullanılır. Örneğin, (حطيتوني / أيري بالفريق / جعلتموني احتياطيا في الفريق) “ekipte beni yedeğe bıraktınız” denir.⁵¹

Bacı (باجي):

Tür. Kız kardeş veya büyük kız kardeş için kullanılır.⁵²

Arp. Gençlerin aile üyelerinden yaşlı olan kadınlara (النسوة الأكبر سنا) seslenme şeklidir.⁵³

Badem (بادم):

Tür. “Badem ağacının yaş veya kuru yenilen yemişi.”⁵⁴

Arp. (نوع من الحلويات وتكون من جوز الهند المبروش مع طحين) Unlu, ezilmiş Hindistan cevizinden yapılan bir çeşit tatlıdır.⁵⁵

Para (بارة):

Tür. “Devletçe bastırılan, üzerinde değeri yazılı kâğıt veya metalden ödeme aracı.”⁵⁶

Arp. Para anlamının yansırı, insanı küçümsemek, kalitesizlik veya değer eksikliği manalarında kullanılır. Örneğin, (هذا بارة ما بسوه، أي: لا يساوي فلس)، “bu tek kuruş etmez” denir.⁵⁷

⁴⁷ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1844.

⁴⁸ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 83.

⁴⁹ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 209.

⁵⁰ Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 54.

⁵¹ Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 54: Leys Rauf Hasan, *el-Mu'cem li'l-kelimâti ve'l- mustalahâti'l-İrâkiyye* (Dubai, 2013), 29.

⁵² Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 222.

⁵³ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 91.

⁵⁴ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 223.

⁵⁵ Hasan, *el-Mu'cem li'l-kelimâti*, 30.

⁵⁶ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1883.

⁵⁷ Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 57.

Biçim (بچم):

Tür. "Bir nesnenin dış çizgileri bakımından niteliği, dıştan görünüşü."⁵⁸

Arp. Biçim, şekil, çehre⁵⁹ anlamının yansıra, çirkin anlamında kullanılır. Örneğin, (من ما أقبحك (عاب هال بچم أي: ما أقبحك "Çirkin seni" denir.⁶⁰

Beraber (برابر):

Tür. Birlikte, bir arada⁶¹ anlamındadır.

Arp. Eşitlik (المساواة) ya da uyumluluk (المطابق) anlamında. Örneğin, (انطباق قطعني الخشب (أو غيره تمام الانطباق), İki parça odun veya benzerinin tamamen eşitliği.⁶²

Balta (بلطة):

Tür. "Ağacı kesme, yarma, yontma vb. işlerde kullanılan ağaç saplı, demir araç"⁶³ anlamındadır.

Arp. Balta manasının yansıra, sahtekâr ve kötü niyetli kimse için "Baltacı" (بلطجي) kelimesi mecazi anlamda kullanılır.⁶⁴

Pencere (بجيرة):

Tür. Yapıları havalandırmak amacıyla yapılan, çerçeve, cam gibi eklentilerle daha kullanışlı bir duruma getirilen açıklık.⁶⁵

Arp. Güneşi ve görmeyi kısmen engellemek için pencerenin önüne yerleştirilmiş perde (ستار).⁶⁶

Tahta Çürük (تختة چرك):

Tür. "Çürümüş olan, sağlam ve dayanıklı olmayan."⁶⁷

Arp. Özensiz bir işi (عمل غير متقن) tanımlamak için ya da güvenli olmayan adımlar konusunda uyarmak için kullanılır. Bağdat'ta kullanımı yaygındır.⁶⁸

⁵⁸ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 331.

⁵⁹ Hasan, *el-Mu'cem li'l-kelimâti*, 37.

⁶⁰ Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 72: Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 103.

⁶¹ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 310.

⁶² Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 106.

⁶³ Ahmed 'Isa Bek, *el-Muhkem fi Usul'il-kelimâti'l-Âmiyye* (Mısır, 1939), 39.

⁶⁴ Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 63.

⁶⁵ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1909.

⁶⁶ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 127.

⁶⁷ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 572.

⁶⁸ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 147.



Terlik (تريك):

Tür. “Genellikle ev içinde giyilen, deri, naylon vb. şeylerden yapılan ayak giysisi.”⁶⁹

Arp. Hafif ve şık bayan ayakkabısı (حذاء نسائي) için kullanılır.⁷⁰

Çember (چمبر):

Tür. “Merkez denilen sabit bir noktadan aynı uzaklık ve düzlemdeki noktalar kümesinin oluşturduğu kapalı eğri ve bu biçime getirilmiş katı cisimlerin çevresi.”⁷¹

Arp. Türkçedeki çember anlamıyla benzer anlamda kullanımının yansıması, eşyaları sergilemek veya pazarlamak için çarşılarda seyyar satıcıları tarafından kullanılan el arabası için kullanılır.⁷² Kelime ayrıca küçük büfe anlamında kullanılır.⁷³

Çark (چرخ):

Tür. “Bir eksenin döndürdüğü tekerlek biçimindeki makine parçası.”⁷⁴

Arp. Genel olarak otomobil ve taşıtların tekerliği (عجلة السيارة والعربات) için kullanılır. (چرخچي) “çarkçı” ise; evlerin arasında düzenli olarak dolaşan bekçidir.⁷⁵

Çuval (چوال):

Tür. “Pamuk, kenevir veya sentetik iplikten dokunmuş büyük torba.”⁷⁶

Arp. Çuval anlamında. Kelime ayrıca eşya manasında kullanılır. Örneğin, (شال چوالاته) “eşyalarını alıp gitti” denir. (ومشه)

Çivi (چوي):

Tür. “İki şeyi birbirine tutturmak, bir nesneyi bir yere sabitlemek için çakılan ufak çubuk, mih.”⁷⁷

Arp. Vidayı duvara bağlayan boru şeklinde plastik bir malzeme için kullanılır. Irak'ın bazı bölgelerinde kullanımını yaygındır.⁷⁸

⁶⁹ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 2331.

⁷⁰ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 149.

⁷¹ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 518.

⁷² Hasan, *el-Mu'cem li'l-kelimâti*, 120.

⁷³ Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 97.

⁷⁴ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 497.

⁷⁵ Hasan, *el-Mu'cem li'l-kelimâti*, 99.

⁷⁶ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 571.

⁷⁷ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 552.

⁷⁸ Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 99.

Çinko (چينكو):

Tür. "Mavimsi beyaz renkte olan sert bir element."⁷⁹

Arp. Çinko ile kaplı demirden teneke (صفيح من الحديد) için kullanılır. Düz ve çizgili çeşitleri vardır.⁸⁰

Han (خان):

Tür. "Yol üzerinde veya kasabalarda yolcuların konaklamalarına yarayan yapı."⁸¹

Arp. İmalathane (مصنع للبضائع) veya çarşı (سوق) manasındadır. Kelime; yolcuları karşılamak için umuma açık yerlerde yaygın bulunan haneler' den (الخانات) gelmiştir, fakat daha sonra depo ve alışveriş yerlerine dönüştürülmüştür.⁸² Bağdat'ta Cıgan hanı (خان جغان), Zurur hanı (خان زور) ve Kabuli hanı (خان الكابولي) gibi birçok büyük Haneler tanınmıştır.⁸³

Züğürt (زگرتي):

Tür. "Parasız, yoksul, meteliksiz olan (kimse)."⁸⁴

Arp. Bazen yoksul (المفلس، المعدم) anlamında kullanılırken bazen de bekâr kimse (الأعزب) için kullanılır.⁸⁵

Serbest (سريت):

Tür. "Hiçbir şarta bağlı olmayan, istediği gibi davranabilen, erkin."⁸⁶

Arp. Irak Arapçasında "serbet" (سريت) kelimesi bir şeyi heba etmek, heder etmek anlamlarında kullanılır. "Serbut" (السربوت) ise; insanlara faydası olmayan yararsız kimse demektir. "İmserbet" (إمسريت) ifadesi de başıboş bırakılan anlamına gelir.⁸⁷

Şilte (شلتة):

Tür. "Üstünde oturlan, yatılan, içi yünle, pamukla doldurulmuş döşek."⁸⁸

Arp. Yatak fermuarı (محبس الفراش) ve yatak kılıfı (غلاف الفراش) manalarında kullanılır.⁸⁹

⁷⁹ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 549.

⁸⁰ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 189.

⁸¹ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1040.

⁸² Hasan, *el-Mu'cem li'l-kelimâti*, 144.

⁸³ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 194.

⁸⁴ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 2666.

⁸⁵ Hasan, *el-Mu'cem li'l-kelimâti*, 200.

⁸⁶ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 2069.

⁸⁷ Hasan, *el-Mu'cem li'l-kelimâti*, 215.

⁸⁸ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 2225.

⁸⁹ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 271.



Avantacı (عونطچي):

Tür. Beleşçi, bedavacı.⁹⁰

Arp. Irak Arapçasında hileli (محتال) ve aldatıcı (مخادع) anlamlarında kullanılır.⁹¹

Kav (قافو):

Tür. “Ağaçların gövdesinde veya dallarında yetişen bir tür mantardan elde edilen ve çabuk tutuşan, süngerimsi madde.”⁹²

Arp. Türkçeden farklı olarak Irak Arapçasında, kuru, sert manasında kullanılır. Örneğin, sert olmuş manasında;(صار الخبز مثل القافو) “ekmek kav gibi olmuş” denir.⁹³

Kursak (قرصاع):

Tür. Boğaz.⁹⁴

Arp. Sabır (الصبر) ve katlanmak (التحمل) manasında kullanılır. Örneğin, (ماعندي قرصاع) “dayanacak gücüm kalmadı” denir.⁹⁵

Kalemtırış (قلم طراش):

Tür. “Kurşun kalemleri açmak için kullanılan keski, kalem açacağı.”⁹⁶

Arp. Cam ve ayna üreticilerinin terimlerden biridir (من مصطلحات الزجاجيين وصانعي المرايا) ve yumuşatma (التنعيم) manasında kullanılır.⁹⁷

Köşe (كوشة):

Tür. “Birbirini kesen iki çizginin, iki düzlemin oluşturduğu açı, zaviye.”⁹⁸

Arp. Kanepelerde kullanılan küçük yuvarlak bir yastık (مخدة منورة صغيرة) anlamında kullanılır.⁹⁹

⁹⁰ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 190.

⁹¹ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 297.

⁹² Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1355.

⁹³ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 313.

⁹⁴ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1532.

⁹⁵ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 316.

⁹⁶ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1278.

⁹⁷ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 319.

⁹⁸ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1505.

⁹⁹ Akreş, *el-Hudûru't-Turkî*, 174.

Küme (كومة):

Tür. “Birbirine benzer şeylerin oluşturduğu bütün, takım, öbek, grup.”¹⁰⁰

Arp. Çokluk, fazlalık anlamında. Örneğin, (أكو كومة ناس بالشارع) “sokakta çok fazla insan var” denir. Irak'ın genelinde kullanımı yaygındır.¹⁰¹

Maşa (ماشة):

Tür. “Ateş veya kızgın bir şey tutmaya, korları karıştırmaya yarayan iki kollu metal araç.”¹⁰²

Arp. Irak Arapçasında Kelimenin iki farklı kullanım şekli vardır. Türkçedeki maşa¹⁰³ anlamının yansıması, saç bağlamak için kullanılan saç tokası (مشبك الشعر) anlamında da kullanılmaktadır.¹⁰⁴

Sonuç

Farklı dilleri konuşan halklar arasındaki siyasi, ticari, sosyal ve kültürel ilişkiler zamanla bu halkların dilleri arasında etkileşimin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Araplar ve Türkler, ortak İslam medeniyetinden ötürü derin tarihi ve kültürel bağlara sahiptir. Söz konusu faktörler iki dil arasında karşılıklı etkileşimin yaşanmasına neden olmuştur. Her iki dilin birbirinden etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu bakımdan Türkçe, Arapçadan yoğun olarak etkilenmiş, Arapçanın Türkçeyi etkisi kadar olmasa da Türkçe de Arapçayı etkilemiş ve bu etkisinin günümüze kadar devam ettiğini görmekteyiz.

Türkçe, Irak Arapçası üzerinde en çok etkisi olan dillerden biridir. Osmanlı devletinin dört yüzyıldan fazla süren Irak bölgesi üzerindeki hâkimiyeti, Türkçenin Irak Arapçasında etkili olmasını sağlamış ve Türkçeden birçok kelimenin Irak Arapçasına aktarılmasına yol açmıştır. Irak Arapçasına geçen Türkçe kelimeler genellikle Türkçedeki anlamlarını koruyarak kullanılmaktadır, ancak Yukarıdaki tespit ettiğimiz kelimelerden de anlaşılacağı üzere bazı kelimeler, Irak Arapçasında Türkçedeki anlamlarından tamamen farklı bir anlamda kullanılırken bazıları ise, Türkçedeki anlamı ile birlikte yeni anlamlar kazanarak kullanılır hale gelmiştir. Kuşkusuz, geçmişte bu değişikliğe yol açan dilsel, tarihsel veya sosyal faktörler olmuştur.

Kaynakça

Akalın, Şükrü Haluk vd.. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK, 2011.

¹⁰⁰ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1559.

¹⁰¹ Akreş, *el-Hudûru't-Turki*, 175.

¹⁰² Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1633.

¹⁰³ Kaysi, *Mevsu'atu'l-lugati'l-Âmmiyye*, 373.

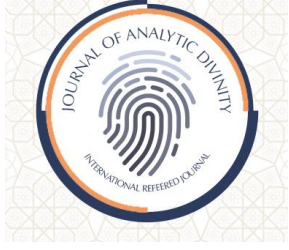
¹⁰⁴ Hasan, *el-Mu'cem li'l-kelîmâtî*, 402.



- Akreş, Hasan. *el-Hudûru't-Turkî fi'l-lehçeti'l-'Irâkiyye*. Bağdat: Daru's-ş-şuûni's-sakafiyeti'l-'âmme, 2018.
- Akreş, Hasan. "el-Hudûru't-Turkî fi'l-lugati'l-'Arabîyyeti-l-mektûbe". *The Islamic University College Journal* 2/41 (1997), 17-29.
- Alp, Musa. "Farklı İki Açıdan Arapça: Fusha ve Avamca". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 87-110.
- Alp, Musa. "Kelimelerin Göçü: Türkçe Nisbet Eki "-Ci' nin" Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan)" Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007),179-226.
- 'Amiri, Şakir - Diğmi, Ali el-. "en-Namtu'l-cenûbî fi'l-lehçeti'l-'Irakîyye: Tarih ve Tatavvur", *el-Cem'iyetu'l-'ilmiyye el-'İraniyye li-'l-lugati'l-'Arabîyye ve Âdâbuhâ* 8 (2007).41-62.
- Aslan, Hussein Abbas Ali Muhammed. *Kraliyet Devrinde Irak'ın Etnik Yapısı ve Siyasi Oluşumlar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Aytaç, Bedrettin. *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994.
- Bek, Ahmed 'Isa. *el-Muhkem fi Usûli'l-kelimâti'l-Âmmiyye*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi,1939.
- Enîs, İbrahim. *fi'l-Lehecati'l-'Arabîyye*. Kahire: Mektebetu'l-enclu el-Masriyye, 2003.
- Dakûkî, İbrâhim ed-. "Irak (Kültür ve Medeniyet)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/103-108. İstanbul: Yay., 1999.
- Hadîsî, Nezâr vd. el-. *Hadaretu'l-'Irak*. Bağdat: Daru'l-Huriyye, 1985.
- Halîl, İmâdüddin. "Irak (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/87-91. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Hasan, Leys Rauf. *el-Mu'cem li'l-kelimâti ve'l-mustalahâti'l-'Irâkiyye*. Dubai, 2013.
- Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim, 1997.
- Karaağaç, Günay. *Türkçe Verintiler Sözlüğü*. Ankara: TDK., 2008.
- Karaalp, Haydar. "Farklı etnik, dini ve mezhebi bileşenlerin mozaigi: Irak". *Anadolu Ajansı Erişim* 26 Mart 2020. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/farkli-etnik-dini-ve-mezhebi-bilesenlerin-mozaigi-irak-/1641558>
- Kaysi, Mecid Muhammed Ali el-. *Mevsu'atu'l-lugati'l-'Âmmiyye el-Bağdâdiyye*. Amman: Daru'l-edîb, 2013.
- Lubnânî, el-Kiss Tobyra el-'Anisi el-Halebî el-. *Kitâbu Tefsîri'l-elfâzi'd-dahîle fi'l-lugati'l-'Arabîyye ma'a Zikri Asliha bi Hurûfihî*. Mısır: Mektebetu'l-'Arab, 2. Basım 1932.
- Matar vd., Selim. "Lugatu'l-'Irâkî ve'l-'alemî". *Mevsuat'l-luğat'l-'Irakîyye*. Beyrut: Daru'l-kelimetu'l-hurre, 2009.

- Özeren, Mehmet. "Türkiye Türkçesi ağızlarındaki Rusça sözcükler". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/3 (2014), 1093-1120.
- Özey, Ramazan. *Dünya Denkleminde Ortadoğu Coğrafyası "Ülkeler-İnsanlar-Sorunlar"*. İstanbul: Aktif, 3. Basım, 2004.
- Özkan, Nevzat. "Irak Türk Edebi Dilinin Tarih Gelişimi". *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/8 (2009), 89-107.
- Tuncî, Muhammed el-. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-edeb*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2. Basım, 1999.
- Tüccar, Zülfikar. "Dahîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/412-413. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Yahya, Şamil Fahri. *Arapçanın Muhtelif Lehçelerinde Türkçe Unsurlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1984.
- Yakub, İmîl Bedî' - Asî, Mişel. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-luğa ve'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Yıldız, Murat. "Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 23-41.
- Yılmaz, Sait. *Irak Dosyası*. İstanbul: Kum Saati Yay., 2011.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 183-195



Arap Dilinde Morfemler ve Cümlelerin Anlamsal Yorumuna Etkileri
Morphemes in The Arab Language and Its Effects on the Meaningful Commentary

Büşra Gürpınar

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Ankara-Turkey, busrag1993@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1317-235X>

Muhammed Mücahit Asutay

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve
Belagati Anabilim Dalı.
Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Ankara-Turkey, masutay@ybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3200-4666>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Nisan/ April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Mayıs/ May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / 15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.721824>

Cite as / Atıf: Gürpınar, Büşra-Asutay, Muhammed Mücahit. "Arap Dilinde Morfemler ve Cümlelerin Anlamsal Yorumuna Etkileri". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 183-195.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bir metinde okuduğumuz ya da duyduğumuz her kelimenin bir sözlük anlamı olduğu gibi bir de biçiminden (morf) kazanmış olduğu anlamı vardır. Bu biçimsel yapı bize kelimenin cümle içerisindeki anlamını tanımlamamız bakımından ipuçları vermektedir. Cümleye bu biçimsel yapının kazandırdığı anlama ise morfolojik anlam denir. Bu anlam türünün temel ögesi ise morfemlerdir. Morfemler bir dilin daha küçük parçalara ayrılamayan en küçük anlamlı birimleridir. Bu birimlerin bir kısmı tek başına kullanıldığında da bir anlam ifade ederken, diğer kısmı yalnızca anlamlı başka birimlere bitişerek anlam kazanabilir. Bunlardan birincisine “bağımsız morfemler” derken ikincisine “bağımlı morfemler” dememizin sebebi budur. Bu morfemler kendi aralarında cümlenin anlamına etkileri, gramatik fonksiyonları gibi sebeplerden dolayı çeşitli gruplara ayrılır.

Arapça morfolojik yapısı itibarıyla hayli zor bir dildir. Zira bir yandan bükümlü bir dilken diğer yandan baştan, ortadan ve sondan ek alabilen bir yapıya sahiptir. Bu yüzden bazen alışageldiğimiz morfoloji tanımlarının içine dahil etmekte zorlandığımız yapıları da bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlamda Arap dili morfolojisi üzerine kitaplar yazılabilecek derinlikte bir deryadır. Bu makalede yapılacak çalışmalara temel bir taslak sunmak amacıyla Arap Dili morfolojisinin temel yapıları ele alınacaktır. Bu makale hazırlanmakta olan “Arap Dilinde Morfolojik Anlam” isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Morfem, Morfoloji, Anlam, Bağımlı, Bağımsız

Abstract

Throughout the history, through direct or indirect interactions and through Every word we read or hear in a text has a dictionary meaning as well as a meaning (morph). This formal structure gives as clues to define the meaning of the word in the sentence. The meaning brought by this formal structure is called morphological meaning. The basic element of this type of meaning are morphemes. Morphemes are the smallest meaningful units of a language that cannot be divided into smaller pieces. While some of these units also make sense when used alone, the other part can gain meaning only by adjoining other meaningful units. This is why we call the first one as “independent morphemes” and the second as “dependent morphemes”. These morphemes are divided into several groups among themselves due to reasons such as the meaning of the sentence, their grammatical functions.

Arabic is a very difficult language due to its morphological structure. Because, on the one hand, it is a twisted tongue, and on the other hand, it has a colorful structure that can take addition from the beginning, middle and end. For this reason, it also contains structures that we sometimes find difficult to include in the definitions of morphology. In this sense, books on the Arabic language morphology are deep enough to be written. The basic structures of Arabic Language morphology will be discussed in order to provide a basic outline of the work to be done in this article. This article has been produced from the master thesis titled "Morphological Meaning in Arabic Language" under preparation.

Keywords: Morphem, Morphology, Meaning, Dependent, Independent



Giriş

Dil, insanlar arasındaki iletişimin şüphesiz en önemli kaynağıdır. Kimi zaman sözlü, kimi zaman yazılı olsa da her durumda belli kurallara bağlıdır. Cümlelerimizi oluştururken kelimeleri öylece yan yana getirip bırakmayız. Bu kelimeleri birbirlerine bağlarız ki maksadımız anlaşılın. Duyduğumuz bir cümleyi anlamlandırırken de sadece kelimelerin anlamlarını bilmekle yetinemeyiz. Bu kelimelerin cümle içerisinde kazandığı anlamları da bilmemiz gerekir. Biri bize “Okula geç kaldım.” cümlesini kurduğunda cümle içerisindeki kelimelerin anlamlarıyla birlikte, bu işi yapanın 1. tekil şahıs olduğunu ve fiilin geçmiş zamanda gerçekleştiğini de anlarız. İşte kelimeleri birbirine bağlayarak anlamlı bir bütün oluşturmalarını sağlayan bu birimciklere “morfemler” denir.

Morfem kavramı farklı özelliklerde de olsa tüm diller için geçerli olan bir kavramdır. Her dil için farklı morfem sınıflandırmaları yapılabilir. Bununla beraber hemen tüm diller için geçerli olan en basit sınıflandırma ise morfemleri bizim de makalemizde yapacağımız gibi önce bağımlı ve bağımsız olmak üzere iki kısma ayırıp bunları da kendi içerisinde sınıflandırmaktır.

Diller yapısal özellikleri bakımından birbirinden ayrıldığı gibi morfolojik özellikleri bakımından da birbirlerinden ayrılır. Bazı dillerde morfemler karşımıza ek biçimli yapılar olarak çıkarken kimilerinde eklerle beraber çekim kalıpları da mevcuttur. Arap dili bu tür dillerdendir. Çünkü eklemeli ve bükümlü dillerin özelliklerini aynı anda bünyesinde barındırır. Dolayısıyla Arapçayı kimi zaman baştan eklemeli, kimi zaman ortadan eklemeli, kimi zaman sondan eklemeli bulurken kimi zaman da sahip olduğu yüzlerce vezin vasıtasıyla çekimlenirken bulabiliriz.

İşte morfemlerin dilbilgisi ve anlam açısından sahip oldukları bu büyük önem tarih boyunca “morfoloji” başlığı altında onlarca araştırmanın yapılmasına sebep olmuştur. Tarihin en köklü dillerinden biri olan Arapça için ise bu çalışmalar çok erken dönemlerde “sarf” kitaplarında “el-vaḥdetü’s-sarfiyye”, “el-meânî’s-sarfiyye” gibi isimlerle başlamıştır. Bu çalışmalar günümüz morfoloji tanımlamalarından farklı ve daha basit içeriklere sahip olmakla beraber aynı zamanda konu hakkında yapılacak çalışmalar için çok değerli kaynaklardır. Bu çalışma ise konuya yönelik kaynaklardan edinilen temel bilgileri bir özet halinde sunmayı amaçlamaktadır.

1-Morfem (Biçimbirim) Kavramı, Tanımı ve Önemi

Morfem kavramı genel olarak bir dilin içindeki en küçük anlamlı birimcik olarak tanımlanır. Yani bir cümleyi parçalara ayırdığımız vakit bir anlam ifade edebilen en küçük parçacığa “morfem” denir.¹

Morfemler tek bir sestem oluşabildiği gibi birden fazla sesin birleşiminden de oluşabilir. Morfemin hacmi önemli değildir. Önemli olan morfemin bir anlam ifade ediyor olması ve daha küçük bir parçaya bölünememesidir. Örneğin İngilizcede “cats” kelimesi iki ayrı morfem olan cat+s morfemlerinden oluşmaktadır. Birinci morfem bir hayvan ismidir ve ona delalet eder. İkinci morfem ise birinci morfem olan hayvanın sayısının

¹ George Yule, *The Study of Language*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 67; Mehmet Aydın, *Dilbilim El Kitabı* (İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınları, 2014), 73.; Caner Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş (Kuram ve Uygulamalarla Dilbilim, Göstergebilim ve Türkoloji)*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınevi, 2017), 157.

birden fazla olduğuna delalet eder. Dikkat ederseniz “cat” kelimesi daha küçük anlamlı bir birime bölünemez. Buna bir diğer örnek ise yine İngilizceden “loved” kelimesindeki iki morfem olan “love” ve “d” dir. Bu morfemlerin birincisi sevme duygusuna delalet ederken; ikincisi geçmiş zamana delalet eder. Burada dikkat edilmesi gereken husus bütün “d” seslerinin aynı manaya gelmediğidir. “Dinner” kelimesi anlamlı tek bir morfemden oluşur. Manası tek bir morfemin varlığından oluşur ayrı ayrı “d” + “inner” biçiminde oluşmaz.²

Morfem kavramı için tarih boyunca dilbilimciler çeşitli tanımlar yapmışlardır. Mahmud Sa’rân, morfemi “kavramlar arasında meydana gelen ilişki veya ilişkilerdir” şeklinde tanımlamıştır. O, bu tanımları yaparken morfemi “mahiyetler arasında ilgi ve alakı kuran unsurlardır” şeklinde tanımlayan Vendyres’ten etkilenmiştir. Tefvik Muhammed Şahin ise biçimbirimi “anlamlı en küçük dilsel birim” olarak tanımlamış ve bu tanımında batılı dilbilimci Bloomfield’dan etkilenmiştir. Nâif Harma ise morfemi “en küçük dilsel birim” olarak tanımlamış ve bu tanımında Mario Pei ile ittifak etmiştir. Semih Ebû Muğlî ise morfemi “terkip düzeyinde anlam sahibi en küçük sarfî birimdir” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım Geleason’dan alınmıştır. Yusuf Halife Ebubekir ise morfemi “manalı en küçük savfî birimdir” şeklinde tanımlamaktadır.³

Arap dilbilimcileri morfem için farklı tanımlar yapmışlardır. Örneğin Muhammed el-Antâkî’nin morfem tanımı iki yönlüdür. “ضرب الرجل حماراً بعصاه” cümlesinde iki türlü mana bulunur. Mahiyet yönünden manası göz önünde bulundurulduğunda burada mahiyete delalet eden lafızlar العصا، الحمار، الضرب، الرجل kelimeleridir. İkinci mana ise mahiyete eklenen eklerdir. Bunların bazıları bazısına bağlanır. Yani darp etme işinin geçmiş zamanda olması ve yine bu darp etme işinin bir erkek tarafından yapılmış olması, yapan adamın belirli (marife) olması, eşeğin belirsiz (nekra) olması, fiilin kendisine uygulandığı nesnenin eşek olması, asanın darp aleti olması ve asanın adama ait olması unsurları mahiyete eklenen eklerle bilinebilir. Bu eklerin kullanılması zaruridir. Aksi halde anlamlı bir cümlemin meydana gelmesi mümkün değildir. Aynı kelimeleri bir araya getirip ek kullanmaksızın oluşturduğumuz “ضرب رجل حمار عصا” terkihi anlaşılır bir cümle olmaktan uzaktır.⁴

Bu cümleyi lafzî olarak incelediğimizde ise karşımıza iki tür lafız çıkar. Bunlardan ilki mahiyete delalet eden lafızlardır. İkincisi ise mahiyetler arası anlama delalet eden lafızlardır. Birinci kısma ait olanlar عصا، ضرب، حمار، رجل kelimeleridir. Mahiyetler arası anlama delalet eden lafızlar ise رجل kelimesini belirli kılan “ال” ve eşek kelimesini belirsiz yapan tenvin, darp vasıtasına delalet eden “ب” ve asanın رجل ögesine aidiyetini bildiren “ه” zamiridir. Öyleyse her dilsel ibarede dört unsur bulunur. Bunlar; mahiyetler, mahiyetlere delalet eden lafızlar ki -bunlara semantem denir-, mahiyetleri birbirine bağlayan gramer kaideleri ve mahiyetler arasındaki bağlı manaya delalet eden morfemlerdir.⁵

² Muhammed Abdulvehhâb Şehhâta, “Envâu'l-Morfem fî'l-Arabiyye”, *Ulûmu'l-Luğa* 1/2 (1998), 189.

³ Halid Osman Yusuf - Zekerîya Ömer, “Morfîmâtî'l-Lüğatî'l-Arabiyye Tertîbuhâ ve Tanzîmuhâ Fî'd-Dersî'l-Lüğaviyyî'l-Arabî”, (Özel Sayı), (2012), 34.

⁴ Muhammed el-Antâkî, *Dirâsât fî Fıkhî'l-Lüğa*, (Beyrut: Daru's-Şarkî'l-Arabî, ts.), 229.

⁵ Antâkî, *Dirâsât fî Fıkhî'l-Lüğa*, 230.



Ğazi Tuleymât ise morfemi “mahiyetleri arasındaki ortak manaya delalet eden lafızdır” olarak tanımlamaktadır. Tek bir morfeme ise الوحدة الصرفية denilmektedir. Buna örnek olarak istikbâl bildiren س harfi ve muzari fiil harflerini gösterebiliriz.⁶

Arap dilinde morfemler kelimenin başında, sonunda veya ortasında gelebilir. Kelimenin önüne eklenen morfemlere الصدور denir ve أكرم kelimesinin başına eklenen hemze buna örnek verilebilir. Kelimenin ortasına eklenen morfemlere الأحشاء denir ve كتب kelimesinde kâf harfinden sonra gelen ve fâillik bildiren elif buna örnek verilebilir. Kelimenin sonuna eklenen morfemlere ise الأعجاز denir ve كتبت fiilinin sonunda fiili yapanın birinci tekil şahıs olduğuna delalet eden tâ harfi buna örnek verilebilir.⁷

Tüm bu tanımlamalardan da anlaşıldığı üzere bir cümleyi anlayıp yorumlarken yalnızca kelimelerin anlamlarını bilmek yeterli değildir. Kelimenin sahip olduğu sözlük anlamıyla beraber, cümle içinde bulunduğu konum ve kendisine birleşen eklerle birlikte edinmiş olduğu bir de morfolojik anlamı bulunmaktadır. Bu dil öğreniminde de oldukça önemli bir etkidir. Çünkü biz yabancı dilde bir metni tercüme ederken karşımıza çıkan cümlelerin tüm kelimelerinin anlamlarını bilmesek de kelimeye eklenen bu morfemler vasıtasıyla cümlelerin anlamı hakkında yorumlamalar yapabilmekteyiz.

2-Morfem Türleri

Morfemlerle ilgili olarak farklı açılardan çeşitli sınıflandırmalar yapmak mümkündür. Dilbilim kitaplarında; anlamsal, biçimsel ve gramatik açılardan yapılmış pek çok farklı sınıflandırma mevcuttur. Ancak anlama etkisi bakımından morfem türlerini şu şekilde sınıflandırmamız mümkündür.

2.1.Bağımlı Morfemler

Kendi başına anlam taşıyan fakat dilde tek başına kullanılmayan, başka öğelerle birlikte görünme zorunluluğu taşıyan, tek başına ayakta duramayan morfemlerdir.⁸ Örneğin شَرِبْتُمْ، مُعَلِّمَةٌ، مُعَلِّمَاتٌ، مُعَلِّمَاتُكُمْ، مُعَلِّمَاتُكُمْ kelimelerini incelediğimizde bunların içerisinde bağımsız bir morfeme bitişmiş farklı türlerdeki bağımlı morfemleri görebiliriz. يَتَيْتُK sözcüğü bağımsız bir morfem olan يَتَيْتُ kelimesine evin erkek muhataba ait olduğunu bildiren ك bağımlı morfeminin bitişmesiyle; مُعَلِّمَاتُ kelimesi ise bağımsız مُعَلِّمَةٌ morfemine müennes çoğulluk anlamı veren bağımlı ات morfeminin eklenmesiyle; مُعَلِّمَةٌ kelimesi ise bağımsız مُعَلِّمٌ morfemine müenneslik anlamı veren ة bağımlı morfeminin bitişmesi ile ve son olarak شَرِبْتُمْ kelimesi ise bağımsız شَرِبَ morfemine eylemin ikinci çoğul müzekker şahıs tarafından yapıldığını bildiren تُمْ bağımlı morfeminin bitişmesiyle oluşmuştur. Bu gibi örneklerin çoğaltılması mümkündür.

Yukarıdaki örneklerden de açıkça anlaşılacağı üzere, bağımsız morfemlere eklenen bağımlı morfemler tek başlarına kullanıldıklarında herhangi bir anlam ifade etmiyorken,

⁶ Ğazî Muhtâr Tuleymât, *Fî 'İlmi'l-Luĝa*, (Dimaşk: Dâru Talas, 2000), 164.

⁷ Tuleymât, *Fî 'İlmi'l-Luĝa*, 164.

⁸ Mehmet Hengirmen, *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Engin Yayınları, 2009), 46; Yule, *The Study of Language*, 68; Muhammed Mücahit Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 53.

bağımsız bir morfeme eklendiklerinde ona ayrıca bir anlam kazandırır. Müenneslik morfemlerinden olan "ة" tek başına bir anlam ifade etmezken eklendiği kelimeyi müennes olarak anlamlandırmıştır.

Bağımlı morfemler de kendi içerisinde türetim ve çekim morfemleri olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.

2.1.1. Türetim Morfemleri

Türetim morfemleri, eklendikleri kelimenin anlamında değişiklik yapar veya yeni kelime oluşturmak ya da bir kökten farklı gramer kategorisinde bir kelime üretmek için kullanılır.⁹ Arap dilcileri bu olguyu iştikâk olarak isimlendirmişlerdir. Bu anlamda türetim morfemleri Türkçedeki yapım eklerine karşılık gelir. Arapçada türetim morfemini vezinler oluşturur.

Arapçada istemek anlamına gelen طَلَبَ fiili failiyyet anlamı veren فاعل kalıbına aktarılarak "öğrenci" anlamına gelen طَالِبٌ kelimesi türetilmektedir. Yine bu kelime مَفْعُولٌ kalıbına aktarılarak "istenilen şey" anlamına gelen مَطْلُوبٌ kelimesi elde edilmektedir. Arapçada bu kalıplar "vezinler" olarak isimlendirilir ve bunların her birinin belli anlamları vardır. Kalıba dahil olan kelimeye bu anlamı da ilave eder. Yukarıdaki örneklerde görülen فاعل kalıbındaki tüm kelimeler faillik, مَفْعُولٌ kalıbındaki tüm kelimeler de mefullük anlamı kazanır. Bunun gibi ism-i zaman, ism- i mekân, ism-i alet, ism-i tasğir vb. kalıplardaki tüm kelimeler de bu kalıplara ait zaman, mekân aletlik ya da küçültme gibi anlamlarını kazanır.

Bu anlamda morfemlerin bilmediğimiz bir kelimeyi anlamlandırırken kolaylaştırıcı bir rolü olduğunu söylememiz mümkündür. Zira kelimenin anlamını bilmesek dahi dahil olduğu kalıptan yola çıkarak onun fail mi meful mü olduğu, zaman mı yoksa mekân mı bildirdiği gibi pek çok özelliği hakkında fikir sahibi olabiliriz. Hatta kelime kökünün anlamını biliyorsak bu kökten yola çıkarak kelimenin tam anlamına da ulaşabiliriz.

Türetim morfemleri sözcüğün anlamını değiştirdiği gibi sözcüğün türünü de değiştirebilir. Arapçada bu, Türkçede olduğu gibi ardarda eklerle değil farklı vezinlerle yapılır. Örneğin "yazmak" fiil kökünü "كَتَبَ" fiili karşılarken "yazmak" mastarı "كِتَابَةٌ" şeklinde karşımıza çıkar. Bundan yazar anlamında bir sözcük üretmek için fiil فاعل kalıbına aktarılır ve كَاتِبٌ ism-i fâili oluşur. Böylece kullanılan bu vezin bir fiilden isim meydana getirmiş olur. Yine yük sözcüğü için حَمَلٌ kelimesi kullanılmaktadır. Bu isimden yine bir isim olan "yük taşıyıcı" kelimesinin türetilmesi de aynı şekilde bir vezin aracılığı ile olmaktadır. Yük kelimesi Arapçada meslek bildiren فَعَالٌ veznine aktarılır ve böylece hamal olarak bizim de kullandığımız حَمَالٌ ismi elde edilir. Böylece bu vezin kelimenin anlamını değiştirirken sözcük türünde herhangi bir değişiklik yapmamış olur.

⁹ Yule, *The Study of Language*, 69.



2.1.2. Çekim Morfemleri

Bağımlı morfemlerin ikinci kısmı ise çekim morfemleridir. Bunlar dilde yeni kelime üretmek için değil kelimenin gramatik işlevini bildirmek için kullanılır. Çekim morfemleri zamana, şahsa, adede vs. delalet eden morfemlerdir.¹⁰ Bu sebeple çekim morfemlerini Türkçedeki çekim eklerine benzetmemiz mümkündür. Bir kelimenin çoğul ya da tekil oluşunu, fiilin öznesini veya zamanını göstermek çekim eklerinin görevlerinden bazılarıdır.

Türkçede bulunan; durum ekleri, iyelik ekleri, çoğul eki, eylem kip ve kişi ekleri vb. ekler aynı zamanda birer çekim morfemidir. Bunlar kelimenin anlamında herhangi bir değişiklik yapmamakla beraber cümlelerin anlamlı bir bütün haline gelmesinde önemli rol oynar. Arapçada da çekim morfemleri aynı vazifeyi üstlenir. Örneğin مُسَافِرُونَ ve مُسَافِرٌ örnekleri incelendiğinde tekil مُسَافِرٌ bağımsız morfemine وn bağımlı çekim morfeminin eklenmesiyle çoğulluk anlamı verildiği görülecektir. Yine aynı morfeme ان çekim morfeminin eklenmesiyle مُسَافِرَان şeklinde ikillik anlamı da verilebilir. Çekim ekleri fiiller üzerinde de etki sahibidir. Örneğin ذَهَبَ mazi fiiline ث çekim morfemi eklenerek ذَهَبْتُ şeklinde fiilin geçmiş zamanda birinci tekil şahıs tarafından gerçekleştirildiği ifade edilebilir. Yine aynı fiilin başına muzarilik bildiren ن çekim morfemi getirilerek نَذَهَبُ şeklinde fiilin geçmiş veya geniş zamanda birinci çoğul şahıs tarafından gerçekleştirildiğine işaret edilebilir.

Çekim morfemleri kullanılmadan bir kelime grubunun anlamlı bir cümleye dönüştürülmesi mümkün değildir. Çekim morfemleri olmaksızın sadece "Git!, Gel!, Otur!" gibi ikinci tekil buyruk kipiyle kurulan basit cümleler oluşturabiliriz.¹¹ Arapçada ise buna benzer olan ضَرَبَ، فَعَلَ، كَتَبَ gibi basit cümleler bu morfemler olmadan kurulabilirken; ذَهَبْتُ "Okula arabamla gittim.)" gibi basit bir cümleyi dahi çekim morfemleri olmadan kurmamız mümkün olmayacaktır. Bu sebeple dilde anlamlı bütünlerin oluşturulmasında çekim morfemlerinin rolü oldukça önemlidir.

Her ikisi de bağımlı birer morfem olan türetim ve çekim morfemleri arasında dört temel farklılıktan söz edilebilir. Birinci fark bu iki morfemin etki alanı ile ilgilidir. Türetim morfemleri kelimenin gramer kategorisini ve kelimenin sözlük anlamını değiştirirken çekim morfemleri gramer kategorilerine ve sözlük anlamına etki etmez.¹² Örneğin tekil سَيَّارَةٌ (araba) kelimesi isimken bunun ikili olan سَيَّارَتَانْ kelimesi ve çoğulu olan سَيَّارَاتْ kelimesi de aynı şekilde isimdir ve sözlük anlamı açısından bir değişime uğramamıştır. Oysa türetim morfemleri dâhil oldukları kelimenin gramer kategorisini ve sözlük anlamını değiştirebilir. Örneğin mazi yapıdaki دَرَّسَ (öğretmek) fiilinden ism-i fail olan مُدَّرِّسٌ (öğretmen) ismi türemiştir. Burada görüldüğü üzere türetim morfemi vasıtasıyla bir fiilin gramer kategorisi değişmiş ve isim haline gelmiştir. Aynı zamanda kelimenin anlamı da değişime uğramıştır.¹³

İkinci fark: Çekim daha çok sözdizimiyle ilgilidir. Yapımın ise sözdizimiyle böyle bir ilişkisi yoktur. قَرَأَ (؟) كتاب (؟) أمس ilişkisi yoktur.

¹⁰ Yule, *The Study of Language*, 69.

¹¹ Muhittin Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, (Ankara: Anı Yayınları, 2013), 164.

¹² Yule, *The Study of Language*, 70.

¹³ Yule, *The Study of Language*, 70; Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş*, 165.

eklerinin gelebileceği cümledeki sözdizimsel ilişkilerden yola çıkarak bilenebilir. Oysa bir sözcüğün hangi yapım ekini alacağında söz dizimi bu kadar etkili değildir.¹⁴

Üçüncü fark: Çekim morfemleri türetim morfemlerine göre daha üreticidir ve daha fazla kelimeye eklenebilir.¹⁵ Örneğin Arapça çoğul ekleri olan و ن ve ت çekim morfemleri, müennes ve müzekker ayrımı gözetilerek kurallı çoğul yapılabilen tüm kelimelere eklenebilirken, Arapça türetim morfemleri olan vezinler yalnızca yapılarına uygun olan kelimelere eklenebilir. Örneğin فَعَلَّةٌ vezninde çekimlenebilen sınırlı sayıda kelime varken, çekim morfemlerinden olan mazi ve muzari şahıs ekleri tüm fiillere eklenebilir.

Dördüncü fark: Türetim morfemleri kelimeye çekim morfemlerinden daha yakındır. Örneğin Türkçede yapım ekleri çekim eklerinden daha önce gelir.¹⁶ Arapçada da durum buna benzerdir. Bir örnek üzerinden ilerleyecek olursak مُعَلِّمُونَ kelimesi elde edilirken öncelikle عَلَّمَ fiili türetim morfemlerinden olan مُفَعِّلٌ veznine çekimlenip ardından çekim morfemi olan و ن çoğul eki kelimeye eklenir. Buradan da anlaşılacağı üzere öncelik bakımından türetim morfemlerinin çekim morfemlerine bir üstünlüğü mevcuttur.

2.2. Bağımsız Morfemler

Basit bir anlatımla başka bir kelimeye ya da morfeme bağlanmak zorunda olmadan tek başına da anlam ifade edebilen, kendi başına ayakta durabilen ve kullanılabilen morfemlerdir.¹⁷ Örneğin بَابٌ kelimesi bağımsız bir morfemdir. Anlam kazanması için başka bir morfeme bitişmesine gerek yoktur. Kendi başına da bir anlama sahiptir.

Bağımsız morfemin çeşitlerinden bazıları şunlardır:

- Munfasıl Zamirler: أَنَا، أَنْتَ، هُوَ
- Nefy Edatı: لَا
- Cevap Edatı: نَعَم
- Yabancı Özel İsimler: إِبْرَاهِيمَ، إِسْحَاقَ، يَعْقُوبَ
- Başına, ortasına veya sonuna herhangi bir ziyade almamış kökler: رَجُلٌ، عَمَادٌ، مُسَلِمٌ
- Esmâ-i Ef'âl: أَفٌ، نَزَالٌ، شَتَانٌ
- Ses isimleri: طَقٌ¹⁸

Bağımsız morfemler de kendi içerisinde sözlüksel ve işlevsel morfemler olmak üzere iki gruba ayrılır.

¹⁴ Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş*, 165.

¹⁵ Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş*, 165.

¹⁶ Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş*, 165.

¹⁷ Loreto Todd, *An Introduction to Linguistics*, (Hong Kong: York Press, 1987), 42; Yule, *The Study of Language*, 68; Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*, 53.

¹⁸ Muhammed İndra Yumanto, *Kadıyyetü Morfem et-Tesniye fi'l-Lugati'l-Arabiyye*, (Endonezya: Islam Negeri Sunan Ampel Surapaya Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 11; İshak Rahmani, Raziye Kerîmi, "el-Morfem Beyne'l-Arabiyye ve'l-Farisiyye", *Mecelletu Ulumi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ*, 2/8, (2018), 164.



2.2.1. Sözlüksel Morfem

“Bir dilin sözlüğü içine alınmış ve gerçek dünyanın nesnelere veya olgu durumlarını gösteren biçimbirimlere sözlüksel biçimbirim denir.”¹⁹ Sözlüksel morfemler, iletmek istediğimiz mesajın içeriğini taşıyan sözcükler olarak düşündüğümüz sıradan isimler, sıfatlar ve fiillerden oluşur. Dile yeniden sözlüksel morfemler eklememiz oldukça kolay olduğu için açık bir kelime sınıfı olarak ele alınır.²⁰ Sözlüksel morfeme örnek olarak كِتَابُ ismini, نَظِيفٌ sıfatını ve فَتَحَ fiilini göstermemiz mümkündür.

Sözlük morfemi kelime ile benziyor olmasına rağmen tamamen aynı değildir. İşte bu sebeple kelime kavramının sınırlarını net olarak çizmenin zorluğundan dolayı modern dilbilim kaynaklarında “kelime” yerine “morfem” kavramı kullanılır. Tarih boyunca kelimenin tanımında yaşanan ihtilafın sebebi de bu durumdur. Örneğin her ne kadar kelimesi üç şekilde yazılmaktadır: “hernekadar”, “her nekadar” ve “her ne kadar” şeklindeki üç farklı yazım olmasının sebebi bu ifadedeki kelimelerin sınırlarının çizilemiyor olmasıdır. Oysa morfem ölçüsü kullanıldığında her üç parça da daha küçük parçalara bölünemeyen anlamlı bütünler oldukları için ayrı birer morfemdirler. Böylece durum çok daha net olur.²¹

“Kelime, en az bir morfemi bağımsız olmak üzere bir veya daha fazla morfemden kurulu ve her zaman için aynı anlama sahip bir birlik olarak tanımlanabilir.”²² Bu tanıma göre “ayakkabıcılık” bir kelimeyse “ayak” “kap” “ayakkabı” “ayakkabıcı” ve “ayakkabıcılık” da aynı şekilde kelimelerdir. Aynı zamanda ayakkabı kelimesi iki farklı bağımsız morfem olan “ayak” ve “kap” morfemlerinin birleşmesinden oluşan birleşik kelimedir. “Ayakkabıcılık” kelimesi ise ayakkabı bağımsız morfemine -cı ve -lık bağimli morfemlerinin eklenmesiyle oluşmuştur.²³

İşte böylece kelimelerin tanımlanması anlamdan ziyade biçim esas alınarak yapılmaktadır. Anlamlar değişken olmakla beraber biçimler dilin kullanımına bağlı olarak hangi öğelerin bağimli hangilerinin bağımsız olduğu hususunda daha kesin tespitler yapmamızı sağlar. Bu yüzden geleneksel dilbilim anlam ölçüsü olarak kelimeyi kullanırken modern dilbilim morfemleri kullanmıştır.²⁴

2.2.2. İşlevsel (Fonksiyonel) Morfem

Bağımsız morfemlerin ikinci türü ise işlevsel (fonksiyonel) morfemlerdir. “Fonksiyonel morfemler, başka kelimelerle bitişik olarak bulunmayan fakat diğer kelimelerle beraber kullanıldığında anlamı ortaya çıkan veya gramatik bir fonksiyona sahip olan morfemlerdir.”²⁵ Bir diğer tanıma göre ise “Yeni anlamda birimler üreten ya da dizimsel ilişkileri düzenleyen biçimbirimlere işlevsel biçimbirimler denir.” Bu grup, daha

¹⁹ Oya Adalı, *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*, (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2004), 25.

²⁰ Yule, *The Study of Language*, 68.

²¹ Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*, (İstanbul: Multilingual, 2003), 99.

²² Başkan, *Lengüistik Metodu*, 99.

²³ Başkan, *Lengüistik Metodu*, 100.

²⁴ Başkan, *Lengüistik Metodu*, 100.

²⁵ Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*, 53.

ziyade bağlaçlar, edatlar, nesnelere ve zamirlerden oluşur. Dile hemen hemen hiç işlevsel morphem ekleyemediğimizden dolayı kapalı bir sözcük sınıfı olarak tanımlanır.²⁶ Arap dilindeki لا، لم، أن، ما، إلى، على، في، morphemleri bu türe örnek teşkil eder. Örneğin; أَذْهَبُ إِلَى الْمَدْرَسَةِ; أَذْهَبُ إِلَى morphemleri ile لَنْ أَكْذِبَ أَبَدًا cümlesinde yer alan لَنْ morphemleri işlevsel morphemlerdir.

Sözlüksel morphemler ile ilgili olarak bazen yeni anlamda birimler üretebileceğinden söz etmiştik. Arapçada bazı fiillerin kendilerine eklenen harf-i cerler vasıtasıyla yeni anlamlar kazanması bu duruma örnek gösterilebilir. Örneğin قَالَ fiili tek başına kullanıldığında "demek, söylemek" anlamlarına gelirken "قَالَ عَلَى" biçiminde عَلَى harf-i cer'i ile kullanıldığında "-e iftira attı" anlamına gelir. Yine كَبُرَ fiili tek başına kullanıldığında "büyüme, artma" anlamına gelirken "كَبُرَ عَلَى" şeklinde "عَلَى" harf-i ceriyle kullanıldığında "dayanılmaz olmak, ağır gelmek" anlamlarına gelir. Bu örneklerde de görüldüğü üzere bazen işlevsel birer morphem olan harf-i cerlerin fiillerin sonuna eklenmesi harf-i cerli fiiller olarak isimlendirilen yeni anlamdaki birimleri oluşturur.

Sözlüksel morphemleri içerdiği anlam itibariyle tanımlayabiliriz. Ancak bu durum işlevsel morphemler için geçerli değildir. İşlevsel morphemlerin tanımını ise ya onların görevlerinden bahsederek ya da onlara benzer kelimelerden yardım alarak yapabiliriz.²⁷ Örneğin: "Kalem" kelimesi için "yazı yazan âlet"²⁸ tanımı yapılırken; "ama" kelimesi "lâkin ancak, şu kadar var ki" şeklinde tanımlanmaktadır.²⁹

3.Allomorf ve Sıfır Morphem Kavramları

Bir morphemün kendisiyle aynı anlam ve görevi taşıdığı halde ses özelliği bakımından kendisinden farklılaşmış varyantına o morphemün allomorfu veya eşbiçimliliği denilir.³⁰

Türkçe üzerinden örnek verecek olursak "aldı" fiilini geçmiş zamanda çekimleyen "dı" morphemünün "geldi" fiilinde "-di", "yordu" fiilinde "-du", "güldü" fiilinde ise "-dü" şekline dönüştüğü ve yine bu morphemün ünsüz sertleşmesine uğrayarak "yaptı" fiilinde "-tı", "gitti" fiilinde "-ti", "koştı" fiilinde "-tu" ve "düştü" fiilinde "-tü" haline geldiği görülür. Tüm bu farklı seslere dönüşmesine rağmen hepsinin cümleye kattığı anlam aynıdır. O halde "-dı, -di, -du, -dü, -tı, -ti, -tu, -tü" morphemlerinin tamamı aynı zamanda birbirlerinin allomorflarıdır.

İngilizcedeki çoğul morphemünün "books, toys, dogs" gibi kelimelerde "-s", "boxes, foxes, tomatoes" gibi kelimelerde "-es" ve "Families, babies, spies" gibi kelimelerde "ies" şeklini alması da allomorf kavramına örnek olarak gösterilebilir.

Yukarıda İngilizce ve Türkçe örnekleriyle açıkladığımız allomorflar, Arapçada da bazı morphemler için geçerli olan yapılardır. Bu allomorflar konuşma işlemi esnasında farklı şekillerde ortaya çıkar. Kendisine bitişen unsurlara göre suretinde değişim olan

²⁶ Adalı, *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*, 25.

²⁷ Adalı, *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*, 26.

²⁸ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî I-II*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 1080.

²⁹ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî I-II*, 161.

³⁰ Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, 156.



morfemlerden biri de ta'rîf morfemi olarak isimlendirilen "ال" morfemidir. Onun ise dört sureti vardır.

Birincisi: Hemzenin meftûh lâm harfinin sakin kaldığı durumdur. Bu kendisine kamerî bir ses bitiştiğinde olur. Örneğin "البدر".

İkincisi: Hemze ve fethasının kaybolup lâm harfinin sakin kaldığı durumdur. Bu durum tarif morfemi öncesindeki bir kelimeye bitiştiğinde ve onu kamerî bir harfin takip ettiği durumda gerçekleşir. Örneğin "في البيت".

Üçüncüsü: Hemzenin kaldığı ve bitişen seste lâm harfinin idğâmının gözetildiği durumdur. Bu durum, "ال" morfemi cümlelerin başında gelir ve kendisini şemsî bir ses takip ederse meydana gelir. Örneğin "الشمس".

Dördüncüsü: Mâzî fiilin sonuna eklenen ve müenneslik bildiren "ت" de bunlardandır. Tıpkı كَتَبَتْ فَاطِمَةُ cümlesinde olduğu gibi. Eğer bu ت morfemine şemsî veya kamerî harfle bitişmiş bir "ال" morfemi bitişirse, ilgili morfemin sükûnu iki sakinin okunmasını kolaylaştırmak için kısa kesra'ya dönüşür. Örneğin "كَتَبَتِ الطَّالِبَةُ".³¹

Morfemlerle ilgili bir diğer kavram da sıfır morfemi (Ø) dir. Sıfır morfemi yazıda veya okunuşta görünmediği halde anlam olarak metin içinde mevcut olan morfemdir. Örneğin Türkçede "geldi" dediğimizde fiilin içerisinde geçmiş zamana işaret eden "-di" morfeminden başka morfem görünmemektedir. Buna rağmen biz buradan bir şahıs çıkarımında bulunabilir ve üçüncü tekil şahıs olan "o" zamirine ulaşabiliriz. İşte burada bulunan ama şekil itibariyle bir görüntüsü olmayan morfeme sıfır morfemi denir.³²

Bu morfem türünün açık bir ses göstergesi yoktur. Örneğin كَتَبَ fiili içerisinde gizli bir هو zamiri bulunmaktadır. Bu fiilin içinde sıfır morfemi mevcuttur. Bu morfem müzekker, gâib, müfred zamiri olan هو'dur. Bu morfem tıpkı sessel göstergeye sahip olan diğer morfemler gibidir.³³ Konunun daha net anlaşılması için aşağıdaki fiilleri inceleyelim.

"ت" = (Ben okudum, Birinci tekil kişi, alameti "ت")

"ت" = (Sen okudun, İkinci tekil şahıs, eril kişi, alameti "ت")

"نا" = (Biz okuduk, Birinci çoğul şahıs, alameti "نا")

"وا" = (Onlar Okudular, Üçüncü çoğul şahıs, alameti "وا")

"Ø" = (O okudu, Üçüncü tekil şahıs, alameti "Ø")

Sonuç

Bir dilin içindeki en küçük anlamlı birimlere o dilin "morfemleri" ya da "biçimbirimleri" denir. Biçimbirimler içinde buldukları dilin yapısal özelliklerine göre değişik yapılara bürünür. Örneğin eklemeli dillerde karşımıza ekler olarak çıkarken bükümlü ya da çekimli dediğimiz dillerde çekim kalıpları olarak ortaya çıkar.

³¹ Yusuf-Ömer, "Morfemâtü'l-Lüğati'l-Arabiyye", 44.

³² Adalı, *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*, 16; Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş*, 159.

³³ Semih Ebû Muğlî, "Dirâsâtü's-Sarfî'l-Arabiyyi fî Dav'ı İlmî'l-Lüğati'l-Hadis", *Mecelletü'l-Belkâi'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 7/1, (2000), 18.

Arapça yapısal özellikleri bakımından hem eklemeli hem de bükümlü dillerin özelliğini bünyesinde barındırdığı için morfolojik yapısı da o ölçüde çeşitlilik göstermektedir.

Morfemler bağımlı ve bağımsız olması bakımından ikiye ayrılır. Bağımlı morfemler kendi başına ayakta durabilen ve başka herhangi bir morfeme bitişmeksizin de anlam sahibi olabilen yapılardır. Bunlar da kendi içerisinde türetim ve çekim morfemleri olmak üzere ikiye ayrılır. Türetim morfemleri eklendiği kelimeyi anlam bakımından değişime uğratarak yeni kelimeler türetir. Arapçada bu morfem türünü vezinler temsil eder. Çekim morfemleri ise kelimenin anlamında değişiklik yapmazken kelimenin gramatik fonksiyonu bildirir. Bunlar sayıya, şahsa, zamana, cinsiyete vb. delalet edebilir.

Morfemlerin bir diğer sınıfı ise tek başına da bir anlama sahip olabilen bağımsız morfemlerdir. Bunlar da kendi içerisinde sözlüksel ve işlevsel/fonksiyonel olmak üzere ikiye ayrılır. Sözlüksel morfemler bir dilin sözlüğü içerisinde bulunabilen bütün sıfat, isim ve fiillerin tamamı sözlüksel morfem olabilir. Kelime kavramı ise çok benzese de sınırlarının daha kolay çizilmesi sebebiyle tamamen aynısı da değildir. İşlevsel morfemler ise tek başına bir anlam taşımayan ancak başka bir morfeme bitiştiğinde anlamlanan ya da yeni anlamda birimler oluşturan morfemlerdir. Arapçadaki harf-i cerler bu grupta bulunur.

Morfemlerle ilgili diğer iki kavram ise allomorflar ve sıfır morfemi kavramlarıdır. Allomorflar bir morfemin ses değişimine uğramakla beraber aynı anlamı taşıyan varyantlarıdır. Sıfır morfemi ise cümle içerisinde görünüş ya da ses olarak herhangi bir etkiye sahip olmamakla beraber cümleye anlam katarak var olan morfemlerdir. Arapça da mazi fiilin saf halinin üçüncü tekil şahsa delalet etmesi buna örnektir.

Sonuç olarak morfemler bir dilin içerisinde farklı şekillerde bulunmakla beraber o dili anlamlandırmamızda bize yardımcı olan yapılardır. Bu yapılar bazen dildeki ögenin sözlük anlamını bilmesek de yapısından çıkarımlar yaparak tahminde bulunmamızı sağlayan ipuçlarıdır. Bu sebeple anlama olan katkısı bakımından dilbilimin önemli bir parçasını teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Adalı, Oya. *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2. Basım, 2004.
- Antâkî, Muhammed. *Dirâsât fî Fıkhî'l-Lüga*. Beyrut: Daru's-Şarki'l-Arabî, 4. Basım, ts.
- Asutay, Muhammed Mücahit. *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Aydın, Mehmet. *Dilbilim El Kitabı*. İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınları, 2014.
- Başkan, Özcan. *Lengüistik Metodu*. İstanbul: Multilingual, 2. Basım, 2003.
- Bilgin, Muhittin. *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*. Ankara: Anı Yayınları, 3. Basım, 2013.



- Ebû Muğlı, Semih. "Dirâsâtü's-Sarfi'l-Arabiyyi fî Dav'ı İlmi'l-Lüğati'l-Hadîs". *Mecelletü'l-Belkâi'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 7/1, (2000), 1-40. (Erişim 15 Nisan 2020)
<https://digitalcommons.aaru.edu.jo/cgi/viewcontent.cgi?article=1264&context=albalqa>
- Hengirmen, Mehmet. *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kerimoğlu, Caner. *Genel Dilbilime Giriş (Kuram ve Uygulamalarla Dilbilim, Göstergibilim ve Türkoloji)*. Ankara: Pegem Akademi Yayınevi, 4. Basım, 2017.
- Rahmani, İshak -Kerîmî, Raziye. "el-Morfem Beyne'l-Arabiyye ve'l-Fârisiyye". *Mecelletu Ulumi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ*, 2/8, (2018), 157-178. (Erişim 15 Nisan 2020)
https://www.alarabiahconference.org/uploads/conference_research-619467816-1409223880-683.pdf
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî I-II*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Şehhâta, Muhammed Abdulvehhâb. "Envâu'l-Morfem fi'l-Arabiyye". *Ulûmu'l-Luğa* 1/2 (1998), 189-277.
- Tuleymât, Ğazî Muhtâr. *Fî 'İlmi'l-Luğa*. Dimaşk: Dâru Talas, 2. Basım, 2000.
- Yule, George. *The Study of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 4. Basım, 2010.
- Yumanto, Muhammed İndra. *Kadıyyetü Morfem et-Tesniye fi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Endonezya: İslam Negerı Sunan Ampel Surapaya Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yusuf, Halid Osman & Ömer, Zekeriya. "Morfimâti'l-Lüğati'l-Arabiyye". *Dirâsâtü'l-Lügaviyyeti ve'l-Edebiyyeti (Özel Sayı)* (2012), 31-50. (Erişim 15 Nisan 2020)
<https://journals.iium.edu.my/arabiclang/index.php/JLLS/article/view/60/60>



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 196-213



Kur'an'da Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Eşcinselliğe Sosyolojik Bakış
Sociological View on Homosexuality in the Context of Gender in the Qur'an

Rumeysa Yazar

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies
Ankara-Turkey, rumeysayazarr@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8104-0287>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: Nisan/ April 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: Haziran/ June 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran /15 June 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June
DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.735882>

Cite as / Atıf: Yazar, Rumeysa. "Kur'an'da Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Eşcinselliğe Sosyolojik Bakış". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 196-213.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Kadın ve erkek arasındaki toplumsal farklılıkları anlatmak üzere kullanılan toplumsal cinsiyet (gender) kavramı, sonradan geleneksel kadın ve erkeklik kalıplarının analizine indirgenmekle eleştirilmiş, kadın ve erkek ikiliminden sıyrılarak farklı cinsiyet biçimi olan ara kimlikleri ve eşcinselliği de içine almıştır. Geleneksel cinsiyet kalıplarının önemini kaybettiği günümüzde eşcinsellik, üçüncü bir toplumsal cinsiyet biçimi olarak kabul görmekte ve desteklenmektedir. Kur'an'ın toplumsal cinsiyete bakışı ise 21. yüzyılın hakim anlayışından farklılık göstermektedir. Bu çalışmanın konusu, toplumsal cinsiyet kavramının Kur'an'daki izdüşümlerini ele almaktadır. Araştırmanın amacı, Kur'an'ın toplumsal cinsiyet bağlamında eşcinselliğe dair algısını sosyolojik olarak incelemektir. Kur'an, fitrata aykırı olduğu gerekçesiyle eşcinselliği olumsuz bir şekilde tanımlamakta, Lut Peygamber ve kavmine atıfta bulunarak homoseksüel kimliğe çeşitli eleştiriler getirmektedir. Buna göre Lut kavmi, kendilerini fitrata çağıran peygamberlerine itaatsizlik ederek haddi aşmış, eşcinsel davranışı bireysel bir fiil olmaktan çıkarıp zulme dönüştürmüştür. Kavim, ayrıca fitratı bozarak eşcinselliği topluluğun bütününe yaymış, böylece nesli ifsad etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet, Cinsiyet, Eşcinsellik, Kur'an, Lut Kavmi

Abstract

The concept of gender, which is used to describe the social differences between men and women, was later criticized for being reduced to the analysis of traditional patterns of femininity and masculinity, started to include different types of sexualities, nonbinary identities and homosexuality by eliminating the classic perception of the gender binary. Today, while traditional patterns of gender lost their importance, homosexuality is accepted and supported as a third form of gender. The Qur'anic view of gender differs from the dominant understanding of the 21st century. The subject of this study is to discuss the concept of gender in the context of the Qur'an. The research aims to examine the concept of homosexuality within the context of gender from the point of view of the Qur'an sociologically. The Qur'an defines homosexuality negatively on the grounds that it is against fitra (human nature) and brings various criticisms to homosexual identity by referring to the Prophet Lot and his tribe. According to this, by disobeying the prophet who summoned back them to fitra, the people of Lot overstepped the limit and transformed homosexuality from being an individual act to persecution. People of Lot also damaged the fitra and spread homosexuality within the community, this harmed the continuation of the human race.

Keywords: Gender, Sex, Homosexuality, Qur'an, Tribe of Lot

Giriş

Toplumsal cinsiyet terimini sosyolojiye kazandıran Ann Oakley'e göre cinsiyet (sex), kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklara işaret ederken toplumsal cinsiyet (gender), kadın ve erkek arasındaki sosyal olarak inşa edilen eşitsiz bölünmeye dikkat çekmektedir (Marshall, 1999, 98). İnsanın nüfus cüzdanında yazan cinsiyet, biyolojik yönünü ifade eder. Toplumsal cinsiyet kavramı ise kültürün kadınlık ve erkeklik rollerine yüklediği anlamları ve beklentileri içerir (Dökmen, 2004, 20). Doğumundan itibaren insan, sosyal öğrenme ile kimliğini oluşturur. Toplumun kadın ve erkeğe yüklediği anlamları içselleştirerek büyür. Kız çocuklarına pembe erkek çocuklarına mavi renk kıyafetlerin giydirilmesi, kız çocuklarının daha narin erkek çocuklarının ise daha atılgan yetiştirilmesi, evi geçindirmesi dolayısıyla erkeğe daha büyük sorumluluklar verilmesi ve kadının sadece evle ilgili işlerle uğraşmasının istenmesi gibi bütün bu yaşam örneklerini benimser. Kadın ve erkeğin nasıl davranması gerektiğini ortaya koyan görev ve beklentiler anlamına gelen cinsiyet rolü (Marshall, 1999, 100-101), bu yaşam örnekleri ile benimsenir. Toplumsal cinsiyet terimi de cinsiyet rolünün kültürel olarak inşa edildiğine gönderme yapar.

Bir toplumda kabul edilmiş cinsiyet rollerinin oluşumunda o toplumda inanılan dinin büyük bir etkisi bulunmaktadır. Çünkü dinler, insan fiillerini düzenleme ve o fiillere bir zihniyet kazandırma iddiasındadırlar (Gürhan, 2010, 61). Bu noktada Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi kurumsallaşmış dinlerin cinsiyet rolü algılarına bakılabilir.

Yahudilikte kadınlık ve erkeklik algısının izleri Âdem ve Havva'nın yaratılışı hikayesinde aranabilir. Eski Ahit'te yazdığına göre Rab Tanrı Âdem'i yaratır ve Âdem vücut bulur (Kutsal Kitap, 2016, Yaratılış 2/4-7). Daha sonra Rab Tanrı, Âdem'in yalnız kalmasını uygun bulmaz ve ona bir yardımcı yaratır (Yaratılış 2/18). Bu amaçla Âdem'e derin bir uyku veren Rab Tanrı, onun kaburga kemiklerinden birini alarak kadını yaratır ve Âdem'e getirir. Âdem, "İşte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir. Ona kadın denilecek çünkü o adamdan alındı." (Yaratılış 2/21-23) der. Eski Ahit'te geçen bu satırlarda kadının ikincil bir statüde olduğu, Âdem sebebiyle yaratıldığı ve isminin de yine Âdem tarafından konulduğu anlaşılmaktadır. Yahudilikte kadın algısını şekillendiren bir diğer hikaye ise Âdem ile Havva'nın Aden bahçesinden (cennetten) kovulmasıdır. Havva, Rab tarafından yenilmesi yasaklanan meyveyi şeytanın kandırmasıyla yer ve yemesi için Âdem'e de verir (Yaratılış 3/3-6). Rab onları sorguladığında ise Âdem, meyveyi Havva'nın kendisine verdiğini söyleyerek (Yaratılış 3/12) Havva'yı azmettirici olarak gösterir. Bunun sonucunda Rab, Havva'ya şu cezaları verir: "Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim, ağrı çekerek doğum yapacaksın! Kocana istek duyacaksın, seni o yönetecek." (Yaratılış 3/16). Bahçeden çıkarılmalarına Havva'nın sebep olması ve Âdem'i yönlendirmesi, Yahudiliğin kadına bakışını değiştiren temel etken olarak değerlendirilmektedir (Gündüz, 2014, 83).



Yahudiliğin devamı olan Hristiyanlıkta ilk dönem "baştan çıkarıcı Havva" imgesi, "bakire Meryem" modeliyle değiştirilmeye çalışılmıştır (Yapıcı, 2012, 237). İsa, kadınların - bekâretlerini muhafaza ederek- kendilerini Tanrı'ya adanmalarını teşvik etmiş ve İncil'i yayma işine kadınları da katmıştır (Harman, 2010, 57). Kadınların evlenmeyip kendilerini Tanrı hizmetine adanmaları, onları erkek egemenliğinden kurtarıp bir nebze özerklik sağlasa da sonraki dönemde Hristiyanlığın içinde bulunduğu hiyerarşik yapı, kadınları bir kenara itmiş ve Hristiyanlık katı cinsiyetçi bir yapıya bürünmüştür. Kadınlar kilise hizmetinden uzaklaştırılmış, manastırlara tıkkı kalmışlardır (Yapıcı, 2012, 238). Bazı kilise babalarının sözlerine bakıldığında kadına karşı olumsuz bakış göze çarpmaktadır. Örneğin, Aziz Agustin " *Kötülük dolu, kıskanç ve ne kararlı ne tutarlı bir yaratık olan kadın, bütün tartışmaların, kavgaların ve haksızlıkların kaynağıdır.*" demektedir. Başka bir kilise babası Chrysostome de şöyle söylemektedir: " *Kadın, gerekli olan bir kötülüktür, istenen bir beladır. Evin ve ailenin en büyük tehlikesidir. Ahlaksız ve edepsiz bir sevgilidir. Yaldızlı, aldatıcı bir musibettir.*" (Harman, 2010, 63).

Kadının ikinci sınıf insan muamelesi gördüğü dönemde Arap yarımadasında ortaya çıkan İslam dini ise katı ataerkil yapıyı değiştirme amacıyla birtakım reformlar üstlenmiş ve kadına bazı haklar vermiştir. Kızların diri diri gömülmesi(et- Tekvîr 81/8-9), mirastan mahrum bırakılması, zihar uygulaması (el- Mücâdele 22/2), boşanma hakkının sadece erkekte olması (Karaman vd., 2014, 1/360-361) gibi uygulamaları kaldırarak kadına mirasta ve şahitlikte hak tanımış (en- Nisâ 4/11; el- Bakara 2/282), boşanma ve eğitim hakkı vermiş (el- Ahzâb 33/28-29; İbn-i Mâce, "Mukaddime", 17), üst değerler noktasında kadın ve erkek arasında herhangi bir ayırım gütmemiştir (Güngör - Tokur, 2018, 49). İslam dini Judeo-Kristiyan gelenekten ulaşan kadının erkeğin kaburgasından yaratılması anlayışını ve yasak meyveyi yemesi için Âdem'i tahrik eden Havva imgesini reddetmiştir. Kur'an, kadın ve erkeğin tek bir nefisten (özden) yaratıldığını (Kur'an-ı Kerîm ve Meâli, 2016, en- Nisâ 4/1) bildirmiş, ilk suçun işlenmesinde her iki cinsiyete de ortak sorumluluk yüklemiştir (el- Bakara 2/36; Yapıcı, 2012, 242).

Literatürde -toplumsal cinsiyet ve Kur'an merkezli yapılan çalışmalarda- Kur'an'ın cinsiyete bakışı farklı açılardan ele alınmıştır. Öztürk (2012), toplumsal cinsiyet konusuna tefsir bilimi açısından yaklaşarak Kur'an'ın toplumsal cinsiyetle bağlantılı açıklamalarını değersel ve durumsal olmak üzere ikiye ayırmış, bunların günümüzde neye atıf yaptığını tartışmıştır. Aziz (2004), toplumsal cinsiyetle ilgili ayetleri sosyolengüistik açıdan yorumlayarak Kur'an'ın cinsiyetçi gibi görünen ayetlerinin aslında Arapçanın yüksek düzeyde cinsiyet özelliği gösteren gramatik yapısından kaynaklandığını ifade etmiş, Kur'an'ın cinsiyet ayırımını reddettiği sonucuna ulaşmıştır. Yıldırım (2014) ise Kur'an'ın cinsiyet noktasındaki tavrını hermenötik yöntemini kullanarak yeniden okuma girişiminde bulunmuştur.

Bu çalışmanın konusu, toplumsal cinsiyet kavramının Kur'an'daki izdüşümlerini ele almaktadır. Araştırmanın amacı, Kur'an'ın toplumsal cinsiyet bağlamında eşcinselliğe dair

algısını sosyolojik olarak incelemektir. Çalışmada anlayıcı yaklaşım yöntemiyle tarihsel dokümantasyon tekniği kullanılmıştır.

1. Toplumsal Cinsiyet

1.1. Toplumsal Cinsiyet Etrafında Gelişen Tartışmalar

Kadın ve erkek arasındaki farklılıkların biyolojik sebeplerden mi yoksa kültürel sebeplerden mi kaynaklandığı, toplumsal cinsiyet sahasında tartışılmıştır. Erkek ve kadınlar doğaları gereği mi yoksa toplumun kendilerine biçtiği roller sebebiyle mi farklıdırlar? Erkekler doğaları gereği baskın ve yapan/eden konumundayken kadınlar da "bakıcı" konumunda mıdır? Bu sorulara cevap olarak temelde iki argüman ileri sürülmüştür (Slattery, 2017, 342).

Doğacı argüman, iki cinsiyet arasındaki toplumsal farklılıkların doğrudan biyolojik farklılığın bir yansıması olduğunu öne sürmüştür. David Buss'a göre her iki cinsiyet doğuştan gelen özellikleri nedeniyle farklı sorunlarla yüzleşir ve bu da onların psikolojik özelliklerinin farklılaşmasına yol açar (Buss, 1995, 164-165; Keskin - Uluşan, 2016, 51). Bu tezi desteklemek için bazı biyolojik, genetik ve psikolojik izahlar yapılmıştır. Kadın ve erkek beyninin fizyolojik ve biyokimyasal açıdan farklılaştığı bilinmektedir. Örneğin Doreen Kimura, kadın ve erkek beynindeki farklı cinsiyet hormonlarının erken dönemden itibaren kız ve erkek çocuklarının davranışına etki ettiğini söylemiştir (Kimura, 1992, 32). Mudd'a göre de kadınlar, kendilerini erkeklerden ayıran biyolojik ve psikolojik organizasyonlara sahiptir ve bu organizasyonlar onları farklı davranışlara ve tutumlara yönlendirir (Mudd, 2002, 59). Doğacı argümanı savunanlar, kadının çocuk doğurması sebebiyle -doğal olarak- çocukla ve evle daha yakın olduğunu, erkeğin ise fiziksel olarak daha güçlü olduğu için daha çok ev dışı işlerle meşgul olduğunu iddia etmektedirler.

Gelişmeci argüman ise kadın ve erkeklik rollerinin kültürel olarak belirlendiği ve sosyal olarak inşa edildiği kabulüne dayanır. İnsan davranışı büyük ölçüde kişinin içinde yetiştiği kültürel çevrenin bir yansımasıdır. Gelişmeci argümanın öne sürdüğü delillerden biri sosyalleşme süreciyle ilgili araştırmalardır. Örneğin aile içinde kız ve erkek çocuğuna bebeklikten itibaren farklı şekillerde davranılır, farklı kıyafetler giydirilir, farklı oyuncaklar verilir. Okulda da farklı muamelelere maruz bırakılırlar. Öne sürülen bir başka delil de ilkel kabileler üzerine yapılan araştırmalardır. Margaret Mead, Yeni Gine'de üç farklı kabile üzerinde yaptığı çalışmada cinsiyet rollerinde büyük farklılıklar bulmuştur. Arapesh kabilesinin erkekleri ve kadınları şefkatli iken Mundugumorlar sert ve şiddete meyillidir. Tchambuli kabilesinde ise kadınlar ava ve savaşa giderken erkekler, daha çok 'kadın işlerini' yapmaktadırlar (Slattery, 2017, 343).



David Morgan ve Linda Birke gibi yazarlar ise cinsiyet rollerinin hem biyolojik hem de kültürel faktörlerden etkilendiğini öne sürerler. Onlara göre genetik, fiziksel ve hormonal faktörlerin toplumsal cinsiyet davranışında hiçbir etkisinin olmadığı öne sürülemez. Bununla birlikte cinsiyetin sadece biyolojik faktörlerden etkilendiğini iddia etmek de abartıdır. Bu iki görüş arasında bir denge olduğunu kabul etmek, doğru bir tavır olacaktır (Slattery, 2017, 345).

1.2. Cinsiyet Rollerinin Dönüşümü

Batı toplumlarının endüstrileşmeye evrildiği dönemde kadının ev dışında çalışmaya başlaması, geleneksel cinsiyet rollerinde ciddi bir dönüşüme sebep olmuştur. Kadınların sosyal hayatta erkeklerle benzer işlerde çalışması, cinsiyet rollerinde de bir benzeşmeyi beraberinde getirmiştir. Modern çağda kadınların çalışarak para kazanmaları "eve ekmek getiren" "güçlü" erkeklik rollerinin önemini zayıflatmış, devletlerin sosyal güvence sistemlerinin genişlemesi gibi etkenler de kadınların erkeklere olan bağımlılıklarını azaltıcı etkilerde bulunmuştur. Neticede baskın, başarı peşinde koşan, otoriter erkeklik algısı ve uysal, nazik, itaatkâr kadınlık algısı değişmiş, kadın ve erkekler arasındaki cinsiyet rolü farklılıkları azalmaya başlamıştır (Amman, 2012, 24).

Çağırkan (2018), erkeklik rolü algısının tarihsel olarak iki büyük kırılma yaşadığını ifade etmektedir. İlk büyük kırılma, sanayi devrimi sonrası kadınların erkeklerle aynı işlerde çalışmaya başlamasıyla geleneksel iş bölümünün ortadan kalkmasına sebep olan ve cinsiyet rollerinin yeniden tanımlandığı modern dönemde yaşanmıştır. Örneğin kadının evde temizlik ve yemek yaptığı, erkeğin de çalışarak para kazandığı geleneksel iş bölümü yerini her ikisinin de çalışmak zorunda olduğu ve evdeki işlerin yeniden düzenlenmesini gerektiren bir iş bölümüne bırakmıştır. Dolayısıyla kadın ve erkeklerden beklenen roller de değişmiştir. Erkeklik rolü algısında yaşanan ikinci büyük kırılma ise 1990 sonrası postmodern dönemde yaşanmıştır. Bu dönemde kadın ve erkek arasındaki farklılıkların gittikçe yok olması "üniseks"¹ denilen kavramın doğmasına yol açmıştır. Kadın ve erkeklik algısının herhangi bir ayırım olmadan bir arada bulunduğu bu yeni anlayış, yeni erkeklik anlayışlarını ortaya çıkarmıştır (Çağırkan, 2018, 95-97). Kadınsı sayılabilecek davranışlar sergileyen bir erkeğin toplumda o zamana kadar var olan erkeklik algısına aykırı olan bu hali, postmodern dönemde yeni bir erkeklik anlayışı olarak kabul görmüştür.

"Üniseks" kavramı ilk defa modada ortaya çıksa da bunun sonradan toplumsal hayatın çeşitli alanlarına yansıdığı görülmektedir. Örneğin kamusal alan cinsiyetsiz bir şekilde inşa edilmeye başlanmıştır. Günümüzde hemşirelik sadece kadınların değil

¹ Üniseks (unisex), erkeklerin ve kadınların benzer şekilde giyindiği ve görüldüğü stil (Lexico, 25 Mayıs 2020) veya her iki cinsiyet için de uygun olan -cinsiyet farkı gözetmeyen- (Dictionary, 25 Mayıs 2020) anlamına gelmektedir. Kavram, kadınların çalışma hayatına girerek erkeklerle benzer kıyafet ve üniformalar giymeleri ile ortaya çıkmış, modada bir tarz haline gelmiştir (Osmanoğlu, 2019, 2).

erkeklerin de istihdam edildiği bir alandır veya futbol artık sadece erkeklerin ilgilendiği ve oynadığı bir alan değildir (Çağırkan, 2018, 97).

Üniseks kimlik alanının genişlemesi üçüncü bir cinsiyet olan homoseksüelliğin de bir kimlik olarak Batı toplumlarında kabul görmesine giden yolu açmıştır. Medyada daha çok LGBT gruplar olarak bilinen üst şemsiyeye dahil olan homoseksüellerin, bir toplumsal cinsiyet biçimi olarak kabul görmesi postmodern döneme denk gelmektedir.

1.3. Toplumsal Cinsiyet Biçimi Olarak Eşcinsellik

Eşcinsellik (homoseksüellik), aynı (Yunanca: homo) cinsteki bireylerin birbirlerine karşı duydukları cinsel eğilimi ifade etmektedir (Marshall, 1999, 305). Ancak bazı araştırmacılar, eğilimin sadece cinsel boyutunu ifade ettiği için "homoseksüellik" kavramını kullanmayı uygun bulmamaktadırlar. Onlara göre kişinin hemcinsine duyduğu ilgi sadece cinsel nitelikli değil, aynı zamanda duygusaldır. Bu sebeple hemcinsine yönelim duyan erkek bireylere "gey", hemcinsine yönelim duyan kadın bireylere ise "lezbiyen" demeyi tercih etmektedirler (Aşçı, 2013, 7). LGBT üst çatısına dahil olan diğer kavramlar ise biseksüel ve transgender kavramlarıdır. Biseksüel, her iki cinse de yönelimi olan bireyleri ifade ederken transgender, biyolojik cinsiyetini değiştirme sürecini tamamlamış veya henüz bu sürecin içinde olan bireyleri ifade etmektedir (Savcı, 2015, 6).

20. yüzyıla kadar birçok ülkede sapkınlık, tıbbi ve psikolojik rahatsızlık olarak görülen eşcinselliğe dair algının 1950'lerden itibaren değişmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bunda değişen cinsiyet rolü algılarının yanında eşcinsel hareketlerin rolü de yadsınmaz. Bu hareketlerin en önemlisi 1969 yılında New York Greenwich'te bulunan bir gey barına polisin düzenlediği baskın sonucu, geylerin polise direnmeleri ve polisle çatışmalarıdır. İlk defa fiili anlamda haklarını arayan geyler, eşcinsel hareketin özgürleşmesinde sembol olarak görülmüşlerdir (Çabuk, 2010, 14).

Eşcinsellikle ilgili kamuoyunda yaşanan tartışmalar tıp dünyasına da yansımıştır. Amerikan Psikiyatri Birliği üyelerinin çalışmaları ve baskılarıyla DSM'de (Ruhsal Bozukluklarının Tanımlanması ve Sınıflandırması El Kitabı) cinsel sapkınlıklar arasında yer alan eşcinsellik, DSM-2'de kişilik bozuklukları kategorisine alınmıştır. Judd Marmor adlı Amerikalı bir psikiyatr eşcinsel yönelimini değiştirmek isteyen hastalarla çalışmaktaydı. Zamanla eşcinselliğin bir hastalık olmadığını savunmaya başlayan Marmor'un rol oynamasıyla eşcinsellik, 1973 yılında Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından hastalık sınıflamasından çıkartılmıştır. 1980 yılında basılan DSM-3'te "ego distonik eşcinsellik" başlığı altına yerleştirilmiş fakat yoğun baskılar sonucu DSM-3-R'de "kişinin cinsel yönelimine bağlı yaşadığı kalıcı ve belirgin rahatsızlık" adı ile "başka türlü



adlandırılmayan cinsel bozukluklar" başlığı altında kalmıştır. DSM-4'te ise hiçbir tanı kategorisinin içinde yer almamıştır (Çabuk, 2010, 20).

Eşcinselliğin bir kimlik olarak kabulünde, değişen cinsiyet rolleriyle birlikte eşcinsel grupların süreci iyi değerlendirmeleri etkili olmuştur. Toplumsal cinsiyet kavramı sadece kadın veya erkekleri değil diğer cinsiyet biçimlerini de bünyesine alarak genişlemiştir.

2. Kur'an ve Toplumsal Cinsiyet

Bütün insanlığa yol gösterici olarak indiği belirtilen (el- Bakara 2/2) Kur'an, bu amacın tabii bir sonucu olarak kadın ve erkeğe herhangi bir ayrımcılık gözetmeden seslenir, her iki cinsiyeti de ontolojik zeminde eşit bir şekilde ele alır. İnsan olma temelinde kadın ve erkeği bir gören Kur'an, birçok ayette kadın ve erkeği birlikte zikretmiş (en- Nahl 16/97; et- Tevbe 9/71-72; Âl-i İmrân 3/195; el- Hadîd 57/12; el- Fetih 48/5; el- Mü'min 40/40) veya "Ey mü'minler!", "Ey insanlar!" diye hitap ederek her iki cinsiyete de aynı hitap kalıbını kullanmıştır (el- Hucurât 49/12-13; el- Ahzâb 33/35; en- Nisâ 4/1; en-Nûr 24/58; el- Enfâl 8/29; Âl-i İmrân 3/102; Yûnus 10/104). Allah'a iman ve ibadet, güzel işler yapma, adaletten şaşmama, kibirden sakınma, dosdoğru olma gibi ilkelere itibar noktasında Kur'an, kadını ve erkeği değerli görür. Nahl suresi 97. ayette erkek olsun kadın olsun inanmış biri olarak yararlı işler yapan kimseye güzel bir hayat yaşatılacağı belirtilerek güzel işler yapmakla işini iyi yapma alışkanlığı her iki cinsiyete de teşvik edilmiş ve karşılığının daha güzeliyle verileceği vaat edilmiştir (Karaman vd., 2014, 3/438). İnsanoğlunun kadın ve erkekten yaratıldığı ifade edilen Hucurât suresinde ise takip eden cümlede Allah katında en değerli olanın Allah'tan en çok sakınan kişi olduğu bildirilmiştir (el- Hucurât 49/13). Ayet kimlik edinme ve bununla yaşama fonksiyonunu kabul ederken bunun bir üstünlük aracı olarak kullanılmasını ise reddetmiştir (Karaman vd., 2014, 5/97).

Kur'an'ın yaşayan bir örneği olan Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığında konu daha iyi anlaşılacaktır. Hz. Peygamber, ilim öğrenmenin herkese farz olduğunu bildirmiştir (İbn-i Mâce, "Mukaddime", 17). O'nun Cuma ve bayram namazlarında erkeklere ve kadınlara birlikte vaaz ve dersler verdiği, hatta kimi zaman sesinin ulaşmaması endişesiyle kadınlar bölümüne giderek vaazına orada devam ettiği nakledilmektedir (Buhârî, "İlim", 32). Hz. Peygamber'in ayrıca okuma yazma bilen kadınları, diğer kadınlara okuma yazma öğretmeleri için görevlendirdiği bilinmektedir (Toksarı, 1993, 69).

Kur'an ontolojik zeminde cinsiyet ayrımcılığına gitmese de biyolojik farklılıkları yok saymamış, toplumsal düzenlemeleri meydana getirirken kadın ve erkek arasındaki cinsiyet rolü farklılıklarını dikkate almıştır. Çiftler halinde yaratılmaya pek çok yerinde (en- Nahl 16/72; el- A'râf 7/189; en- Nisâ 4/1; ez- Zümer 39/6) değinen Kur'an, aslında kadın ve erkeğin hayatın farklı yönlerinde farklı kabiliyetlere sahip olduklarını ve çift yaratılmanın hikmetinin tam da kadın ve erkeğin bu farklı kabiliyetlerinin birbirini tamamlayıcı bir işlev

icra etmesi olduğunu beyan etmektedir. Nitekim Âl-i İmrân suresi 195. ayette kadın ve erkeğin birbirinden meydana geldiği vurgulanarak iki cinsiyetin de tıpkı bir bütünü parçaları olmaları gibi birbirinin tamamlayıcısı olduğu dile getirilmiştir (Karaman vd., 2014, 1/742-744). Kur'an'ın uygulayıcısı Sünnet'ten örneklerle başvurarak konuyu somutlaştırmakta fayda vardır. Hz. Peygamber döneminde kadınların savaş sırasında yaralıları ve hastaları tedavi ettikleri, savaş alanına su taşıdıkları bilinmektedir (Buhârî, "Cihad", 65). Bu kadınlardan Ümmi Atiye el- Ensâriyye Resulullah ile birlikte yedi savaşa katıldığını, askerlere yemek yaptığını ve yaralıları iyileştirdiğini söylemiştir (İbn-i Mâce, "Cihad", 37). Rubeyyi binti Muavviz isimli bir başka kadının da "Biz Resulullah ile beraber savaşırdık. Askerlere su verir, yaralıları ve ölüleri de Medine'ye taşırdık." (Buhârî, "Cihad", 67-68) dediği nakledilmektedir. Erkekler fiziksel açıdan güçlü olmaları sebebiyle savaşa fiilen katılırken kadınlar bu fiziksel avantaja sahip olmamalarından ötürü fiilen savaşmamışlar fakat kendi kabiliyetleri olan tıp bilgileri ve zekalarını kullanarak kriz anlarında önemli rol oynamışlardır. Bazı kadınlar, Hz. Peygamber'e gelerek fiilen savaşmak istediklerini iletse de bu talep, Peygamber tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü ayette bildirilen "Allah'ın bazınıza diğerinden fazla verdiği şeyleri temenni etmeyin..." (en- Nisâ 4/32) emri gereğince bu, kaderdeki hikmete karşı gelmek anlamında yorumlanmıştır. Çünkü Allah'ın kadın ve erkeğe bahsettiği farklı kabiliyetler, O'nun iradesinin bir ihsanıdır ve buna insanların etki ve müdahale hakkı yoktur (Yazır, 1992, 2/555).

Terzioğlu (2016), kadın ve erkeğin farklı cinsiyet özelliklerine sahip olmalarının hikmetini üst değerler bağlamında tartışarak bunları üç başlık altında değerlendirmiştir. Terzioğlu'nun değindiği ilk kavram olan "adalet", her şeyi belli bir düzene göre yaratan ve her cinsiyete kendine özgü özellikler veren Allah Teâlâ'nın kadın ve erkeğe karşı mutlak adil olmasıdır. Cinsiyete değil ehliyete vurgu yapan ayetlerin (en- Nahl 16/97) yanında Kur'an'da bahsi geçen kadınların çoğunluğunun güçlü karakterlerden seçilmesi (Sebe Melikesi Belkıs, Hz. Musa'nın annesi, Hz. Aişe, Hz. Meryem, Mısır Azizinin karısı gibi), kadınların geri planda olduğu görüşlerine karşı önemli bir içeriktir. Bununla birlikte İslam'ın toplumsal cinsiyet anlayışı eşitlik fikri değil adalet esasına dayanır. Kadının örtünmesi, çocuk dünyaya getirmesi gibi farklı cinsiyet özelliklerine göre bireye hak, sorumluluk ve beklentiler yüklenir. Terzioğlu'nun zikrettiği ikinci kavram ise "meveddet ve rahmet" tir. Dostluk ve muhabbet, bir şeyi sevmek anlamına gelen meveddet kavramı Rûm suresi 21. ayette yer alır. Allah'ın insana kendi cinsinden eşler yarattığı ve bunun da aralarında sevgi ve merhamet meydana getirdiğine değinilen ayette eşlerin birbirine duydukları sevgi, merhamet, kaynaşma gibi duygular, farklı cinsiyet özelliklerinin bir başka hikmeti olarak ortaya çıkmaktadır. Kadın ve erkek birbirlerine besledikleri arzu ve ilginin etkisi altındadır. Fitrî, duygusal, aklî ve bedenî tezahürlere sahip olan bu arzular doğru bir şekilde değerlendirildiğinde sükûn ve kaynaşmayı getirecektir. Eşlerin insanın



kendi cinsinden olması da rahmettir, çünkü insanın kendi cinsinden bir insanla ülfeti daha kolay olacaktır. Üst değerler noktasında değinilen üçüncü kavram ise "velayet" tir. Tevbe suresi 71. ayette bahsi geçen velayet kavramı, kadınıyla erkeğiyle her mümin bireyin birbirini koruyup kolladığı, destek çıktığı derin bir bağ olarak görülmüştür. Bu ehliyet sayesinde kadın ve erkek birbirini temsil eder. Böylece birinin yaptığı güzel bir iş öbürü için övünç vesilesi olurken, ötekinin yaptığı bir hata da yine tüm müminlerin ortak zararı olarak anlaşılmaktadır (Terzioğlu, 2016, 549-554).

Sonuçta Kur'an'ın cinsiyet rolü algısına bakışının salt eşitlikçi bir yaklaşımdan ziyade tamamlayıcı yaklaşıma yakın olduğu söylenebilir. Homojenleştiren ve farklılıkları bastıran bir doğaya sahip görülen (Toker, 2009, 145) eşitlikçi yaklaşım yerine tamamlayıcı yaklaşım, İslam'ın insana yaratılıştan gelen -biyolojik- cinsiyet özelliklerine göre sorumluluklar ve roller yüklediğini iddia eder. Bu, kadının ikinci plana itilmesi anlamına gelmez, tam tersi kadını Kur'an'ın indiği dönemdeki katı ataerkil yapıya karşı koruma amacı güder.

3. Kur'an ve Eşcinsellik

Kur'an, günümüzde toplumsal cinsiyet biçimi olarak kabul edilen ve tıbbi rahatsızlık yerine sosyal bir olgu olarak anlaşılan eşcinsel kimliğe karşı olumsuz bir tavır içindedir. Lut Peygamber örneğinde bizlere sunulan uyarı ve ikazlarla Kur'an, insanın yaratılıştaki fitratına sadık kalmasını ister. Bu fitrat, Allah'ın insanları çift olarak yaratması ve kadın ile erkeğin Allah'ın yaratmasıyla birbirlerine karşı ilgi ve arzu duymalarıdır (Âl-i İmrân 3/14; Hökelekli, 6 Nisan 2020). Kur'an fitrat kavramı (er- Rûm 30/30) ile insanın karşı cinse yöneliminin doğuştan getirildiğine işaret etmektedir.² Yapılan ikazlara uymayan Lut kavminin başına gelenlerin Kur'an'da on ayrı surede pek çok defa zikredilmesi, konunun önemine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Kur'an'da eşcinsellik ilişkisi Lut kavmine sıklıkla atıf yapılarak ele alınır. Bu yüzden eşcinselliğin toplumsal boyutunun Kur'ani izdüşümleri bir nevi Lut peygamber ve kavminin ilişkisi üzerinden ele alınabilir.

3.1. Lut Peygamber ve Kavmi

Soyu hakkında Kur'an'da bilgi bulunmayan Lut Peygamber, Eski Ahit'e göre Haran'ın oğlu ve Hz. İbrahim'in yeğenidir. Hz Lut, Eski Ahit'e göre Hz. İbrahim'in çobanlarıyla kendi çobanları arasında çıkan ihtilaf yüzünden Hz. İbrahim'in grubundan ayrılmış, Sodom ve Gomora olarak anılan bölgeye yerleşmiştir (Yaratılış 13/7-11). Kur'an-ı Kerim'e göre ise yoldan çıkmış olan Sodom halkını doğru yola davet etmek için elçi olarak gönderilmiştir (el- A'râf 7/80; eş- Şuarâ 26/160-163). Lut Peygamber'in telkinlerini

² Günümüzde eşcinselliğin doğuştan getirilen bir eğilim olup olmadığı yönündeki tartışmalar konumuzun dışındadır. Çalışmanın bu kısmında Kur'an'ın eşcinselliğe bakışı ve sunduğu argümanlar tartışılacaktır.

dinlemeyip eşcinsel ilişkilerine ve bozgunculuğa devam eden halkın üzerine helak etmek üzere elçiler gönderilir. Bu elçiler önce Hz. İbrahim'e uğrayarak telaşa kapılmaması için Lut kavminin helak edileceğini fakat Lut ve ailesinin kurtulacağını haber verirler (Hûd 11/69-70; el- Hicr 15/57-60). Daha sonra Lut Peygamber, Sodom'a varan elçileri şehrin kapısında karşılar. Elçiler şehir meydanında kalacaklarını söylemelerine rağmen Lut Peygamber'in ısrarıyla misafirliği kabul ederler. Lut Peygamber'in elçileri ağırladığını duyan kentin erkekleri genç-yaşlı demeden evin önünde toplanırlar. Elçilere tecavüz etmek için Lut'tan misafirlerini isterler (Yaratılış 19/1-4; el- Kamer 54/36-37). Lut Peygamber'in " *Bunlar benim misafirlerim, beni utandıracak bir şey yapmayın. Allah'tan korkun, misafirlerimin önünde beni rezil etmeyin! Eğer dediğimi yaparsanız işte (nikahlanmanız için) kızlarım. Sizin için onlar daha temizdir.*" (el- Hicr 15/68-69; Hûd 11/78) demesine rağmen onu dinlemezler ve kapıyı kırmaya çalışırlar. İçerdeki elçiler Lut'u içeri alıp kapıyı kaparlar ve dışardaki adamları kör ederler (Yaratılış 19/9-11). Elçiler Lut Peygamber'e kendilerinin Rabbinin elçileri olduklarını ve dışardakilerin ona dokunamayacaklarını söylerler. Lut Peygamber'e gece olduğunda eşi hariç ailesini alıp yola çıkması gerektiğini bildirirler (Hûd 11/81). Lut Peygamber sabaha karşı karısı hariç aile fertlerini alarak şehirden ayrılır. Allah katından emir geldiğinde şehir altına üstüne getirilir, gökten sağanak halinde balçıktan taşlar yağdırılır (Hûd 11/82-83). Eski Ahit'e göre Sodom ve Gomora şehirlerinin üzerine gökten ateşli kükürt yağar. Bu, kentleri, ovaları ve bitki örtüsünü tamamen yok eder. Lut'un karısı geriye dönüp bakınca tuz parçasına dönüşür (Yaratılış 19/23-26).

Kur'an'da bir ibret vesikası olarak anlatılan Lut kavmi kıssası³ eşcinsel yönelime karşı farklı açılardan olumsuz bir değerlendirme örneği olarak kabul edilebilir. Lut Peygamber'in kavmi, öncelikle kendilerini doğru yola iletmek üzere gönderilen ve onları fitrata çağıran peygamberlerine itaatsizlik etmiş, yaptıkları fiilde ileri giderek bunu zulme

³ Burada bir meseleye açıklık getirmek istiyoruz. Arapçada erkekler arasındaki eşcinsel ilişkiyi ifade eden "Livâta" ve Türkçede eşcinselliğin bir başka ifade biçimi olarak kullanılan "Lütülik" kelimelerinin eşcinselliğin yaygın olduğu Lut kavminden geldiği ve Kur'an'da Hz. Lut'un kıssasından bahsedilmesinden sonra terimleştiği belirtilmektedir (Yaşaroğlu, 25 Nisan 2020). Ancak Lut Peygamber'in peygamberlik yaptığı kavmin ismi Kur'an'da geçmemektedir. Kur'an-ı Kerim'de "kavm-u Lût" şeklinde yer alan ibare (Hûd 11/70; eş- Şuarâ 26/160) ile Lut'un peygamberlik yaptığı kavim kastedilmektedir. Türkçeye belirtisiz isim tamlaması olarak "Lut kavmi" şeklinde çevrilse de bu, belirtili isim tamlaması olarak yani "Lut Peygamber'in kavmi" manasında anlaşılmalıdır. Dolayısıyla eşcinselliğin zulüm derecesinde hakim olduğu bir kavmi doğru yola iletmek üzere elçi olarak gönderilen Lut Peygamber'in adını eşcinselliği ifade etmek için kullanmak, Peygamber'in ismine yakışmayan bir tavır olur. Aynı husus eşcinsel kişiyi tanımlamak için kullanılan Lûtî kelimesi için de geçerlidir. Peygamber isimlerine yapılan Müsevî, İsevî gibi nisbetler bu peygamberlere tabi olan kişileri ifade ederken Lûtî tanımlamasının tabiiyeti değil yasaklanmış bir fiili işleyen kişiyi betimlemesi (Ersöz, 2014, 37), Peygamber'in isminin karalandığına ve sözcüğün hatalı terimleştiğine işaret etmektedir. Ayrıca Lut Peygamber'in kavminin helak olmasının sebebinin sadece ferdi eşcinsel ilişkileri olmadığı göz önünde bulundurulduğunda eşcinselliği livâta veya lütülik olarak ifade etmenin, eşcinselleri de Lûtî şeklinde tanımlamanın ne kadar yanlış olduğu daha iyi idrak edilecektir.



dönüştürmüşlerdir. Ayrıca topluluk ruhuna aykırı hareket ederek neslin ifsad edilmesine sebep olmuşlardır.

3.2. Peygamber'e İtaatsizlik

Sodom halkını irşad etmek amacıyla elçi olarak gönderilen Lut Peygamber, Kur'an'ın ifadesiyle "âlemlere üstün kılınmış" (el- En'âm 6/86), "doğru hüküm yeteneği ve ilim verilmiş" (el- Enbiyâ 21/74), "Allah'ın rahmetine kabul edilmiş" (el- Enbiyâ 21/75) seçkin bir kuldu. Kur'an'da ölçülü düşünebilen sağduyu sahibi bir şahsiyet olarak betimlenen Lut Peygamber, kavmini birçok kez eşcinsel davranışlarına karşı uyararak onları fitrata çağırmıştır (el- Ankebût 29/ 29; Hûd 11/78; en- Neml 27/54-55; el- Hicr 15/68-71). Bununla birlikte Sodom halkının norm anlayışına Allah'ı hatırlatarak müdahalede bulunmuştur (eş- Şuarâ 26/160- 166). Ancak kavim, onun bu telkinlerine karşı önce onu yalancılıkla suçlamış (eş- Şuarâ 26/160), sonra dalga geçerek cevap vermiştir (el- Ankebût 29/29). Daha sonra ise Lut Peygamber'i memleketinden sürgün etmekle tehdit etmişlerdir (en- Neml 27/56; eş- Şuarâ 26/167). Sodom halkının küstah tavırlarına bakıldığında Peygamber'in kişiliğinin zedelendiği görülmektedir. Topluluğun içinde akliselimi temsil eden ve kavmini fitrata çağırın Lut Peygamber, aşağılanmış, onuru kırılmış ve hakarete uğramıştır. Peygamber'e yapılan bu itaatsizliğin sonucu olarak Sodom ve Gomora halkları, acı bir akıbeti paylaşmış, Allah'ın emriyle tarih sahnesinden silinmişlerdir.

Günümüzde bir peygamber bulunmamasına rağmen Kur'an, Lut kavminin peygamberlerine yaptığı itaatsizliğe dikkat çekmektedir. Çünkü Peygamber, her zaman için geçerli olacak bir çağrıda bulunmuş, onlardan yaratılıştan gelen cinsel eğilimlerine geri dönmelerini istemiş, Allah'a karşı gelmekten sakınmaları konusunda nasihatte bulunmuştur. Bu açıdan Kur'an, emri günümüzde de geçerli olan Peygamber'in uyarılarına kulak tıkanmaması konusunda tüm insanlığa seslenmektedir.

3.3. Haddi Aşma ve Zulmetme

Sodom halkının helak olmasının sebebi sadece münferit homoseksüel ilişkileri değildi. Peygamber'in uyarılarına kulak asmayarak haddi aşmaları (el- A'râf 7/81) ve eşcinsel davranışlarının açıkça propagandasını yaparak bunları zulme dönüştürmeleriydi. Erkeğe "şehvetle" (en- Neml 27/55) yaklaşan kentlin erkeklerinin Lut Peygamber'in misafirlerine tecavüz etmek üzere kapıya dayanmaları ve elçileri zorla almaya çalışmaları (el- Hicr 15/67-72; el- Kamer 54/36-37) onların zulmüne iyi bir örnek teşkil etmektedir. Kavmin shevi arzularını zulüm aracı olarak kullanması, Kur'an'da onlara yöneltilen başlıca eleştirilerdendir.

Lut Peygamber'in kavmi sadece cinsel davranışlarında değil sosyal hayatın pek çok yönünde haddi aşarak yozlaşma içine girmişti. İslami kaynaklar, Lut Peygamber'in kavminin çeşitli suçlar işlediklerini ve bunu aralarında konsensus haline getirdiklerini nakletmektedir. Ticaret yolları üzerinde bulunan Sodom ve Gomora kentlerinin halkları, şehirlerine yabancıların gelmesini istemiyorlar, ticaret amacıyla gelen olursa onlarla dalga geçip taşıyorlar, yolları kesiyorlar, tüccarların zorla parasını alıyor ve yakalayabildiklerine tecavüz ediyorlardı (Köksal, 2015, 247; Müftüoğlu, 1999, 13).

Sodom halkının kötü ve Rab'be karşı günahkâr olduğu (Yaratılış 13/13) nakledilen Yahudi kaynaklarında ise onların adaletsizlik ve haksızlıkta ileri gittikleri ve bütünüyle ahlaki dejenerasyona uğradıkları çeşitli hikâyelerle anlatılmaktadır. Örneğin nehirden ulaşılan kontrol eden ve bundan kazanç sağlayan Sodomlular, bir şahsın nehri kendi imkanıyla geçtiğini görünce ondan kayıkla tahsil edilen paranın iki katını alırlardı. Şehre gelen yabancı fakir biriye her biri ona kendi isimlerinin yazılı olduğu paralardan verir ancak şehir halkından hiç kimse ona ekmek satmayınca yabancı açlıktan ölür, onlar da isimlerinin yazılı olduğu parayı alıp giderlerdi. Sodom halkı bununla birlikte komşusunu yaralayan bir kişiyi cezalandırmak yerine yaralanan kişiye yaralandığı için ücret ödemesini isterdi. Hz. İbrahim'in kölesi Eliezer, Sodomlular tarafından yaralanınca hakim huzuruna gelerek tazminat ister ancak hakim, yaralandığı için kendisinin tazminat ödemesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine Eliezer, yerden aldığı taşla hakimi yaralar ve hakim ödemesi gereken parayı kendisini yaralayan kişiye vermesini söyler (The Babylonian Talmud, 1918, Tract Sanhedrin, 11/358).

Lut kavmi kıssasına dair yapılan bazı okumalarda, Lut kavmini helaka götüren sebebin eşcinsellikten ziyade onların toplumsal hayattaki yozlaşmış tutumları olduğu iddia edilse de bu pek isabetli görünmemektedir. Çünkü Kur'an, kavmin sosyal hayatlarında yaptıkları adaletsizliklere ve zulümlere değindiği gibi (el- Ankebût 29/29) Lut kavminin eşcinsel davranışına da bilhassa değinmiş, bu fiili çirkin bir iş ve hayâsızlık şeklinde nitelendirerek Sodom halkını "*değerleri bilmeyen bir topluluk*" olarak tanımlamıştır (Hûd 11/78; en- Neml 27/54-55). Onların aynı zamanda uyarılara kulak asmayıp eşcinsel fiillerinde ısrar ederek haddi aştıkları belirtilmiştir (el- A'râf 81). Denilebilir ki kavmin çizgiyi aşan zalimce tavırları onların cinsel davranışlarına da yansımış, homoseksüel ilişkilerini bireysel olmaktan çıkarıp topluluğun diğer üyelerine dayatarak zulme yönelmişlerdir. Sonuçta, onların tarihten silinmelerinin gerekçesi sadece eşcinsel davranışları olmadığı gibi yalnızca sosyal hayattaki yozlaşmış tutumları da değildir. Lut kavmini helaka götüren sebebin bütün bu faktörlerin tamamı olduğu söylenebilir.



3.4. Topluluk Ruhuna Aykırılık

Kur'an, Lut kavminin eşcinsel ilişkilerini "seyyiet"⁴, "fâhişe"⁵ ve "habis(habâis)"⁶ gibi kelimelerle tarif eder. Kötü ve çirkin iş anlamına gelen Seyyiet , Lut kavminin cinsel davranışının tek başına kötü ve çirkinliğini tanımlamaktadır. Fahişe kelimesi, Lut kavminin yaptığı işi fitrattan kaynaklanıyormuş gibi doğal ve normal hale getirdiğine işaret etmektedir. Tayyib kelimesinin zıddı olan habis(habâis) ise, bir şeyin kötü olduğu anlamına gelebileceği gibi aslını kaybederek bozulduğu anlamına da gelir. Bu tanımlama ile Kur'an, habis olarak nitelendirilen Lut kavminin fiilinin fitratı bozduğuna işaret etmektedir (Şahin, 2015, 517-518). Bozulmamış ilk yaratılış hali anlamına gelen "fitrat" kavramını (er- Rûm 30/30) bozarak normalleştiren Lut kavmi, topluluk ruhuna aykırı hareket etmiştir. A'râf suresi 80. ayette Lut Peygamber'in kavmine, "Sizden önce insanlardan hiçbirinin yapmadığı fuhşu mu yapıyorsunuz?" demesi, onların yaptıkları fiilin o döneme kadar hiçbir toplulukta bu derece yaygın olarak görülmediğine (er- Râzi, 1991, 10/496), kavmin böylece fitratı sabote ettiğine delalet eder niteliktedir. Lut kavmi, işledikleri fiili topluluğun bütününe yayarak eşcinsel kimliği olgu aşamasına getirmeye çalışmıştır.

Lut Peygamber, topluluk ruhuna aykırı davranış sergileyen kavmine nikahlanmaları için kızlarını teklif ederek onlar için bir çıkış yolu bulmaya çalışmıştır (Hûd 11/78; el- Hicr 15/71). Müfessirlere göre Lut Peygamber, ümmetinin babası mesabesinde olduğu için teklif ettiği kızlar da ümmetinin kızlarıydı (Yazır, 1992, 4/555). Bu noktada Lut kavminin işlediği fiilin haram olmasının sebebinin eşcinsel ilişki değil, bu ilişkiyi kullanarak uygulanan ceza yöntemi olduğu ilgili iddialar da çürütülmüş olur. Çünkü elçilere tecavüz etmek üzere Lut Peygamber'in evine gelen şehrin erkeklerinin hemcinslerine "şehvetle" yaklaştıkları (en-Neml 27/55) ifade edilmektedir. Bu, onların temel motivasyonunun ceza değil, şehvi arzular olduğunu göstermektedir. Lut Peygamber de aynı sebepten ötürü kavmine nikahlanmaları amacıyla çkadinlar önererek doğal ve meşru ilişki kabul edilen heteroseksüel evlilik imkanı sunmuştur. Lut kavminin işlediği fiil, cinsel bir motivasyon taşımasaydı, Lut Peygamber böyle bir öneride bulunmazdı. Nitekim Ankebût suresi 29. ayette "Siz hala erkeklere yaklaşacak, yol kesip (eşkıyalıkla uğraşacak) ve toplantılarınızda ahlak dışı işler yapacak mısınız?" denilerek Lut kavminin işlediği suçlar sırayla belirtilmiş, erkeğe yaklaşma fiiline ayrı bir biçimde yer verilerek özellikle dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla Lut kavminin işlediği eşcinsel ilişki eyleminin günümüzde anlaşılan şekliyle homoseksüel -gey- ilişki tipinden farklı bir içerik taşımadığı söylenebilir.

⁴ "Lût'un kavmi koku almışcasına koşarak ona geldi. Daha önce de o çirkin işleri yapıyorlardı. Lût, 'Ey kavimim! Şunlar kızlarını; sizin için en nezih olanı onlarla evlenektir. Allah'tan korkun ve misafirlerimin önünde beni rezil etmeyin! İçinizde aklı başında bir adam yok mu! 'dedi." (Hûd 11/78)

⁵ "Lût'u da hatırla! O kavmine, 'Göz göre göre hâlâ o hayâsızlığı yapacak mısınız? ' demişti." (en- Neml 27/54)

⁶ "Lût'a da doğru hüküm yeteneği ve ilim verdik; onu çirkin şeyler yapan kasaba halkından kurtardık. Gerçekten onlar yoldan çıkmış kötü bir topluluktu." (el- Enbiyâ 21/74)

3.5. Neslin İfsad Edilmesi

Peygamber tarafından yapılan ikazları dikkate almayan Lut kavmi, nefsin ifsad edilmesine sebep olmuştur. Bu ifsad, onların sağlıklı bir cinsel sosyalleşmeye müsaade etmemeleri sebebiyledir. Eşcinsel yönelimin fitrattan sapma neticesinde çocukluk ve gençlik döneminde maruz kalınan sosyal etkilerle meydana geldiğini beyan eden İslam dini, bu yaş dönemindeki çocuk ve gençlerde cinsel sosyalleşmenin yaratılışa uygun bir biçimde (heteroseksüel kimlik şeklinde) gerçekleşmesini istemektedir. Lut kavmi ise homoseksüelliği norm olarak kabul etmiş, bu yönüyle çocuk ve gençlerde gelişecek heteroseksüel kimliğin önünü kapatarak nesli ifsad etmiştir. Kavmi elçileri almak üzere Lut Peygamber'in kapısına geldiğinde Lut (as) onlara nikahlanmaları için kızlarını teklif etmiş ve en nezih olanının onlarla evlenmek olduğunu belirtmiş (Hûd 11/78) fakat kavminin erkekleri "*Sen de biliyorsun ki bizim senin kızlarında gözümüz yok. Bizim ne istediğimizi pekâlâ biliyorsun*" (Hûd 11/79) diyerek heteroseksüel kimliği bloke etmişlerdir. Burada ayrıca evlilik yolunu engelleyerek de neslin ifsadı söz konusudur. Lut Peygamber'in kavmine "*Rabbimizin sizler için yarattığı eşlerinizi bırakıp da insanlar arasından erkeklerle mi beraber oluyorsunuz? Doğrusu siz haddini aşan bir kavimsiniz!*" (eş- Şuarâ 26/165-166) şeklinde yönelttiği eleştiri onların evli buldukları eşlerinden uzaklaşmalarına işaret etmektedir.

Sonuç

Kur'an'ın toplumsal cinsiyet anlayışı fitrat kavramına göre şekillenmiştir. İnsanların çift olarak birbirini tamamlayıcı özelliklere göre yaratılması ve karşı cinse duyulan ilgi ve arzunun doğuştan getirilmesi fitrat kavramının ana unsurlarını oluşturmaktadır. Kur'an, ontolojik zeminde cinsiyet ayırımına gitmemiş ve herkesin Allah'a iman ve güzel işler yapma noktasında değerli görüleceğini bildirmiştir. Buna karşın toplumsal düzenlemeleri meydana getirirken biyolojik cinsiyet farklılıklarını yok saymamış, farklı cinsiyetlerin birbirini tamamlayacağı roller inşa etmiştir. Bu noktada Kur'an, günümüzde sosyal bir olgu ve toplumsal cinsiyet biçimi olarak kabul edilen eşcinselliğe de olumsuz bakmaktadır. Bunun sebebi fitrat kavramıyla ifade edilen çift yaratılma ile doğuştan getirilen karşı cinse ilgi ve arzu duyma hikmetine karşı gelinmesidir. Kur'an, Lut Peygamber'in kavmi örneğini vererek onların homoseksüel ilişkilerini çeşitli açılardan eleştirir.

Sodom halkını doğru yola iletmek üzere elçi gönderilen Lut Peygamber, Kur'an'da kavmini eşcinsellikten vazgeçirmeye çalışan seçkin bir kul olarak tasvir edilmektedir. O, kavmini saptığı fitrata geri çağırması fakat kavmi tarafından yalancılıkla suçlanmış, alaya alınmış, sürgünle tehdit edilmiştir. Lut kavmi içlerinde akliselimi temsil eden peygamberlerine itaatsizlik etmiş, Peygamber'in kişiliğini zedelemiştir. Kur'an onları öncelikle Peygamber'e itaatsizlik etmeleri sebebiyle eleştirmiştir.



Kavim, homoseksüel ilişkilerini bireysel bazda devam ettirmemiş, haddi aşarak bunu zulme dönüştürmüştür. Şehir ahalisinin Lut Peygamber'e misafir olan elçileri -tecavüz etmek amacıyla- zorla almak istemesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Sonuçta bu girişim onların sonunu getirmiştir. Kur'an, Peygamberlerinin uyarılarına kulak asmamaları sebebiyle bu kavmin haddi aşıklarını belirtir. Onları aynı zamanda şehvi duygularını başkalarına zulmetme aracı olarak kullanmaları sebebiyle kınar.

Kur'an, Lut kavmini fitratı bozarak topluluk ruhuna aykırı hareket etmeleri sebebiyle de eleştirmiştir. Halk, eşcinselliği topluluğun geneline yayarak bunu olgu durumuna getirmeye çalışmıştır.

Lut kavmi ayrıca nesli ifsad ettikleri için tenkit edilmiştir. Bu ifsad, iki şekilde gerçekleşmiştir. İlki, kavmin homoseksüel kimliği norm haline getirerek heteroseksüel kimliğin önünü kapatması sebebiyle neslin ifsadıdır. Kavim, çocuk ve gençlerde gelişecek sağlıklı bir cinsel sosyalleşmeye (Kur'an'ın emrettiği şekliyle heteroseksüel kimliğe) mücadele etmemiştir. İkincisi ise evlilik yolunu kapatmaları sebebiyle nesli ifsad etmeleridir.

Kaynakça

- Amman, M. Tayfun. "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*. ed. M. Faruk Bayraktar. 13-55. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2012.
- Aşçı, Sinan. *Yazılı Basında LGBT Temsili: Onur Haftası Haberlerinde Türkiye ve ABD Karşılaştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Aziz, A. Halil. "Kur'an'da Cinsiyet Kalıpları: Sosyolengüistik Bir Yaklaşım". çev. İbrahim H. Karşı. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4(2004), 195-204.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmiu's- Sahîh*. nşr. Suayb el-Arnaut vd.. 5 Cilt. Beyrut: Dâru er- Risâletu'l- 'Alemiyye, 1432/2011.
- Buss, David M.. "Psychological Sex Differences: Origins Through Sexual Selection". *American Psychologist* 50/3(1995), 164-171.
- Çabuk, Duygu. *Tıp Öğrencileri ve Hekimlerin Eşcinsellik Hakkındaki Tutumları ve Gey ve Lezbiyenlerin Sağlık Hizmeti Deneyimleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2010.
- Çağırkan, Barış. "Kimlik Ögesi Olarak Erkeklik Kavramı ve Postmodern Toplumlarda Farklı Erkeklik Alguları". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/5(2018), 93-105.
- Dictionary. Erişim 25 Mayıs 2020. <https://www.dictionary.com/browse/unisex>
- Dökmen, Zehra. *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 2010.

- Ersöz, Muhammed. *Kur'an'ın Dil Yapısı ve Kur'an Kelimelerinin Terimleşmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gündüz, Ahmet. "Eski ve Yeni Ahid'in Kadın Anlayışına Mukabil Kur'an'ın Medeniyeti". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/32(2014), 78-103.
- Güngör, Özcan - Tokur, Behlül. "Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kur'an". *Toplumsal Cinsiyet Algısına Ekonomik ve Sosyolojik Bir Bakış*. ed. Yeşim Kubar - Handan Karakaya. 29-57. Ankara: Gazi Kitabevi, 1. Basım, 2018.
- Gürhan, Nazife. "Toplumsal Cinsiyet ve Din". *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 4(2010), 58-80.
- Harman, Ö. Faruk. "Hıristiyanlık'ta Kadın Algısı". *Kur'an ve Kadın Sempozyumu bildirileri (Ankara, 04-05 Haziran 2010)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Faaliyetleri Merkezi, 2013.
- Hökelekli, Hayati. "Cinsiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 6 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cinsiyet>
- İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. nşr. Suayb el-Arnaut vd.. 5 Cilt. Beyrut: Dâru er-Risâletu'l- 'Alemyyye, 1431/2010.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Keskin, Fatih - Ulusan, Aycan. "Kadının Toplumsal İnşasına Yönelik Kuramsal Yaklaşımlara Dair Bir Değerlendirme". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 26(2016), 47-68.
- Kimura, Doreen. "Sex Differences in The Brain". *Scientific American: Mind and Brain* 3/ 267(1992), 32-37.
- Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 21. Basım, 2015.
- Kur'an-ı Kerîm ve Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Kutsal Kitap. Güney Kore: Kitab-ı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Lexico. Erişim 25 Mayıs 2020. <https://www.lexico.com/definition/unisex>
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.



- Mudd, Emily H. "Women's Conflicting Values". *Journal of Marriage and Family Living* 8/3 (2002), 50-65.
- Müftüoğlu, Ömer. *Kur'an'da Lut Kavmi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Osmanoğlu, Ramazan. *Giysi Tasarımı ve Üniseks Kavramı*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Eser Metni, 2019.
- Öztürk, Mustafa. "Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur'an Zaviyesinden Genel Bir Bakış". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*. ed. M. Faruk Bayraktar. 165-191. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2012.
- Râzi, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l- Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd.. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Şahin, N. Zeliha. "İslam Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu". *Ekev Akademi Dergisi* 19/62(2015), 507-530.
- Savcı, Gökçe. *Türkiye'de Yaşayan LGBT Bireylerinde Sosyal Uyum ve Bağımlılık İlişkisinin İncelenmesi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. çev. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz. Ankara: Sentez Yayıncılık, 9. Basım, 2017.
- Terzioğlu, Hülya. "Toplumsal Cinsiyet Anlayışına Katkısı Bağlamında Dini Söylemin Etkisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2(2016), 541-558.
- The Babylonian Talmud. çev. Michael L. Rodkinson. Boston: The Talmud Society, 1918.
- Toker, İhsan. "Eşitlik ve Adalet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1(2009), 142-165.
- Toksarı, Ali. "Hz. Peygamber Devrinde Kadın". *Diyanet İlmî Dergi* 29/4(1993), 67-80.
- Yapıcı, Asım. "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*. ed. M. Faruk Bayraktar. 221-264. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2012.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Livâta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/livata>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, 1992.
- Yıldırım, Erdal. "Kur'an Sosyolojisi Açısından Toplumsal Cinsiyet Meselesi". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1(2014), 437-460.



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 214/225



An Ottoman Example of the Perception of Other Religions in Islamic-Thought

Osmanlı Örneğinde İslam Düşüncesinde Diğer Dinleri Algılama

Recai Doğan

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Din Eğitimi Bilim Dalı

Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and
Religious Sciences (Education of Religion)
Ankara/Turkey, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9668-4563>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Mayıs / Mayıs 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.748341> .

Cite as / Atıf: Doğan, Recai. "An Ottoman Example Of The Perception Of Other Religions In Islamic-Thought" *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 214-225.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Çubuk/ Ankara-Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Abstract

Today, religious education programs are generally created within the framework of one of the religious conceptions that emerged in the historical process. Generally, the interpretation adopted is the normative, exclusionary, politicized approach formed within its historical conditions. However, moral axis religious interpretations that take the individual to the center within the understanding of religion in history are more dominant. Since we cannot be separated from our historical roots in the formation of the understanding of religion, can it be possible to put forward an interpretation of religion by analyzing the understanding of religion that emerged in the historical process, by using both its own sub-interpretations and those embracing the other?

In this article, madrasa and takka Islam in the Ottoman example were evaluated as an answer to how we can benefit from tradition in the creation of religious education and teaching programs with content analysis method. The reason for the selection of these two institutions is that although the first goes down to the public, it is generally the institutions that train staff for almost every level of the state and represent the official understanding of religion, and the second is that they continue religious education for the public. While the understanding of Islam created by the madrasah is more prescriptive and fiqh based, 11-17. Islamic understanding created by centuries of lodges is human-centered, prioritizing the individual and universal values, aiming to create a culture of coexistence and to produce moral values. Therefore, they differ significantly in perception of other religions.

The article has the quality to present historical materials that will contribute to positive evaluations about how Islamic religious education and teaching should gain a perspective when teaching other religions.

Keywords: Islam, Tradition, Other, Religious Education.

Öz

Bir arada yaşama kültürünü oluşturmama, çevre duyarsızlığı, insan hakları ihlali, insanlarla empati kuramama vb. bugün dünyamızın en başta gelen problemlerindedir. Bu sorunların elbette siyasi, ekonomik, kültürel, tarihi, dini, psikolojik ve sosyal pek çok nedeni vardır. Ancak, küçük bir köy haline gelen günümüz dünyasında bu problemlerin -daha yaşanılabilir bir dünya oluşturabilmek için- aşılmasında çaba harcamak önemlidir ve gerekir. Bireyin öteki algısını oluşturan en güçlü etkenlerden biri olarak din anlayışının adı geçen problemlerin oluşmasındaki rolü de inkâr edilemez. Bu nedenle bireyde olumlu ve yapıcı bir öteki algısının oluşmasında ister yaygın isterse örgün olsun din eğitiminden gelecek katkı görmezlikten gelinemez. Bugün din eğitimi, inanılan dinin mensuplarına karşı nasıl davranılacağını kazandırdığı kadar, ötekine de nasıl bir tutum ve davranışta bulunulması gerektiğinin de üzerinde durmak zorundadır. Bu ise öğretim programlarında “nasıl bir din anlayışı” yanında “nasıl bir öteki anlayışı” sorusunun cevabının da yer almasıyla mümkündür.

Bugün din eğitimi programları genelde tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan din anlayışlarından birisi çerçevesinde oluşturulmaktadır. Genelde de benimsenen yorum, kendi tarihi şartları içerisinde oluşmuş kuralcı, dışlayıcı, siyasileşmiş yaklaşımdır.

Halbuki tarihteki din anlayışları içerisinde bireyi merkeze alan, ahlak eksenli din yorumları daha baskındır. Din anlayışının oluşmasında tarihi köklerimizden ayıramayacağımıza göre, acaba tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan din anlayışlarının analiziyle, dinin, günümüz problemlerinin aşılmasında hem kendi alt yorumlarını hem de ötekini kucaklayıcı olanlarından yararlanarak bir yorumunu ortaya koymak mümkün olabilir mi?

Bu makalede, içerik analizi yöntemiyle din eğitim ve öğretimi programlarının oluşturulmasında gelenekten nasıl yararlanabileceğimizin bir cevabı olarak Osmanlı örneğinde medrese ve tekke İslam'ı değerlendirilmiştir. Bu iki kurumun seçilmesinin sebebi, birincisi halka inmekle beraber, genelde devletin hemen her kademesine eleman yetiştiren ve resmi din anlayışını temsil eden, ikincisi ise halka yönelik din eğitimini sürdüren kurumlar olmasıdır. Medresenin oluşturduğu İslam anlayışı daha kuralcı ve fıkıh temelli iken, 11-17. asır tekkelerinin oluşturduğu İslam anlayışı insan merkezli, bireyi ve evrensel değerleri önceleyen, bir arada yaşama kültürü oluşturma amacıyla olan ve ahlaki değerler üretmeye yöneliktir. Bu sebeple, diğer dinleri algılama konusunda da önemli bir farklılık gösterirler.

Makale, günümüzde İslam din eğitim ve öğretiminin, diğer dinleri öğretime konu ederken nasıl bir bakış açısı kazandırması gerektiği konusunda olumlu anlamda değerlendirmeler yapmamıza katkı sağlayacak tarihi malzemeler sunacak niteliğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Gelenek, İslam, Osmanlı Örneği, Diğer topluluklar



Introduction

The developments in science and technology that have occurred over the last two centuries have provided experiences equivalent to a human adventure spanning hundreds of thousands of years. Thanks to science and technology, human beings have discovered unprecedented things and surpassed so-called unsurpassable thresholds. However, human science and technology has also threatened the future of humanity. Modern science and technology warn us what humanity will encounter when it ignores the reality of 'man' and 'the laws of creation' (Guénon, 1979).

Human beings are not wholly independent of nature. From the scientific and technological perspective, nature is an object to be used, consumed, and constantly exploited. The environmental pollution that threatens the future of humanity is the inevitable consequence of this approach. Excessive individualism drags humanity along with a meaninglessness and loneliness that daily increases.

In addition, globalization, as well as bringing positive progress through increased knowledge of other cultures and beliefs, has also brought some negative consequences. Some dispute the negative consequence of excessive secularization. However, violence and terror has now achieved a global dimension that threatens the future of all humanity (Berger - Huntington, 2003; Çapcıoğlu, 2008). To address this, we must start by strengthening people's moral conscience, giving them a greater awareness of the claims and benefits of moral values, and in this way promote the formation of a character shaped by self-control, rather than by egoism. If we fail at this, we shall have no effective criterion for defining what is right and what is wrong, and we shall slip towards annihilation (Bauman, 1999). Undoubtedly, we do not need to *reinvent* these moral values again. These are the values that exist within the three great religions: Judaism, Christianity, and Islam. These all bring with them principles that need to be accommodated by secular society as well (Onat, 2007, 6).

Violence and terror have no part in religion. In its essence, no religion encourages them. The common ground of religions is to provide security for life and property, and to encourage goodness and righteousness. The problem does not lie in the religions, but in the perception of some religious people about their religion. Hence our ability to overcome religious terror on a global scale depends primarily on our achieving sound knowledge of the religions. All religions are on the side of humanity. Religion is not itself a goal. Religions are a means of contributing to the humane improvement of humanity.

If we focus on the heart of Judaism, Christianity, Islam, Buddhism, and Hinduism, we may summarize their common moral values as righteousness, purity, goodness and charity, reverence for the elderly, and not harming others. Unlawful murder is banned in all religions. All religions are against theft. False testimony is not tolerated by any of them. These core benefits are held in common by all religions and must be brought to prominence through sound knowledge. This will prevent people viewing the followers of other religions negatively in the name of religion. In order to overcome our global spiritual crisis, we must base our lives on a new balance.

It is time to recognize that the spiritual dimension of life is of equal importance to its material dimension. It became obvious in the twentieth century that we had to say once again, 'never again'. If humanity is to take its destiny into its own hands within a harmonious world, it is inevitable that it must put moral rules at the centre (Brzezinski, 1999, 71-72).

As a result of globalization, we live in a multicultural world where individuals from different cultural, religious, economic, political, and ethnic origins live together. These differences can be seen in every sphere of life, starting from the areas of religion, politics, economics, and etiquette. Although we know that some in the past have lived together amicably with members of different religions, the great majority of them lived their lives in the limited world that they inherited from their own past (Çapcıoğlu, 2012, 36). Factors such as developments in technology and communication, which allow us to receive knowledge produced in any other part of the world in a very short time, have not only accelerated contact between different communities but have also made this inevitable. This new situation brought about the problem of 'the other': the problem of knowing, accepting, and living together with the other. We mean by 'the other' here an individual or citizen who differs from us by his or her clothes, behaviour, eating and drinking, language and opinions; but who could be our closest neighbour in a world that has now become a global village (Robertson, 1992).

Humanity is passing through a difficult and stormy period. In this period, humanity does not only need political programmes and activities. It also needs a vision to allow peoples, ethnic and moral groups, and religions to live together on our planet in peace, with common responsibility: a broad vision that requires these hopes, goals, ideals, and values (Küng - Kuschel, 1995, 15).

At this stage in the globalized world, the question arises as to how a believer perceives and relates to members of a different religion. This question necessarily forces all religious people into real conceptual crisis. In addition, religions have sometimes adopted the same, and at other times different approaches to how we should perceive and relate to the other. These different approaches can sometimes be seen among members of the same religion. The problem of how to perceive and relate to the other has become an important topic. It is one about which Muslim thinkers have always been concerned.

In general, attitudes towards the other can be placed in one of three categories: exclusive, inclusive, and pluralistic. According to the exclusivists, the truth can be obtained only by their own religion. There is, therefore, only one truth and one (their own) path to salvation. As there is no salvation outside their religion, all people must be invited to the salvation offered by this religion. According to inclusivists, however, truth may be found in different religions, though it might also be absent. But as the most excellent religion is their own, absolute truth is only to be found in their own religion. The best guide to salvation is therefore the way of their own religion. According to the pluralists, most religions - even all of them - are ways that offer a guide to truth. And none among them is superior (Köylü, 2001, 29-66).



At this point, the question inevitably arises as to which of these three categories represents the attitude of Islam towards the other. It is impossible to respond to this question with only one, permanently valid answer. This is also not possible for the other religions, because attitudes can change according to time, place, and other conditions. Our concern is to find an answer to the question whether or not Islam can ever present a pluralistic worldview. The answer here depends on what may be understood by the concept of pluralism. If we understand it in terms of the presence of social, political, economic, and cultural variety, Islam is pluralistic in the sense that the religion first came into being and later spread in this way. No religious movement ever arose and spread in isolation. Islam, Buddhism, Hinduism, Christianity, and Judaism are all pluralistic in the sense that all of them were born, developed, and became world religions in societies in which different religions existed (Okuyan, 2001, 163-204; Yaran, 2001, 67-69).

If, however, we understand pluralism as a theory that proposes that every religion is the same and that all of them lead to the same truth, so that Islam is viewed as relative and just like other religions, then Islam would not accept this understanding. Of course, there are many common points within the essence of the religions. But it is important to accept the differences as they are, and to tolerate them (Halliday, 1998).

If pluralism is defined as difference in essence coupled with peaceful co-existence, and as a worldview in which the rights of the other are guaranteed, then many Muslims will agree that, in this sense, Islam is a pluralistic religion on such an understanding. The Muslim community accepts itself as one community among other communities created by Allah. There are many examples in Islamic history which show the acceptance of this understanding. One of the first important examples of this is the Constitution of Madina, executed by the Prophet Muhammad. The Constitution put Muslims and Jews together under a conscious unity that defined the rights of the other in both theory and practice and presented ways of being united (Hamidullah, 2011, 177-182). Another example is the tolerance of Muslims toward Hindus in India. According to Islam, Hindus are not accepted as people of the book (*ahl-i kitap*), but they nevertheless enjoyed the same rights, and were accepted and respected as citizens.

Today we see that tradition has a definite role in how a member of one religion perceives the other. Certainly, there are negative ways of perceiving the other in the traditions of almost all religions. Such traditions are transmitted to later generations through education. If negative perceptions and examples in the tradition are highlighted through education, then education will be one of the factors that plays a negative role in the perception of a member of one religion by another.

New interpretations and improvements about the perception of the other that occurred under new conditions at certain times, places, and circumstances are also important. The responsibilities of education involve not only that of transmitting the tradition to new generations, but also that of raising individuals who can improve this understanding (Altaş, 2003). There is therefore an important role for education in reviewing the tradition that is inherited from the past. But, in order to make a positive change about the perception of the other through education, education needs to be improved in terms of its goals, contents, and methods.

In this article, an analysis is undertaken of two different paradigms as representative of Islamic perception by reference to the madrasas and takkas of the Ottomans, as an example of how we may make use of the tradition to progress a positive approach to 'the other' in the curricula of Islamic religious education.

The conception of Madrasa Islam is generally viewed in the history of Islamic thought as a theory which utilized mostly historical and traditional methodologies. The madrasa by losing its initial dynamism, especially as a result of political and social conflicts experienced after Abbasid Dynasty, gradually became more literal, and paid less significance to the rational sciences as compared to earlier periods (Makdisi, 1981). The sects (*madhhabs*) shaped the existing products, instead of their methodology, and became a ponderous madrasa instead of prolific madrasa. This situation has been transmitted to the Ottoman Empire/Period (Lekesiz, 1991; Kâtip Çelebi, 1972).

The concept of Takka Islam represents the perspective of mystical religion. The main characteristics of this perspective are: contemplation of the metaphysical world; acceptance of one resource for all beings; love and tolerance to all creatures, but primarily to human beings; esoteric interpretation; a concern for art and music; individualism; and an emphasis on moral values (Ocak, 1998, 2/113-114; Kutlu, 2001, 17-18).

1. The concept of madrasa Islam

The Ottoman state is marked by an organized political authority and state tradition, legislative and executive bodies, and institutions and rules. Ottoman society was formed of administrators, scholars, military men, vocational groups, clergy, and other social classes. Business, agriculture, art, and scientific activities have all been of vital importance. In their lands, different religions and ethnic groups lived alongside one another (İnalçık, 1973; Halaçoğlu, 1991). Among the Ottomans, religion played a very significant role in the political and administrative formation of the state. This formation was managed with the help of madrasa scholars. The scriptural and formalistic Madrasa conception of Islam, based on *fiqh*, has dominated the formation of the political and administrative structure of the Ottoman state. Its legal system was created by madrasa scholars who based their jurisprudence on interpretations of religious texts. Behaviour towards members of other religions living in Ottoman lands was prescribed within the juristic interpretation formed by these ulama (Uzunçarşılı, 1984).

These interpretations are as follows. Within Islamic law, there are Muslims and non-Muslims. The non-Muslims, politically, are divided into two categories: *Ahl al-Harb* (those who are at war with Muslims), and *Ahl al-'Ahd* (those who have a treaty with Muslims). The *Ahl al-'Ahd* have been divided into three categories: (1) *Ahl al-Dhimma* (those who accepted the protection of the Islamic state), (2) the *Mu'âhad* (those with whom a peace treaty has been made), and (3) the *Musta'min* (those to whom assurance of security has been granted) (Şener, 1983, 41). The Islamic jurists classified non-Muslims into two categories, in accordance with their religion and beliefs: (1) *Ahl al-Kitab* (those to whom a divine scripture



has been sent), and (2) those who are not *Ahl al-Kitab* (the pagan Mushriks and the Magians are in this category).

In Islamic law, non-Muslims possessed different statutes according to their position. As citizenship has been defined as 'the political and legal bond' between the individual and the state, all who permanently live in an Islamic country are the citizens of that country, regardless of whether they are Muslim or non-Muslim. The non-Muslim *Ahl al-Kitab*, as long as they agree to live under the sovereignty of the Islamic state, are given the 'protection (*dhimma*) of Allah and His Messenger' and are therefore called *dhimmi* (protected). (*Dhimma* means protection and providing safety.) The Islamic state pledges to the *dhimmis*, on behalf of Allah, to protect them against any possible internal or external dangers, and gives assurance as to their life, property, chastity, and their religious life and places of worship. According to this provision, the *dhimmis*, as long as they do not revolt against the state, have the same rights and responsibilities which Muslim citizens enjoy. They have the right of marriage and being overseers to their children; and they have the right to appoint trustees, receive alimony and obtain inheritance, and to obtain property and estates. They may practise their rituals as they wish. They may open places of worship. They are free with respect to their teaching and education (Eryılmaz, 1992; Şener, 1983, 42-48).

In the Ottoman state, the conception of official religion and state religion provided a scriptural interpretation of what it is to live together with the followers of other beliefs living on the same land and implemented this. A social agreement has been constituted as a way of living together. The Ottoman order was an order based on diversities, although 'sameness' or 'similarity' was essential, rather than 'diversity.' This body has been formulated in accordance with differences in belief and protected by laws. Plurality, in the fullest meaning of the term, has been perceived as protecting and sustaining diversity, and has been implemented. On this model, the various religious and cultural factions of the public realm come together; but they never become other than themselves. Each group maintains its own religion, language, thoughts, and form of life. They live together under the Ottoman political system but have never been assimilated (Yılmaz, 1971; Aydın, 1985).

A different conception of Madrasa Islam conforms to its scripturality and formalism. This conception formed the legal foundations of living together with followers of other beliefs in the same land. However, this conception, based on *fiqh*, has partially eroded with the disappearance of the madrasa, due to changes which the social structure has witnessed from the nineteenth century onwards. Some important aspects of Madrasa Islam regarding perception of the other can be beneficial today, guaranteeing the rights of others in terms of law. However, living together today is not possible solely through legal arrangements. But it may be possible by people's mutual willingness to live together, irrespective of the cultural, religious, and ethnic differences between them.

2. The concept of takka Islam

The foundation of Takka Islam lies in *sufi* thought. The institutionalized state of *sufi* thought is designated '*tarîqa* (the *sufi* order)'. The place where *sufi* education is given is the '*takka*'. The *sufi* orders that emerged in the Islamic world may be classified in two groups. The first developed mostly under the impact of Platonism. For example, the concept of *wahdat al-wucûd* rejects sources of knowledge other than intuition and asserts that intuition

is universal and the sole source of knowledge. It cannot be claimed that this conception has been generally accepted. The second group shaped by Turkish people. Treating human existence as central, this sufi conception gives priority to training in morality and of the self, based on repentance, endurance, generosity, gratitude, love and fear of God, glorification, submission, sincerity, and so forth. Favoured by the public, it became widespread. Within this framework, in the foundation of Ottoman Takka Islam, are to be found the sufi orders such as Yasawism, whose formation started at the end of the eleventh century, and later Mawlawism and Baktashism, which developed around Yasawism (Arberry, 2004; Sunar, 1966).

The concept of 'other' in the Takka Islam of the Ottomans, in contrast to that of Madrasa Islam, does not rest only upon formal and legal regulations. In Takka Islam, there is empathy, respect, love, and tolerance towards to 'other'. Takka Islam is individualistic, morality-based, and love-founded. It originated from the Islamic concepts of existence and morality. According to sufi thought, existence is divided into two categories: Allah and others. Hence humanity as a whole is equal, as being human and being created. There is no difference among them in being human. Apparent differences only lie in the mundane, temporary things that will no longer exist when this universe perishes. Therefore, arrogance and fury should not be shown to human beings. It is necessary, rather, to practise and disseminate the culture of tolerance. Not breaking hearts is possible by restoring them. Respect and love shown to humanity is - in a way - also shown to the Creator (Öngören, 2000; Yücer, 2003). This has been put into words in the poetry of Yunus Emre, who expressed the understanding of Ottoman Takka Islam:

Tolerate the created
 For the sake of the Creator (Aksakal, 2005, 67).
 The heart is the throne of God,
 Thus God looks at the heart,
 The one is unfortunate of the two worlds,
 He who destroys a heart (Aksakal, 2005, 43).

The sufi who practiced these principles comprehended the mysteries of the beings. There is no darkness for him. Wherever he looks, he will see the same reality. He will know that everything has been created by Allah. He will perceive that the being-world has been created for a purpose, and that human beings have been sent to this earth for a reason. There is a masterpiece from Allah in every human being, for Allah had breathed into him His Spirit. For this reason, human beings should not injure other human beings, and should behave towards them in tolerance. Plurality is part of the manifest world and is the reflection of the One. The main thing is love. And the best love is the divine love shown to the real being: that is, to Allah (Köprülü, 1993; Kara, 1985).



In the foundation of Takka Islam there resides good morality, the attributes of which include tolerance, sympathy, absolution, forgiveness, humility, gratefulness to Allah for the blessings He has given (no matter how little or bountiful), constancy, keeping an open table, ignoring the faults of other people, not having rancour or jealousy, being knowledgeable, exchanging greetings, enjoining the good and prohibiting the bad, seeing everybody as equal, patience, contentment, and honesty. Within these moral principles, it is necessary to show virtue towards the followers of other beliefs. For example, in the Ottoman period we find these statements about the approach to 'the others' from sufis who were influential on Takka Islam:

It is sunnah of the Prophet,
Not to hurt the human being,
Even though he/she can be an unbeliever.
Allah is uncomplaisant towards who is callous,
And who hurts a heart (Yasawi, 1992, 57).

Never blame any nation or human being,
Never forget that even your enemy is a human being (Walî, 1971, 82).

Supine is our name/Rancour is our enemy
We are never to be rancorous to anybody
All people are the same to us. (Aksakal, 2005, 84).

This concept of Takka Islam centered moral values in the history of Islamic thought provides us with an attitude for today for admitting and accepting members of different religions as they are, which makes living together possible.

Conclusion

The interpretations of Madrasa and Takka Islam in their approach to 'the other' originated from the Qur'an and the hadiths, the basic sources of Islam. However, they are only interpretations, they do not represent the religion itself. By highlighting human rights and freedoms, however, and showing respect for diversity, it is formalistic and *fiqh* based, due to its influence on the state enforcement ideology. The Madrasa Islam conception goes beyond recognizing 'the other' and establishes what the legal relationship between the other and the state should be. It is also an approach that gives priority to the teaching of moral values by placing the individual and human being in the centre. Therefore, even though the Takka and Zaviyahs were closed down in Turkey, they maintained their influence through various channels. In Turkey today, the sufi interpretations of Yasawism, Mawlavism, and Baktashism are still being adopted in an effective form.

In order to create a culture of compromise, tolerance, and trustworthiness, Turkey today aims at teaching a common basis of Islamic conceptions for those who define themselves as Muslims, through classes in Religious Culture and Ethics that basically adopt a non-sectarian approach. This common ground is formed from the universal values in the Qur'an., It also seeks to develop tolerance towards the beliefs of the followers of all religions in the world, on the basis of knowledge of their religion, through the educational curriculum. It aims at teaching them, not an approach to other religions, but how they should define themselves. In order to realize the aforementioned aims, in the curriculum of the Religious Culture and Ethics classes, special reference has been made to the Turkish-sufi tradition. This development in the curriculum of Islamic religion classes in Turkey is a small, but most significant, step in solving the problems that the world faces, to benefit from the positive contributions of religion.

References

- Aksakal, Asım Aykut (ed.). *Yunus Emre'den Altın Öğütler*. Kozmik Kitaplar, 2005.
- Altaş, Nurullah. *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi*. Nobel Akademik Publications, 2003.
- Arberry, A. J. *Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*. trans. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Publications, 1st Edition, 2004.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslam Osmanlı Hukuku*. İstanbul, 1985.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme*. trans. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Publications, 1st bs.
- Berger, Peter L. - Huntington, Samuel P. *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme*. trans. Ayla Ortaç. Kitap Publications, 1st Edition, 2003.
- Brzezinski, Z. "Esnek Batı'nın Zayıf Surları". trans. Belkıs Dişbudak Çorakçı. *Yüzyılın Sonu*. ed. Nathan Gardels - Wole Soyinka. Türkiye İş Bankası Kültür Publications, 1st Edition, 1999.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Küreselleşme, Kültür ve Din". *Journal of Ankara University Faculty of Theology* 49/2 (01 Ağustos 2008), 153-183. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000973
- Çapcıoğlu, İhsan (2012). "Between I and We: Coexistence Experience in Anatolian Turkish-Islamic Culture". *Journal of Fırat University Faculty of Theology*, 17/2, 35-49.
- Eryılmaz, Bilal. *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*. Ağaç Kitabevi Publications, 1992.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. trans. Nabi Avcı. İstanbul: Yeryüzü Publications.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Türk Tarih Kurumu, 7th Edition, 1991.
- Halliday, Fred. *İslam ve Çatışma Miti*. trans. Umut Özkırmımlı - Gülberk Koç. Sarmal Publications, 1998.



- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi (Ciltsiz)*. Beyan Publications, 1st Edition, 2011.
- İnalçık, Halil. *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600*. Phoenix Press, 1973.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. Dergah Publications, 1st Edition, 1985.
- Kâtip Çelebi. *Mizanü'l hakk pi ihtiyari'l ahakk*. ed. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Tercüman Publications.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı' nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Press, 1st Edition, 1993.
- Köylü, Mustafa. "Dinsel Dışlayıcılık". *İslam ve Öteki*. ed. Cafer Sadık Yaran. Kaknüs Publications, 2001.
- Kutlu, Sönmez. "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri". *İslamiyyat* 4/ (2001).
- Küng, H. - Kuschel, K. J. *Evrensel Bir Ahlaka Doğru*. trans. N. Aşıkoğlu vd. Ankara: Gün Publications, 1st Edition, 1995.
- Lekesiz, M. Hulusi. "Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Türk Yurdu Journal* 11/49 (1991), 20-31.
- Makdisi, George. *The Rise Of Colleges: Institutions Of Learning In Islam And The West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Ocak, Yaşar. "Din ve Düşünce". *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* 2. Cilt. ed. Ekmelettin İhsanoğlu. İstanbul: İrcıca Publications, 1998.
- Okuyan, Mehmet. "Kur'an Verilerine Göre Ötekinin Konumu". *İslam ve Öteki*. ed. Cafer Sadık Yaran. Kaknüs Publications, 2001.
- Onat, Hasan. "Küresel Şiddeti Önlemde Dinin Rolü". *Global Strateji* 11 (2007).
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf- Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema*. İz Publications, 1st Edition, 2000.
- Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: SAGE Publications Ltd, 1st edition., 1992.
- Sunar, Cavit. *Mistisizmin Ana Hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Publications, 1st Edition, 1966.
- Şener, Abdülkadir. "İslam Hukukunda Gayr-i Müslimler". *Türk Tarihinde Ermeniler Symposium-Papers and Panel Talks*. İzmir: Dokuz Eylül University, 1983.
- Uzunçarşılı, Ord İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*. Türk Tarih Kurumu, 4. Edition, 1984.
- Walî, Hacı Baktash. *Maqâlât*. ed. Esad Coşan. Ankara, 1971.
- Yaran, Cafer Sadık (ed.). *Dinsel Dışlayıcılık*. Kaknüs Publications, 2001.
- Yasawi, Ahmad. *Divan-ı Hikmet*. İstanbul, 1992.
- Yılmaz, Altuğ. *Yabancıların Hukuki Durumu*. İstanbul: Istanbul University Faculty of Law, 1971.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl*. İnsan Publications, 2003.



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
E-ISSN: 2602-3792
Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 226-238



Khulafaur Rasyidin Social Policy in the Expansion of Islamic Authority

İslami Otoritenin Genişlemesinde Hulefa-i Raşidîn'in Sosyal Politikası

Achmad Muhlis

Ph. D. Lecturer, Stain Pamekasan Arabic Language Study Program

Stain, Pamekasan-Indonesia

muhlisachmad0@gmail.com;

<https://orcid.org/0000-0003-4528-5022>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Şubat/ February 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Mayıs/ May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran /15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.675157>

Cite as / Atıf: Muhlis, Achmad. "Khulafaur Rasyidin Social Policy in the Expansion of Islamic Authority". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 226-238.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Abstract

After the death of Prophet Muhammad SAW, spreading the Islamic religion is considered to be the task of the caliphs. Through the peaceful military expansion, the caliphs have spread the da'wah of Islam with a policy based on social benefit as the embodiment of Shari'a destinations. Thus, this study tries to trace historically on how khulafaur rasyidin implements social benefit policy in the perspective of shari'a destinations or maqashid which patterned in peaceful and military expanses. Based on historical search, this study showed the reinforcement of the impression of the Islamic teaching existence that is dynamic and creative, according to the sociological reality.

The implementation of social benefit in military expansion conducted by *Khulafaur Rasyidin* during his reign, in keeping and maintaining the five basic principles in *shari'a* or known as *kulliyatu khams* (religion, mind, soul, nasab, and treasure) were patterned in three main corridors. First, providing education and training for soldiers or troops about the ethics of war in Islam, including comprehensive understanding of meaning, manner, goals and military signs in Islam. Second, prioritizing peace and welfare, rather than military action which leads to expand or cause physical warfare. Third, prioritizing the negotiations and peace in various conditions, therefore there will be wise and peace condition in life. It reflected in various interactions made during *Khulafaur Rasyidin* period which led to cooperation and peace in creating stable and secure conditions.

Keywords: Social Benefit, Expansion, *Khulafaur Rasyidin*

Öz

Peygamberimiz SAW'ın ölümünden sonra İslam dinini yaymak halifelerin görevi olarak kabul edilir. Huzurlu askeri genişleme sayesinde halifeler, İslamiyet'i şeriat destinasyonlarının somutlaşmış olarak toplumsal faydaya dayanan bir politika ile yaydılar. Böylece, bu çalışma tarihsel olarak hulefa-i raşidin sosyal fayda politikasını nasıl uyguladığı konusunu, barışçıl ve askeri açılarla şekillendirilmiş şeriat destinasyonları veya maqashid açısından izlemeye çalışmaktadır. Tarihsel araştırmaya dayanarak, bu çalışma, sosyolojik gerçekliğe göre, dinamik ve yaratıcı bir İslami öğretinin varlığının izleniminin pekiştğini göstermiştir.

Hulefai Raşidin yürüttüğü sosyal faydaya temel alan genişlemede beş temel ilkenin titizlikle korunduğu görülmektedir. Bu beş temel ilke din, can, mal, akıl ve namusun korunması ve bunun sürdürülmesi için askeri fetihlerde sosyal yardımı üç temel ilke etrafında yürütüldüğü anlaşılmaktadır. İlk olarak, İslam'daki savaş etiği hakkında askerlere veya birliklere eğitim ve öğretim sağlayarak İslam'ın temel hedef, anlam ve amaçları öğretilmiştir. İkincisi, fiziksel savaşa neden olan veya genişleyen askeri harekâttan ziyade barış ve refahı ön planda tutmak. Üçüncüsü, müzakere ve barışı çeşitli koşullarda önceliklendirmek ve buy olla barış temel olarak tutum belirlemek. Bu durum sonuçta Hulefai Raşidin döneminde yapılan askeri hareketlerin güvenli ve barış temelli olmak farklı etkileşimler oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Yarar, Genişleme, Hulefa-i raşidin,

Introduction

The spreading of Islamic religion, later known as *da'wah*, with its two variant models, namely the *da'wah bil silm* (peace without violence) and *da'wah bil qital* (with war and violence) has become a medium that ushered this religion adopted by some of the world's inhabitants.¹ The vision and mission of the messengers were all done, thanks to people who volunteer their selves to become Islamic marketers. For a greater purpose, the expansion of military or war can be justified and permissible.

In the opposite way, for a more certain purpose, war cannot be justified and criticized for damaging the existence of humanity and social benefits. However, one thing need to be underlined, every war, including military expansion, has its own purpose to necessitate its needs. As Ibn Khaldun said, there is a higher destination to be achieved by the military expansion related to the religious destinations.² There is no doubt about the fact that Islam is a phenomenal religion since its birth could spread to every parts of the world in a relatively short time.

Nowadays, the realities of physical and nerve warfare in the turbulence of celestial religions, as happened in Syria, Iraq, Yemen and Libya, is increasingly overturning the religious order. How ironic when Muslims fight each other in the name of Islam and shout "*Allahu akbar*" to rocket a bomb. Departing from the historical anticipation of the phenomenon, many countries, including Islamic countries, are building a full military force. In the perspective of social benefits, the development and reinforcement of military forces which will generate military expansion can be justified if the implementation is relevant to procedures and historical ethics exemplified by the Prophet and the *Khulafaur Rasyidin*.

Therefore, it is necessary to trace what was done by *Khulafaur Rasyidin* in an inevitability military expansion which becomes standard procedure, rules, and ethics of region expansion based on military doctrine. At the same time, it is also a delimiter of war and military expansion by the colonial and imperialist³. Thus, the focus of this study discusses the military expansion, social benefit, and *Khulafaur Rasyidin*.

Military expansion is the process of expanding the area of Islam with military or war power. It is the prevalence of history for nations in the world to stick their power and spread the profit-webs all over the world as much as possible. Meanwhile, social benefit is Islamic shari'ah destination in the form of ease, prosperity, lightness, glory, and goodness of the hereafter. Also the prevention for the continuity of Islamic teachings formulated by the

¹ al-'Ulyānī 'Alī Ibn-Nafī', *Ahammiyat al-ġihād fī naṣr ad-da'wa al-islāmīya wa-'r-radd 'ala'ṭ-ṭawā'if aḍ-ḍālla fih* (Dār Ṭība, 1995).

² Ibn Khaldun, "al-Muqaddimah" (Pax, 2012).

³ Ibn Taimiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah*, ed. A. H. al-Harrani (Riyadh: Jami'ah Muhammad bin Sa'ud Al-Islamiah, 1986).



scholars in the form of *al-kulliyah al-khamsah* or the five basic guarding principles, namely safe guarding *aqidah*, treasure, mind, soul, and honor or *nasab*.⁴ The term *Khulafaur Rasyidin* is meant to represent the reign of the Prophet, which lasted from the year of 11 H to 40 H, led by the chosen senior whom the Prophet had recommended to lead the Muslims. They are friends of Prophet Muhammad; Abu Bakr, Umar ibn al-Khattab, Usman ibn Affan, and Ali ibn Abi Talib *radhiyallahu anhum*.

Social benefit and military expansion

In the perspective of Ibn Khaldun, military expansion should not be done carelessly. It should be seen as an instrument to be a defender, or a proponent of peace. Meanwhile, the occupying nations did not rely on the need for military expansion on the *ijtihad* leaders factors generated from the breadth of knowledge and military advisers. The existence of *ijtihad* is known as a *syariat* instrument to condition that requires solutions, namely required conditions and unrequired conditions. The majority of scholars argue about the obligation of *ijtihad* in the first condition.⁵ Any condition that led to *ijtihad* must be colored by various things, such as; politics, social, culture, and economy. Therefore, the dynamics of *ijtihad* for military expansion finds its relevance in synergy with time.⁶

Meanwhile, for social benefit, the predominance of Abu Ishaq al-Shatibi (w 790 H) and theory of *awlawiyat fiqh* of al-Qaradawi are used. In the view of al-Shatibi, whose thoughts are heavily influenced by al-Ghazali, military expansion can be justified for the purpose of human based on the guidance of revelation embodied in the common ethics of war, diplomacy and international relations in social, political, legal and economic life. The *maqashid shari'ah* or the Islamic objective's perspective is a major prerequisite in understanding Islamic law. It has an important role in mapping the legal texts (*nushus syar'iyah*) to produce independent *mujtahids* (an individual qualified in *ijtihad*) in every age, including the *Khulafaur Rasyidin*. Meanwhile, Yusuf al-Qardhawi, in his *fiqh awlawiyat*, said that there must be a priority scale in the determination of law through the *ijtihad* perspective, including military expansion—an emergency and a need or desire, which in its *fiqh* known as *dharuriyyat*, *hajiyyat*, *tahsiniyyat*.

Social benefit and its urgency in Islamic law

According to Imam al-Syatibi (790 h), the concept of benefit is known as separate discipline which systematically arranged. To him, the *shari'a* is established to embody the benefit of human, either in the world or in the afterlife. This benefit then called as *maqashid syariah*. Al-syatibi divided the *maqashid syariah* into three levels; (1) *dharuriyyat* or something that must exist, such as the pillars of Islam, (2) *hajiyyat* or something that is needed to remove the narrowness, such as dispensation in fasting for sick people, (3) *tahsiniati*

⁴ M. T. Ibn' Asyur, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Dâr al-Salam, Kairo, 2009).

⁵ Abu Hamid Al-Gazali, "Al-Mustasfa min Ilm Ushul", *Baerut: Al-Risalah*, 1997.

⁶ M. Q. Shihab, *Membumikan" Al-Quran: fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat* (Mizan Pustaka, 2007).

or something for life beneficiary and avoiding the evil, such as a good morality, eliminating unclean, and covering the *awrat* (parts of body that must be closed).⁷

In order to actualize the welfare of world and the afterlife, the Islamic scholars formulated the objectives of Islamic law into five missions, those are; maintaining religion, soul, mind, descent, and wealth. In maintaining the religion, there are three levels of rank; *dharuriyyat* or carrying out the primary religious duties, such as praying five times a day; *hajiyyat* or known as implementing the provisions of religion with the intent of avoiding difficulties, such as *jamak* and *qashar* for the traveler. It needs to know that *Hajiyyat* only contact with the difficulties and the ease of religious implementation, not threaten the existence of religion. The last rank in maintaining the religion is *tahsiniyyat*. It means following the religion guidance to uphold the dignity of human as well as to complete the implementation of obligations to God, such as closing *awrat*, cleaning the environment, and having good morals.⁸

Maintaining the soul is also divided into three levels; *dharuriyyat*, such as meeting basic needs; *hajiyyat*, such as enjoying delicious and halal food; and *tahsiniyyat*, such as eating and drinking ethics. For maintaining intelligence, in *dharuriyyat* level can be in form of banning liquor, *hajiyyat* in seeking knowledge, and *tahsiniyyat* such as working hard. Meanwhile, maintaining the descendants of the nature, the example of *dharuriyyat* is marriage suggestion and prohibition of adultery, *hajiyyat* such as giving dowry to wife, and *tahsiniyyat* for *walimah* or marriage party. Then, maintaining property, in *dharuriyyat* level, such as the concept of property ownership and ban stealing, *hajiyyat* as like concept of buying and selling, *tahsiniyyat*, such as the provision of avoiding fraud. Therefore, it can be understood that the purpose or wisdom of Islamic law is to realize the benefits through the maintenance of the five main elements; religion, soul, intellect, descent and wealth. Ignoring these may destroy the vision and mission of Islamic law.

According to ⁹ *maqashid shari'a* had three things needed to understand; (1) Understanding Arabic, including typical, *musytarak*, *haqiqat*, *majaz*, *nasakh*, etc, (2) having deep knowledge of Sunnah, and (3) knowing the sciences related to the Quran. The general rules of *fiqh* are derived from Qur'an and Sunnah created by the Islamic scholars to facilitate human in doing the law commanded by Allah. Furthermore, the principles of *maqashid shari'a* are divided into two main streams; rejecting damage and eliminating adversity. *Maqashid shari'a* discusses legal issues at the theoretical level, while at the technical level, *ijtihad* becomes the procedure of legal standing. Thus, *maqashid shari'a* is a common concept used by Muslims in solving problems arising from advances in science and technology.

⁷ Ibn'Asyur, *Maqâshid al-Syarî 'ah al-Islâmiyah*.

⁸ Al-Gazali, "Al-Mustasfa min Ilm Ushul".

⁹ A. Shatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Sharia*. (Khubar, Saudia Arabia: Dar-e-Ibn Affan., 1388).



Maqashid shari'a, in the view of al-Syatibi, should be born from and based on the text or *Nash (Statements of Quran or Sunnah)* not from the engineering of reason or even through the manipulation of arguments. In this context, deflecting the meaning of *maqashid shari'a* to legitimize secular and liberal western ideas, such as interpreting religion as the protection of religious freedom, and the purpose of keeping the mind interpreted as protection against freedom of thought, is out of place. Thus, the concept of *maqashid shari'a* cannot be merely an instrument for infiltrating secular liberal ideas.

Social Benefit in the Perspective of Khulafa urrasyidin

In applying social benefit in the field of da'wah patterned in military expansion, *Khulafaur Rasyidin* put forward some basic guide derived from the lessons and advice of the Prophet during their struggle with the Prophet in various conditions. The purpose of *maqashid shari'a* implementation in the various fields of life is the advantage. This leads to the maintenance of the five basic principles (*kulliyatul khams*), including to maintain the freedom to observe the religious command or *hifd al-din*, to maintain honor or *hifd al-'ardh*, to maintain the salvation of the soul or *hifd al-nafs*, to maintain the safeguard of the treasure or *hifd al-maal*, also to maintain the sanctity of the descent or *hifd al-nasal*.¹⁰ Ibn Taymiyyah argues that the principle of *maqashid shari'a* is not limited to five things only, but also on more all aspects, such as spiritual life and social life. In contemporary jurisprudence, it is even extended into contemporary problems, such as prosperous families, research and development, human rights, religious freedom, and social welfare.¹¹

Based on the previous soldiers' experience and the basic expansion requirements, the main purpose of war or expansion is not to elevate Islam, but to implement the social benefit in liberating human from slavery, to eliminate and minimize the injustice and the arbitrariness of leaders, to give back the rights of oppressed groups, and to give lesson for corruptors.¹² For social benefit, war or military expansion is not intended to seek for the world or to seek for power, but it aims to spread peace and goodness for the world.

An example of applying *maqashid shari'a* assertiveness in military expansion is Abu Bakr's policy. This policy forbids soldiers or former apostates join the military expansion due to the purpose is not solely for material and power, but for uphold the religion. Hence, soldiers who once apostatized were not allowed to participate in the enforcement.¹³ This continued until the middle period of Umar Ibn al-Khattab's reign, which allowed former apostates to fight and contribute to military expansion after their repentance with Companions' witness. Besides, there is lack of force that forced the army of Caliph Umar

¹⁰ Shatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Sharia*.

¹¹ A. F. Azhari v.dgr., "Transformation of Maqqâsîd al- Syarî'ah (An Overview of the Development of Islamic Law in Indonesia)", *AL-IHKAM J. Huk. Pranata Sos.*, 11/1 (2016): 1-18.

¹² A. I. A. al-Kufî - M. 'Abd al-M. Hân, *Kitâb al-futûh* (Dâ'rat al-ma'ârif al-'Utmâniyya, 1968).

¹³ I. H. al-Asqalani, *Fath al-bari sharh Sahih al-Bukhari*. (Dar al-Fikr, 1990).

in making *tajnid* policy or military obligation since the army crisis happen among the Muslims.¹⁴

At the end of Omar's reign, an evaluation of the policy was made to ensure the goal of *da'wah* is running as the sharia corridor and to ensure that no material intention inside. Umar's premonition was true about the reign of Usman Ibn Affan that there were former apostates soldiers who provoked to take control of bases in abundance areas of tribute or *jizya* for personal gain. Thus, it was then called as slander time which ended up with the killing of the Caliph Usman.

The military expansion in the perspective of *Khulafaur Rasyidin* social benefit, answered the historian's perceptions of military expansion's destinations in Islam as purely military movements or economic goals, in the form of spoils of war, foreign policy, and so on. Although it is often covered in the results achieved by a military expansion, but based on historical facts, it is secondary to the consequences of *dakwah bil qital*. Therefore, in *maqashid syari'a* the portion and the proportion of causation must be measured in accordance with the existing needs.

One of the strongest evidences of the military expansion occurred during *Khulafaur Rasyidin* period was the success of the expatriate soldiers. The expatriate soldiers influence the local population to fight on their side and assist in the successful expansion. It was seen in the military expansion to Persia and Sham. The locals became good "ambassadors" to provide information about the secrets of the Persian and Roman emperors in Sham, because there was a psychological "connection" among the Muslims army. The peace treaty and general amnesty given by Muslims to the people who were unable to pay taxes or *jizyah* was a clear example of the current *da'wah* in the religion expansion outside the Arabian peninsula.¹⁵

What happened in the peace agreement of Alexandria city liberation in Egypt was also a strong evidence of *da'wah* motivation and sincerity of intention in military expansion. The mayor of Alexandria asked the commander of Amru Ibn al-Ash to hand back the prisoners of war held by the Muslims. Amru Ibn al-Ash requested approval to the Caliph Umar in Medina. Umar then ordered to fulfill the wishes of Alexandria mayor and apply high politics by freeing them to choose Islam or Christian and not levy a tax on them.¹⁶ This clearly indicates the existence of high levels of simplicity at the leadership and army levels.

Referring to historical facts, there was a great deal of *tausiyah* or proselytizing given by *Khulafaur Rasyidin* to the army before going to the field of military expansion. They were all standing at the height of morality and virtue, coupled with the great values of

¹⁴ M. I. Ğarir Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa'l mulūk* (New York: New York University Press, 1990).

¹⁵ Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa'l mulūk*.

¹⁶ Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa'l mulūk*.



human universality. The benefit could also be traced from the letters of Khulafaur Rasyidin sent to warlords who were on duty on the battlefield. The letters clearly stated that *muamalah* ethics should be embedded in interacting with the population of the conquered military expansion areas. This interaction, then, led to the absence of compulsion to pay *jizyah* for the poor and levies that should not exceed the limit for the capable, sick, weak, and elderly, as well as the release of levies for priests, rabbis, and nuns. Even the Caliph Umar said, "By Allah, one Muslim is more worthy to me than all Roman property". This indicated the absence of material priority and booty if it sacrificed the ethics and maqashid of shariah.¹⁷

Similar to Umar's political policy on agricultural land that became the property of war loot, Umar ran a different policy from his predecessor. He made the loot as *baitul maal* treasure or state treasury and did not share the loot to soldiers. It was done to multiply the state income from the agricultural land tax sector (*kharaj*). The land was worked by the owner but subjected to income tax for the benefit of Muslims in general, and paid to the central government with complete reporting and auditing.

The factor that caused the duration of a *futuh* or liberation of the region, was also the record of Caliph Umar. He concluded that one of the reasons was *hubbu al-dunya* or materialism. Hence in addressing the length of Alexandria in Egypt released by the Muslims led by Amr ibn al-Ash, Umar said that it happened because their own deeds. He also wrote to Amr ibn al-Ash, "I am surprised that you took so long to liberate Egypt. It has been two years. Know that it is because you love the world so much, like your enemy. And God will not help people whose intentions are not true. With this letter I send four people, whose value is one person equals one thousand people. So if this letter has reached your hands, encourage the Muslims to fight in the way of Allah, with arms and patience. Show four people I send and do the action on Friday, then God willing grace will come down on you".¹⁸

Historically, it can be concluded that in the time of Khulafaur Rasyidin, the perspective of the social benefit which became the medium of *da'wah* was religion or the mission of Prophetic message. Meanwhile, the world's pleasures that are attached as a consequence of a liberation and conquest are merely a favor and a *fadhal* of Allah not the cause of war or expansion. As the commander of Abu Ubaidah, who served in Umar caliph period said, "Be the soldiers of Allah, please hope what Allah promises, and love Allah, more than your love for world".¹⁹ This was the difference between imperialism and liberation or *futuh*. Imperialism made the occupied nation as a slave and the wealth of the state is seized, since its goal aimed to material and economic. While the liberation made religion as a goal to free human beings from worshipping to other human beings but to worship God towards equality before the law and the inner welfare of world and hereafter.

¹⁷ Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa'l mulūk*.

¹⁸ F Krenkow, "Ibn Qutaiba, 'Uyūn al-Akhbār, Dār al-Kutub al-miṣriya. Vol. I, 18+ 344 pp. Cairo: 1343-1925.", *Journal of the Royal Asiatic Society* 58/3 (1926): 542-544.

¹⁹ Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa'l mulūk*.

In every history of war and expansion involving the early Muslims, especially in the time of the Khulafaur Rasyidin, it was found the evidence that Muslims were always careful in starting the war. The decisions were made on the basis of deliberation. As in the Persian expansion, in Qadisiyah war, a war between two parties took a full month to conduct diplomacy and negotiations to reach a peace agreement.²⁰ In his letter to the Egyptian governor Amr ibn al-Ash, Umar wrote, "the safety of soldiers and the population, their security is more to my liking than to the many victims of war in the midst of victory".²¹ In implementing peace agreements, two main foundations are found. The first is, it will not attack unless getting attacked. Muslims will not perform military expansion unless there is a cause that occurs. The second is circumspection in addressing the various military provocations. As happened in Umar era, in the state of Habashah or Ethiopia, there has been misunderstanding in maritime security operations between the two countries. Hence, the caliph sent an ambassador, named Muhammad Ibn Maslamah, to clarify. This was not merely a diversion of the triggering war tendencies but the factors that helped to find valid and balanced information about the necessity to verify every problem. Therefore, it could minimize misleading preconceptions.

After Sham was conquered in Yarmuk war, most of the citizen in Sham came to the commander of Abu Ubaidah asking for protection and peace. In the past, they were East Romans loyalists. Abu Ubaidah provided security guarantees to Roman soldiers and their physical salvation and property until they returned to Rome. This was a significant evidence for achieving the implementation of *maqashid shariah* in military expansion in the time of Khulafaur Rasyidin. The military expansion was intended to operate the treaties and guidance for the dissemination of Islam *rahmatan lil alamin*, rather than to master and the economic and political resources. It was seen through the humble lives of Muslims soldiers.

The patience of Muslims soldiers to continue promoting peace *musalamah* in any military expansion, even though there was an opportunity to conquer, showed that they were very enthusiastic about the creation of a peaceful atmosphere as *maqashid sharia* objectives. Even during the reign of Usman, Muslims surrounded Kabul (Afghanistan) in a full year to avoid the bloodshed. When it was conquered, the king of Kabul was released unconditionally and treated honorably as a tribute to his position.

As mentioned earlier, military expansion is within the framework of *jihad* and not for war, due to the basic foundation was guarding and protecting every human blood in the world. Killing human was not allowed except by haq. Also it was not allowed in *shari'a* to kill humans because of kufr.²² Khulafaur Rasyidin always warned the warlords and

²⁰ Krenkow, "Ibn Qutaiba, 'Uyūn al-Akhbār, Dār al-Kutub al-miṣriya. Vol. I, 18+ 344 pp. Cairo: 1343-1925."

²¹ Ṭabari, *Ta'rikh al-rusul wa'l mulūk*.

²² Taimiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah*.



commanders not to attack and take any military action before negotiating first. The principle of peace and human protection should be put forward as an integral part of the destination.

Social Benefit Destination

Developing the wings of Islamic propagation to various parts of the world was pursued by liberation or *futuhat* during the period of Khulafaur Rasyidin with the approach of *maqasid shari'a* destination. The approach then implemented into the inevitable military expansion, not for private interests of the caliphs, but for Muslims and state in general.²³

Islamic teachings keep and maintain all dimensions of whole human interest. In the context of military expansion, the spirit of *da'wah* and the dissemination of science became the reference to reach all dimensions of humanity. It was seen Khulafaur Rasyidin era, when Abdullah ibn al-Shamit said to Muqauqis king of Egypt, "Our highest desire and aspiration is to fight in the way of Allah and earn His pleasure. And our liberation for these countries is not to seek the world. And then Allah made lawful for us the world and the spoils of war, it is merely a gift from Allah, and not our purpose". The soldiers also often said to the inhabitants, "Your Islam makes us happier than our wealth."

During the reign of Caliph Umar ibn al-Khattab, the most influential companions of the Prophet were not permitted to leave the region except under the permission of caliph and within a limited time. This was done due to Madinah became the center of science and Qibla and the capital city of Islam. Thus, if any Muslims wanted to learn *hadith*, they should go to Medina. With the expansion of Islamic territory through Arabian Peninsula, the Caliphs then started to think about Islamic education in the newly conquered areas. Hence, Umar bin al-Khattab ordered his warlords, if they managed to control a city, they should establish a mosque as a place of worship and education. In relation to this educational issue, Caliph Umar ibn al-Khattab was an educator conducting educational counseling in Madinah. He also applied education in mosques and markets and appointed teachers to each conquered region to teach the contents of Qur'an and other Islamic teachings.²⁴

The expansion of Islamic power encouraged Islamic education to grow larger because those who newly embraced Islam wanted to gain religious knowledge from friends who received lesson directly from the Prophet. The passion of Islamic knowledge encourages the increase of a number in religious disciplinary coaching. Therefore, the implementation of education in the reign of caliph Umar bin al-Khattab was more advanced, since the country was in a stable and secure. This occurred due to the establishment of the mosque as a center of education. Also the establishment of Islamic education centers in various cities with developed materials, in terms of linguistics, writing and other subjects of sciences.

To guard and maintain a clean and authoritative government, it needed exemplary of the leaders in all things. The caliphs had done in accordance with exemplary by the

²³ Niqūlā at-Turk - Yāsīn Suwaid, *Tamalluk ġumhūr al-faransāwīya bi-'l-aqtār al-miṣrīya wa-'l-bilād aš-šāmīya: au al-ḥamla al-faransiya 'alā Miṣr wa-'š-Šām* (Dār al-Fārābī, 1990).

²⁴ Ġarīr Ṭabarī, *Ta'rīkh al-rusul wa'l mulūk*.

Prophet Muhammad SAW. Since it was impossible to create a clean and authoritative government if there was no example and exemplary of superiors. The historical literature of *Khulafaur Rasyidin* period was rich with examples which revealed the simplicity. As the implementation of *maqashid shari'a* in the state affairs was always attached the importance to the welfare of the people and prioritized their rights. Therefore, the relevance of *Khulafaur Rasyidin* simplicity in world affairs was synchronized with *maqashid shari'a* based on the military expansion at that time.

History recorded the witness of the enemies of Islamic politics about the sincere intention and the greatness of *da'wah* run by *Khulafaur Rasyidin*. It was seen in their struggle in interaction with caliphs related to character, morals, policy, and military. In a narration stated by Ibn Asakir, it was mentioned that before the battle of Ajnadaien in the expansion to Sham, the Roman commander sent spies derived from Arabs as a form of disguise to infiltrate the camp or base camp. Muslim soldiers for day to night searching for news and watch their movements. After successful infiltrating and obtaining the necessary data, the person reported the results. The report made Roman commander stunned, and said the Muslim army is a priest in the night, a horseman in the daytime, if their king's son steals his hand will be cut off, and adultery will be punished stoned, justice and truth are their breath. Hearing the report, the commander said, "if it is true, it is better that I die soon, or never meet them at all".²⁵ As the Christians of Sham granted concessions to the Muslims before the Final war, "O Muslims, you are more beloved than the Romans. Although they are our religionists, we are more honest, more loving, better in the care of the state." Also the testimony of a Roman counselor on the prowess and victory of the Muslim army in a very short time, "because they always wake up at night, fasting day, honest, enjoining good, preventing *munkar* or the bad, mutual good, and not tyrannize anyone".²⁶

The historical above concluded that the foundation and the method of benefit in military expansion, during the time of *Khulafaur Rasyidin*, was not only a mere theory of highly applicative and contextual names. *Jihad* as *da'wah* instrument was led to peace and safety priorities from the terrorism and violence practice as often happens later. As Ibn al-Qoyyim says, it was impossible for legal judgment based on truth will be realized except by two things, a complete understanding of reality and a thorough understanding of the obligations to reality itself. This was applied by the Prophet as the articulation of scripture with the implementation based on wisdom and truth.²⁷

²⁵ Ali al-Hasan Ibn'Asakir, "Tarikh Dimasyq. npp", *Darul Fikr Li at-Tiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi'i*, 1995.

²⁶ Ibn'Asakir, "Tarikh Dimasyq. npp".

²⁷ Ibn Qayyim Al-Jauziyah, "Ilam al-Muawaqi'in 'an Rabbi al-'Alamin", *Bairut: Daar al-Fikr, tt*, 1993.



Conclusion

The implementation of social benefit in military expansion conducted by *Khulafaur Rasyidin* during his reign, in keeping and maintaining the five basic principles in *shari'a* or known as *kulliyatu khams* (religion, mind, soul, nasab, and treasure) were patterned in three main corridors. First, providing education and training for soldiers or troops about the ethics of war in Islam, including comprehensive understanding of meaning, manner, goals and military signs in Islam. Second, prioritizing peace and welfare, rather than military action which leads to expand or cause physical warfare. Third, prioritizing the negotiations and peace in various conditions, therefore there will be wise and peace condition in life. It reflected in various interactions made during Khulafaur Rasyidin period which led to cooperation and peace in creating stable and secure conditions.

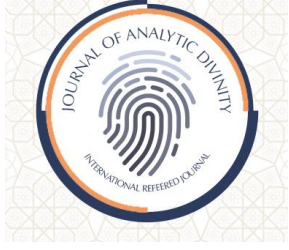
The objective of social charity was illustrated in developing the wings of Islamic propagation to various parts of the world, which is pursued by liberation or *futuhat* with *maqashid* approach. This approach is not for Caliphs' personal interests but for the benefit Muslims and the country. There are three main pillars that sustain the purpose of military expansion; first, propagating *da'wah* and dissemination of knowledge to various parts of the world, and making Madinah as center of scholars, especially at the time of Caliph Umar. Second, creating a clean and authorities government to ensure the fairness and prosperity in all government levels whether central or regional. It reflected in the audit of wealth of the officials and employees. Third, witnessing to the many political enemies about the sincerity and majesty of *da'wah*. The foundation of the benefit in military expansion, during the time of Khulafaur Rasyidin, was not only a mere theory of highly applicative and contextual names. *Jihad* as *da'wah* instrument was led to peace and safety priorities from the terrorism and violence practice.

References

- Gazali, Abu Hamid al. "Al-Mustasfa min Ilm Ushul". *Baerut: Al-Risalah*. 1997.
- Jauziyah, Ibn Qayyim al. "I'lam al-Muawaqifin 'an Rabbi al-'Alamin". *Bairut: Daar al-Fikr*, 1993.
- Asqalani, I. H. al-. *Fath al-bari sharh Sahih al-Bukhari*. Dar al-Fikr, 1990.
- Turk at, Niqūlā - Suwaid, Yāsīn. *Tamalluk ġumhūr al-faransāwiya bi-'l-aqtār al-miṣrīya wa-'l-bilād aš-šāmīya: au al-ḥamla al-faransīya 'alā Miṣr wa-'š-Šām*. Dār al-Fārābī, 1990.
- Azhari, A. F. - Basri, M. M. - Muin, F. "Transformation of Maqqâsîd al- Syarî'ah (An Overview of the Development of Islamic Law in Indonesia)". *AL-IHKAM J. Huk. Pranata Sos.*, 11/1 (2016), 1-18.
- Ġarîr Ṭabarî, M. I. *Ta'rikh al-rusul wa'l mulūk*. New York: New York University Press, 1990.
- 'Alî Ibn-Nafî', al-'Ulyānî. *Ahammīyat al-ġihād fî naṣr ad-da'wa al-islāmīya wa-'r-radd 'ala-ṭ-ṭawā'if aḍ-ḍalla fih*. Dār Ṭība, 1995.
- Ibn' Asakir, Ali al-Hasan. "Tarikh Dimasyq. npp". *Darul Fikr Li at-Tiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi'i*. 1995.
- Ibn' Asyur, M. T. *Maqâshid al-Syarî 'ah al-Islâmiyah*. Dâr al-Salam, Kairo, 2009.
- Khaldun, Ibn. "al-Muqaddimah". Oslo:Pax, 2012.

- Krenkow, F. "Ibn Qutaiba, 'Uyūn al-Akhbār, Dār al-Kutub al-miṣrīya. I/8+ 344 pp. Cairo: 1343–1925." *Journal of the Royal Asiatic Society* 58/3 (1926), 542-544.
- Kufī, A. I. A. al-‘Abd al-M. Ḥān, M. *Kitāb al-futūḥ. Dā’rat al-ma‘ārif al-‘Utmāniyya*, 1968.
- Shatibi, A. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Sharia*. Khubar, Saudia Arabia: Dar-e-Ibn Affan, 1388.
- Shihab, M. Q. *Membumikan" Al-Quran: fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat*. Mizan Pustaka, 2007.
- Taimiyah, Ibn. *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah*. Ed. A. H. al-Harrani. Riyadh: Jami’ah Muhammad bin Sa’ud Al-Islamiah, 1986.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 239-258



Kur'an'da Kadınla İlgili Yerel Kültürün Fenomenolojisi

Phenomenology of Native Culture About Women in The Qur'an

Zeynep Katmer

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies
Ankara-Turkey, zeynepktr@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9920-8650>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Nisan/ April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Haziran/ June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / 15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/>

Cite as / Atıf: Katmer, Zeynep. "Kur'an'da Kadınla İlgili Yerel Kültürün Fenomenolojisi".
Journal of Analytic Divinity, 4/1 (June 2020): 239-258.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İnsanoğlunun fitratında bulunan aidiyet duygusu, insanın tarih boyunca toplumuna ve kültürüne bağlılığının nedeni olmuştur. İnsanlar, içinde buldukları toplumları kültürleri üzerinden karakterize ederek bu yolla maddi manevi değerlerini, birliklerini, kimliklerini nesilden nesile aktarmış ve korumayı başarmıştır. Toplumlar, küreselleşen dünyada, yerel kültürlerini muhafaza etmeye çalışarak etkileşimde oldukları evrensel değerlerle ortak paydada buluşabilme eğilimi göstermiştir. Bu çalışmanın konusu toplumsal kurumlar bağlamında Kur'an'da kadın ile alakalı yerel kültür izleri taşıyan ayetleri ele almaktır. Araştırmanın amacı ise yerel kültür bağlamında Kur'an'ın kadına ilişkin olay, olgu, betimleme ve anlatımlarını fenomenolojik tarzda yerellik-evrensellik bağlamında tartışmaktır. Çalışma fenomenolojik yöntem temelli tarihsel-dokümantasyon tekniği bağlamında yürütülmüştür. Sonuç olarak kadına dair yerel kültürün Kur'anî boyutlarının, kadının evliliği, aile içerisindeki konumu, sosyal hayat içerisindeki durumu üzerinde olduğu görülmektedir. Ayrıca kadına ilişkin hükümlerin yerel kültürün evreninde şekillendiği görülmektedir. Bunun yanında sosyolojik olarak bakıldığında Kur'an'ın Arap toplumu içerisinde kadına yönelik tutumunun, evrensellik içeren temel insani haklar çerçevesinde değiştirilmeye çalışıldığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Yerel kültür, Kur'an, Küreselleşme, Arap toplumu

Abstract

The sense of belonging, which is a disposition of humankind, has been the reason for its attachment to the society and culture throughout history. Humankind has succeeded in protecting its material, spiritual values, its unity, and identities, and transferring them from generation to generation, by characterizing the societies they are in through their cultures. Societies tend to find common grounds universal values they interact while trying to preserve their local culture in a globalized world. The subject of this study is to address the local cultural traces related to women in the Quran in the context of social institutions. The purpose of the research is to discuss the Qur'an's events, facts, descriptions and narratives about women in the context of phenomenology in the context of locality-universality. The study was carried out in the context of historical-documentation technique based on phenomenological method. As a result, it is seen that the Qur'anic dimensions of the local culture about women are related to the marriage of women, their position in the family, their status in social life. Additionally, it is seen that the provisions regarding women are shaped in the universe of local culture. Additively to this, it is understood from the sociological perspective that the Qur'an's attitude towards women within the Arab society is tried to be changed within the framework of basic human rights that includes universality.

Keywords: Woman, Local Culture, Qur'an, Globalization, Arab societies



Giriş

Kültür, insanlığın yaşam sürecinde hayata dair kodlarını taşıyan, yaşamının şekillenmesini etkileyen dinamik bir oluşumdur. Diğer bir ifadeyle kültür kavramı, insanların paylaştığı değer yargılarını, inançlarını oluşturan algılarını, günlük yaşam pratiklerinin bütününe yansıtan zihinsel bir yapılandırma (Yahyağil, 2019, 18). Kültür kavramı bir toplumdaki kültürel öğeleri, kuram ve süreçleri, bunların karşılıklı ilişkilerini temsil eden kavramsal ve soyut bir modeldir (Emiroğlu, 2003). Toplum tarafından tarih boyunca yaratılan bütün maddi ve manevi değerler, bu değerlerden yararlanılması ve bunların gelecek kuşaklara aktarılması şeklinde tanımlanmaktadır (Ergün, 2000, 50). Toplumun bireyleri tarafından sonradan kazanılmış değer ve alışkanlıklarını ifade eder. Bu yönüyle kültür, insanları diğer canlılardan ayıran sembolik kapasiteleridir (Journet, 2009, 16).

Kültürün içerisinde bireyin ve toplumun yaşamsal tecrübeleri vardır. Birey ve toplum benliğini taşıdığı kültürel kimlikle anlamlandırır. Kültürle birlikte şekillenen insan, kültürü hem üretir, hem kullanır, hem de değişmesini ve dönüşmesini sağlar (Subaşı, 2017, 204-205). Kültür insana yaşantısını belirleyecek şekilde etki eder. Bir toplumun yaşama süreci olarak kuşaktan kuşağa aktarılır. Bir grubun arasındaki ortak mülkiyettir. Kabul edilebilir ortak davranış modeli oluşturan kültür, insanların birbiriyle etkileşim halinde olması sonucu sosyolojik bir aktarımla gelecek kuşağa aktarılır, aktarılma sürecinde doğası gereği değişimlere uğrar (Kirman, 2011, 195).

Toplumda yaşamakta olan kişilerin ve grupların tanımlamaları sahip oldukları kültür ve kültürel değerler üzerinden yapılır. Kişiler ve toplumlar, kültürlerini istedikleri gibi şekillendirme, çevresine yansıtma, hayat pratiklerinde kullanma ve gittikleri her yere taşıyabilme hakkına sahiptir (Gündüz, 2015, 42). Her toplumun kendine has kültürü onun diğer kültürlerden ayırır. Bir toplumu diğer toplumdan ayırdığı gibi kendi içerisinde de yerellikler barındırır (Günay, 2008, 27-28). Kültür, antropolojik anlamda yerelleştirilmiştir. Yani kültür, ulus-devlete kadar esnetilebilecek belli bir kulvarda yaşayan toplumların bu birliktelikleri içinde zamanla geliştirdikleri tikel toplumsallık ve düşünsellik tarzlarıdır. Geçim şekilleri, toplumsal grupsallaşmaları, siyasal, dinsel yaşam tarzları vb. gibifarklı kültürlerle olan etkileşimleri ve bu etkileşimden kaynaklanan değişimleri göz önünde bulundurularak kültür tikel olması özelliğiyle tanımlanmıştır (Emiroğlu, 2003, 38).

Kültürün aktarım aracı dildir. Hiçbir kültür dil olmadan var olamaz. Dil kültür yapısını bir arada tutar (Akkaya, 2006, 53). Dil toplumsal bir olgudur, dildeki ifadelerin anlamının kaynağı toplumdur. Her sözcük bir uygarlığı dile getirir. Böylece her dil belli bir toplumu yansıtır (Vardar, 1982, 11-13). Milletler dilini, kültürünü, yüzyıllar boyunca etkilendiği medeniyetlerden bir şeyler katarak yoğurur ve geliştirir. Milletlerin kullandığı diller, onların yaşadıkları zaman dilimine ait değerleri, sahip olduğu inançları ve sosyo-ekonomik durumları hakkında bilgi verir. Bir bakıma yaşanan çağların tarihinin özetini anlatır (Kaplan, 2012, 143).

Bu çalışmanın konusu toplumsal kurumlar bağlamında Kur'an'da kadın ile alakalı yerel kültür izleri taşıyan ayetleri ele almaktır. Araştırmanın amacı ise yerel kültür bağlamında Kur'an'ın kadına ilişkin olay, olgu, betimleme ve anlatımlarını fenomenolojik tarzda yerellik-evrensellik bağlamında tartışmaktır. Çalışma fenomenolojik yöntem temelli

tarihsel-dokümantasyon tekniği bağlamında yürütülmüştür. Fenomenolojik yöntem farkında olunan ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir şekilde bilgi sahibi olunmayan konularda olgulara odaklanmaktır (Yıldırım - Şimşek, 2019). Fenomenolojik yöntemden kastımız toplumda kabul edilen yaşantıların arkasındaki gerçeklere derinleşebilmektir. Tarihsel-dokümantasyon tekniği kullanılırken yerel kültür kavramının daha iyi anlaşılması için sözlüklere, sosyoloji kitaplarına başvurduk. Kur'ânî bağlamını açıklarken çeşitli tefsirlere ve Arap kültüründe kadının sosyal yapı içerisindeki konumunu anlatan kitaplara başvurduk. Bu yöntem ve teknik bağlamında ayetler anlaşılma, karşılaştırma ve yerel kültür içinde bağlamları dikkate alınarak incelenmiştir. Çalışmamız Kur'an'ın genel kadın algısıyla alakalı olan ayetleriyle ilgili olmayıp, yalnızca Arap toplumundaki kadına yönelik ayetleri ile sınırlıdır.

Konuyla ilgili gerek kadına alakalı gerek cahiliye adetlerinin Kur'an'a yansımalarıyla alakalı pek çok çalışma yapılmıştır. Gündüz'ün (2014) "Esbâb-ı Nüzûl'de Kadın Faktörü ve Kur'an Ahkâmındaki Rolü" adlı çalışmada, Kur'an'da kadın ile alakalı ayetlerin ve surelerin iniş sebepleri incelenmiştir. Kadına alakalı ahkâm ayetlerinin fıkhi yönlerine değinilmiştir. Duman'ın (2006) "İslamiyet Öncesi Arap Foklorünün Kur'an'daki Yeri" adlı çalışması mevcuttur. Yazar bu çalışmada Arap kültürüne yönelik ayetleri tespit ederek Kur'an ile ilişkisini açıklamıştır. Oruç'un (2016) "Klasik ve Modern Dönem Kaynaklarında Kadın Algısı" adlı doktora tezi konumuz ile bağlantılı olan bir çalışmadır. Bu çalışmada yazar kadınlarla ilgili olan bütün ayetleri klasik ve modern dönem kaynaklarıyla karşılaştırarak incelemiştir. Ancak bu çalışma genel kadın algısıyla ilgili olup, ayetler yorumlanırken her ne kadar ayetlerin tarihsel bağlamları açıklansa da Arap kadını ile doğrudan bağlantılı ayetler şeklinde özel bir çalışma değildir. Dindi'nin (2014) "Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri" adlı çalışmada Kur'an'da kadın ve aile konusunda İslam öncesi kültürün izleri adı altında geniş bir bölüme yer vermiştir ve Arap toplumuna ait gelenekler tarihsel bağlamda incelenip açıklanmıştır. Ancak bu çalışmalarda başta yöntem olmak üzere olgulara yaklaşım farklılıkları ve konunun Kur'an'da yerel kültürle ilişkilendirilmiş şekilde evrensellik ve yerellik bağlamında tartışılmış olması söz konusu değildir.

1. Fenomenolojik Olarak Yerellik ve Yerel Kültür

Sosyolojik anlamda yerellik evrenselin zıttı olup belli bir bölgeye zamana ve mekâna ait yaşam pratiklerini ve yerel olma durumunu ifade eder (Okumuş,2007, 70). Yerellik kurumsal bir terim olup, farklı anlamlarda da kullanılabilir. Birçok yazar tarafından farklı anlamlara gelecek şekillerde kullanıldığı için kavram çeşitliği belirtir, bu durum yerelliğin tanımlanmasını zorlaştırır. Yerellik ya da yerel kelimelerinin kullanım biçimlerini birbirinden ayırmak gerekir. Yerel olanlar, "bizim gibi insanlar" ile yerel olmayanlar "yabancılar" arasındaki ayırım belirli bir coğrafyada yaşayan insanlara ait olduğunu ifade eder. Belirli bölgede var olan kültürün veya milli kültürün genel özelliği yerel ile yerel olmayan arasında ayırım oluşturmaktır (Urry, 2018, 113-116). Yerellik toplumun bir parçası olanı ifade etmek için kullanılır. Yakınlığın, paylaşılan değerlerin ve ortak kabullerin tecrübesini ifade eder (Back, 2014, 114).



Toplumsal yaşam, mekân ve zaman yerelliğin boyutlarıdır. Yerellik sosyal ve kültürel anlamda diğerlerinden ayırt edilecek şekilde farklılıklar barındırmayı ifade eder. Yerellik sınırları oluşturulmuş bir bölge içerisinde yaşayan insanların kendilerine özgü kültür biçimini, sosyal yaşam pratiklerini, dini, siyasi tecrübelerini ekonomik vb. durumlarını, düşünme şeklini ve kimliğini ifade eder. Yerelliğin etkileşimin yönü olan ve bu etkileşimin belli bir mekânda yoğunlaşmasını sağlayan önemli faktör sınırları belli fiziksel bölgedir (Giddens, 1999, 460).

21. yüzyıl düşünürleri yerel kültürü coğrafyanın şekillendirdiği milli kültürün parçacıkları olarak tanımlar. Milli kültürün içinde bulunan şekillenerek bölünerek kendine ait kimlik ve coğrafyayı yansıtan kültürlere yerel kültür denir. Yerel kültürler yer aldıkları milli kültürlerin içerisinde farklılıklar barındırarak varlığını sürdürür, ortak kültürel değeryargılarını ifade eder ve etnik bir yapıya sahiptir. Etnik kökene vurgu yapan milli kültür, bir milleti millet yapan ırk, dil, din, bayrak, örf, adet, gelenek, göreneklere ve yaşamış olduğu toprak parçasını anlamlandıran, o milletin sahip olduğu ortak değer yargılarını ifade eder. Milletlerin kültürü zaman içerisinde değişse de ulusal değerleri baki kalarak nesilden nesile aktarılır. Sanat anlayışı, bir yöreye ait ezgiler, inanış şekilleri, müzik, oyun havaları, yeme-içme şekilleri, giyiniş tarzları vb. gibi kültürel desenler yerel kültür unsurlarını oluşturur. Bu yaşanmışlıklarda, doğuştan gelen ve toplumların ayrışmasının nedeni olabilecek ilkel sınıfsal ayrımlar değerlendirmede ölçüt değildir. Toplumun farklılık barındıran, her kesiminden alınan ortak değerlerin tümünü ifade eder (Eren, 2008, 17).

Yerel kültür belli bir bölgenin başka toplumların kültürlerinden etkilenmeden kendine özgü sınırlar içerisinde, gelenek ve göreneklerin yaşam şekillerinin korunmasıyla ortaya konularak elde edilir. Folklorik özellikler gösteren yerel kültür, belli bölgeye ilişkin kimlik ortaya koyar. Gündelik yaşamın devam ettirilmesinde büyük rol oynar ve hayat yerel kültüre göre şekillenir. Toplumlar arası etkileşimlerin artmasına bağlı olarak yerel kültürlerde küresel anlamda açılımlar yaşamaktadır (Alver, 2010, 72).

1.2. Küresellik Yerellik İlişkisi ve Küre-yerelleşme

Yerellikten bahsedilirken küresele de değinmek gerekir. Çünkü küreselleşme kavramı ortaya çıkınca yerellelikle birlikte tartışılmaya başlanmıştır (Okumuş, 2006, 74). Küreselleşme¹ kültürün, yaşanan coğrafyanın dayattığı toplumsal düzenlemelerin ve kısıtlamaların etkisini kaybetmesine ve etkinin kaybedilmesinin fark edilmeyecek derecede normalleşmesine sebep olan süreçtir. Dünyanın her yerini bir bütün olarak algılamayı sağlayan bilinçtir (Marshall, 1999, 449; Güngör - Tokur, 2018). Küreselleşme süreci yerel olayların zaman içerisinde mekânlarla bağlantılı olarak dönüşümünü sağlar. Yerel olaylar üzerinden zaman geçtiğinde ve mekân değiştiğinde yeni bir anlam kazanır (Gelekçi, 2011, 275). Zaman ve mekânların uzaklaşmasına göre, toplumdaki yerel olaylar şekillenir ve küreselleşme bu şekil alma sürecini ifade eder, farklı toplumlardaki bağlantı biçimlerini ortaya koyar (Giddens, 2010, 62-63).

¹ Küreselleşme ve Küre-yerelleşme kavramını burada kullanmamızın nedeni, öncelikle yerellelikle olan bağlantısına dayanmaktadır. Küreselleşme kavramını bu çalışmada evrenselleşme bağlamında kullanacağız. Kur'an'da Arap toplumundaki kadına yönelik yer alan ayetlerde, düzenlenen ve değiştirilen yerelliklerin arkasındaki olgusal küresel değerleri ve evrensel değerleri tartışacağımız için bu kavramlara değinmek istedik.

Küreselleşme ve yerelleşme süreçleri birbirini desteklemektedir. Küreselleşme yerelliğin karşıtı olmayıp eş zamanlı bir süreci ifade eder. Robertson, yerelliği sadece bölgesel aidiyet olarak ifade etmekten ziyade yerel ve küresel ilişkinin aslında bir kültür oluşturma konusunda birbirlerinin uzantısı olabileceğini söyler (Aktı, 2008, 80). Robertson bu süreçlerin analizini yorumlayıcı bir biçimde yapılması gerektiğini ifade eder.

Burada gündeme gelecek olan kavram küre-yerelleşmedir. Küre-yerelleşme kavramı evrensel ve yerel olan olayların birbiri içerisine geçmiş olduğu eş zamanlı süreci ifade eder. Bu süreçte yerellik küreselleşmeye karşı direnç oluşturmaz (Aslanoğlu, 2000, 136-137). Küre-yerelleşmede kültürler, karşılaştıkları evrensel değerleri kendi kültürleriyle sentezleyerek dönüştürmeyi ve topluma kazandırmayı hedefler. Bunu yaparken kültürünün özünden ödün vermeyerek karakterine uygun olanı alır, gelişiminde ve büyümesinde yarar sağlayacak şekilde formülize eder. Yerel kültüre ait formlar tam anlamıyla kaybolmadan küresel kültürle birleşerek kendine yeni bir alan sağlar (Friedman, 2000, 301). Küreselleşmeyle birlikte kültürler arasındaki temas yoğunlaşarak artar. Bu durum kültürel olayların ve kültürel değişimin yayılmasını sağlar. Küreselleşmenin etkisiyle yerel kültürler, diğer kültürler değişir ve birbirine benzeyen basit kültüre dönüşür (Tartaglia - Rossi, 2015, 106).

Küreselin etkilerinden sakındırılmış bir yerellik düşünülemez olduğu gibi bunun yanında da yerelin kendini ifade edebilmesine küreselin olanak sağlayan yapısı sayesinde aralarında etkileşim yaşanmaktadır (Şen, 2008, 159). Yerelin küresele tepkisi oldukça farklılaşabilir, bu tepki yalnızca direnme ya da reddetme şeklinde değildir. Yerelin küreselleşmenin bir sonucu olarak görüldüğü zamanlar vardır. Bunun sebebi yerele ait düşünce, söylem ve kazanımların küresel hareketle yaygınlaştığı gerçeğidir. Küresellik ve yerelliğin bu şekildeki etkileşimi kültürel özgünlüğü doğurmuştur. Yerel tepkilerin önemi küreselleşmenin nasıl sona ulaştığına, küreselleşmenin önemi de yerel kültürleri sonunda nasıl bir dönüşüme uğrattığıdır. Berger'e göre küreselleşme ve yerli kültür arasındaki kesişimin olası dört sonucu vardır:

- “1.Yerel kültürün yerini küreselin alması
2. Küresel ve yerel kültürler önemli bir birleşme yaşamadan bir arada var olması
- 3.Evrensel kültür ile yerel kültür arasında bir sentezin oluşması
4. Güçlü bir etkiye sahip olan yerelliğin küreseli reddetmesi” (Hsiao, 2012).

2. Kur'an'ın Dili ve Yerellik İlişkisi

Kur'an'ın iletmiş olduğu mesajın amacı, toplumu hatta bütün insanlığı gerçekten ve doğru algılamaktan uzaklaştıran inançları ve değer yargılarını değiştirmektir. Değişime muhatap olan insanın mesajı algılayabilmesi için beşer bir peygamber gönderilmesi ve mesajın da bu peygamberin dilinde olması Allah ve insan ilişkisinin kurulabilmesi açısından kaçınılmazdır. Bu anlamda vahiy belirli bir yaşam görüşünü benimsemiş olanların bilgi birikimini içeren bir terminolojiye sahiptir (Macit, 1996, 27-34). İndiği dönemin tarihi ve toplumsal gerçeklikleriyle kurduğu ilişki yalnızca teorik düzeyde açıklama değildir.



Arapçanın günlük konuşma dili olarak kullandığı kelime ve cümle kalıplarıyla Kur'an'da emir, yasaklama, müjdeleme ve dikkat çekme ibareleri kullanılmıştır. Bu bağlamda Kur'an'da geçen ifadeler Arapçanın kullanımının yanında dili kullanan insanların anlayışlarını ve yaşam tecrübelerinin izlerini taşır. Kur'an'ı anlamak onun indiği toplumun yaşam muhayyilesini anlamakla mümkündür. Kur'an'ın kullandığı dilin ifadelerinden yola çıkarak Arap toplum yapısı hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. Bunun yanında Arap toplumunda yapılan değişiklikleri ortaya koymak Kur'an'ın dünya görüşünü anlamak için atılması kaçınılmaz bir adımdır (Koç, 2018, 62-68). Kur'an'ın indiği toplum üzerinde hedeflediği değişim Cahiliye dönemine ait örf ve âdeti tamamen ortadan kaldırmak yönünde değildir. Uslubu *ibkâ²*, *ıslâh³*, *ilgâ⁴* üzere olduğu dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biridir. Bu bağlamda Kur'an Cahiliye örfüne ait doğru bulduğu hususları devam ettirmiş (*ibkâ*), yanlış bulduklarını reddetmiş (*ilgâ*) ve düzenlenmesi gereken uygulamaları değiştirerek (*ıslâh*) devam etmiştir. Yani bir toplumun değişmesini hedeflerken tamamen inkılap anlayışı barındırmaktan ziyade aşama aşama ihtiyaca göre bir değişim hedeflemiştir. Özellikle sosyal konularda ihtiyaç gözetilerek duruma göre hareket eden bir üslubu benimsemiştir. Durumsallığa yönelik yaptırımlar yerel kültürün izlerini taşımaktadır. Evrensellik barındıran ilkeler zaman zaman yerellik içeren durumlar üzerinden anlatılmıştır (Kırca, 2017, 20).

Kur'an Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin olaylarına yer vererek beşeri tecrübenin özelliklerini örneklemiştir. Belli olaylar yerele vurgu yapsa da yalnız Kur'an Arap kültürünün değil insanlığın yaşayışına hitap etmektedir ve bu O'nu evrensel yapan bir yönüdür (Watt, 1982, 49). Nitekim Kur'an'ın belli bir tarih içerisindeki yaşanan olay olgusu üzerinden hitap etmesi O'nun evrenselliğini gerçekleştirebilmesinin imkânını sunar. Yaşanacak farklı toplumsal ve tarihsel koşullarda yeniden güncelleşebilmesini mümkün kılar (Özsoy, 2018, 198). Kur'an'ın indiği dönemin şartlarında temel özgürlükleri düzenlemeye yönelik yaptırımlarda bulunmuştur. İdealize edilen toplumu oluşturmada gelen mesaj kültür aşırı kodlar içerir ve bunlar hiçbir kültür ve coğrafyanın tekelinde olabilecek normlar değildir, verilmek istenen mesaj evrenseldir. Coğrafyayı aşan, zihniyetleri temsil eden bir içeriğe sahip olan bu mesaj, coğrafyaya bağlı olan unsuların ve toplumların değişip dönüşebilmesini hedefler (Düzgün, 2018, 217-218). Kur'an'da süreklilik içeren sosyolojik vurgular, toplumun önderlerinin yaşadığı canlı örnekler, sosyal olayların değişmez yanlarını vurgulamaktadır. Zaman ve mekânla sınırlandırılmayacak evrensel ilkelerin çıkarılması, değişmeyen fitratın temelini oluşturan değerleri ortaya çıkarmakla mümkün olacaktır (Güngör, 2007, 179).

² İslam'da Cahiliye hukukuna yönelik tutumu ifade eden terimlerden birincisidir. İslam'ın ilkeleriyle çelişmeyen kuralların kabul edilip devam ettirilmesine izin verilmesidir. Cahiliye dönemi kurumların ve bu dönemde kabul edilen kurallarda hiçbir değişiklik yapılmadan bunların onaylanıp devam ettirilmesini ifade eder (Türcan, 2013, 17).

³ İslam'ın Cahiliye Hukuku'na yönelik tutumlarını ifade eden ikinci terimdir. Cahiliye döneminde geçerli olan kural ya da kurumların İslam ilkeleriyle uyumlu hale getirilerek, yeniden düzenlenilerek kabul edilmesini ifade eder (Türcan, 2013, 17).

⁴ İslam'ın temel prensipleriyle uyumlu olmayan, toplumda yaygınlık kazanmış kuralların ya da alışkanlıkların tamamen yok sayılıp kaldırılmasına verilen isimdir (Türcan, 2013, 17).

3. Kur'an'da Yerel Kültür Unsuru Olarak Kadın

Cahiliye Döneminde Kadının Sosyal Yapı İçerisinde Konumu

Arap toplumunun yapılanma şeklinde ataerkil⁵ yapı göze çarpmaktadır. Ataerkil yapı içerisinde bu durumun getirisi olarak kadınlara karşı ön yargılı davranılarak kadınların toplumun dışarısında tutulduğu görülmektedir. Toplumda kadınlar hükmetme ve boyun eğme üzerine inşa edilmiş bir yapı mevcuttur (Wedûd Muhsin, 2005, 125). Mekke ticaretinin gelişmiş olması, yerleşik hayata geçiş, özel mülkiyet anlayışının yaygınlaşması gibi Mekke toplumunu zenginleştiren uygulamalar onların servetlerini kendi soy isimleri üzerinden devam etme arzusu dönemin Arap toplumundaki ataerkil bir yapı destekler gözükmemektedir. Bu yapı içerisinde zenginlik, asil soydan gelme ve cinsiyet statüyü belirler konumdadır. Zengin, asil ve erkek olan birey toplumda en üst tabakadadır. Fakir, asil olmayan erkek alt tabakadadır. Zengin, asil ve kadın olanların ise alt tabakada olan erkeklere karşı bazı avantajları vardır ancak bu kadınlar yine de alt tabakadadır. Bunların hiçbirine sahip olmayan kadın ise en alt tabakadadır (Yapıcı, 2016, 70-71).

Aynı zamanda Mekke, Medine, Yesrip gibi merkezi olan şehirlerde eşraf kızlarının toplumda son derece saygın bir yerde olduğu görülür. Arap toplumunda soylu kadınların dışında kalan kadınlara itibar edildiği rastlanan bir tavır olarak önümüze çıkmamaktadır. Toplumda hür kadınların hiçbir saygınlığı olmayan cariyelerden ayrılabilmesi için giyim tarzlarında farklılıklar mevcuttur. Hür kadınlara bir takım değer atfedilse de toplumun genel yapısal özelliği kadınların temel insani haklara layık görülmediği yönündedir. Arap toplumunda güce sahip olmak erkek çocuğa sahip olmak demektir. Erkeğe atfedilen değer, fiziki gücün etkin olduğu çöl ortamında erkek gücüne ihtiyaçla bağlantılı olabileceği görülmektedir (Apak, 2014, 146-148). Erkek çocuklarının savaşmak, aileye ve topluma karşı belli sorumluluklarını yerine getirmek, geçimi sağlamak gibi ritüelleri kadınların yerine getirmeye gücünün yetmeyeceği düşüncesiyle kız çocuklarından utanç duyulmaktadır (Ateş, 1997, 304). Kız çocukları her an kabilelere ve ailelere bir sorun yaşatabilecek tehdit unsuru olarak algılanmaktadır. Cahiliye Arap toplumunda, kız çocuklarının savaş sırasında başka bir kabileye esir düşebilecek olması yahut kendi kabilesi dışında başka gruptan biriyle evlenip kabilesine yararının dokunmayacak olması kız çocuklarından nefret etme sebepleri arasında sayılmaktadır (Demircan, 2004, 17-18).

"Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir! Kendisine verilen kötü müjde (!) yüzünden halktan gizlenir. Şimdi onu, aşağılanmış olarak yanında tutacak mı, yoksa toprağa mı gömecek? Bak, ne kötü hüküm veriyorlar" (en-Nahl 16/ 58,59). "Ve diri diri toprağa gömülen kızcağıza sorulduğu zaman "hangi suçtan dolayı öldürüldü?" (et-Tekvîr 81/8-9).

Hiçbir suçu olmadığı halde küçük yaşta öldürülmeyip yaşamaya devam eden küçük kızların ailesinin başına kötü şeyler getireceği düşüncesi hâkimdir. Fakirlikten dolayı aile

⁵ Ataerkil yapı sosyoloji literatüründe erkeğin sahip olduğu güç bakımından kadından üstün görülmesi durumunu ifade eder. Erkek ve kadın arasında doğuştan gelen farklılıkları ön plana çıkarılmasıyla erkek egemenliğini meşrulaştırarak açıklayan sistemdir (Kirman, 2011, 37-38).



fertlerinin az olması yönündeki istekleri kendilerine göre kız çocuğunun öldürülmesinde gerekli kabul edilen bir neden olarak gözükmektedir. Kız çocuklarının savaş zamanında güç olarak kullanılamayacağı gibi bir de korunması gereken bir varlık olarak görülmesi durumu söz konusudur (Mevdudi, 1997, 7/49-50). Cahiliye döneminde cariyelik ve köleliğin sosyal kurum olarak görülmesi neticesinde, savaş esnasında kız çocuğunun esir düşeceği ve fuhşa zorlanacağı düşüncesinin de kız çocuklarını öldürme sebepleri arasında görülmektedir. Bunun yanında asabiyetin⁶hâkim olduğu sosyal yapıda, kız çocuğunun dengi olmayan biriyle evlenme ihtimali, istenmeyen kabilelerle hısımlık kurulabileceği düşüncesi de kız çocuklarını öldürmede tetikleyen faktör olarak ortaya çıkmaktadır (Acarlıoğlu, 2019, 454-455).

Çocuk öldürmenin tarihsel bağlamına bakıldığında farklı toplumların böyle bir âdete sahip olduğu gözlemlenir. Nitekim Araplar dışında diğer toplumlarda Yunanlılar, Mısırlılar, Avusturyalılar gibi milletlerin yerli halklarının zaman zaman toplumsal kabülleri gereği çocuk öldürdüğü belirlenmiştir. Çocuk öldürmeler kutsal saydıkları varlıklara teşekkür etmek, kıtlığın getirdiği zorlu süreci daha rahat atlatmak, istenmeyen çocuktan kurtulmak, çocuğun hastalıklı ya da sakat olması yahut göçebe yaşam tarzında uzun yolculuğun zorluğunda çocuktan kurtulmak gibi sebeplere dayanmaktadır (Demircan, 2004, 11-21). Cahiliye döneminde kız çocuklarına yönelik yapılan bu uygulama kaldırılmıştır (el-Mümtehine 60/12).

Arap toplumunda görülen bir uygulama olan kız çocuğu öldürmenin yasaklanmasının, kültürü değiştirmenin yanında üst bir değer barındırdığını söylemek küresel değerler açısından mümkün gözükmektedir. Evrensel olarak bakıldığında genelde insanın, özelde çocukların yaşama hakkını temel özgürlükler arasındadır. Arapların kız çocuğu öldürme âdetine son verilerek yalnızca cinsiyet yüzünden kız çocuklarının toplumun dışına itilmesine son verilmiştir. Bunun evrensel insan haklarının başında gelen yaşama özgürlüğüne hizmet ettiği düşünülebilir.

3.1. Evlilik Sürecinde Kadın

Evlilik Çeşitleri

a-Çok Eşlilik

Cahiliye toplumunda, kırsal ve kentlerde evlilik şekilleri farklılaşmaktadır. Genel olarak evliliklerin kuruluşunda ailelerin sözü geçerlidir. Evlenme çağına gelmiş bir kızın, velisinin izni olmadan bir evlilik gerçekleştirebilmesinin mümkün olmadığı görülmektedir (Şahin, 2019, 496). Toplumda soy birliğine dayalı yahut evlilik yoluyla kurulan aileler mevcuttur. Cahiliye döneminde güç, soya dayandığı için erkeklerin hiçbir sınır tanımadan çok kadınla evlenmeleri toplumda oldukça doğal karşılanan durum olarak gözükmektedir (Sarıçam, 2007, 18).

Bunun yanında, Arap toplumunda yetimler velileri tarafından evlendirilmektedir. Evlilikle ilgili alınan kararlarda velilerin isteklerinin belirleyici olması onların çıkarlarına

⁶ Asabiyet bir topluluğun aynı değerler etrafında toplanarak güce ve üstünlüğe sahip olması anlamına gelir. Kan bağına dayanan ve soyun önemsendiği bir bağlılık şeklidir. İbn Haldun'un kullandığı bir kavram olarak asabiyet, bir topluluğun, grup ya da cemaat mensuplarının arasında dayanışmayı sağlayan düşmana karşı birlik içerisinde olmasını önceleyen toplumsal bağlılık duygusunu ifade eder (Kirman, 2011, 35).

göre davranılması sonucunu doğurmaktadır. Yetimlerin mallarına ve güzelliklerine göz koymak suretiyle çeyiz ve mehirlere alt bir miktar belirlenerek kendileriyle evlenilmekteydi (Karaman vd., 2018, 768). Evlenmek için yeterli gücü bulunmayan Arapların, himayesi altında bulundukları yetim kızlarla ergenlik çağına girdikten sonra evlilik yaptıkları görülmektedir. Kimsesiz oluşları itibariyle haklarını savunamayışlarının birey toplum ilişkilerinde adaletsizliğe sebep olduğu ifade edilmektedir (Esed, 2002, 133). Sahip oldukları mallar vasileri tarafından kendilerine verilmemektedir. Vasiler, sosyo-ekonomik durumdardan ötürü himayesi altında olan yetimin malının egemenliğini bırakmak istememektedir. Yaptıkları uygulamalar, yetimlerin mallarını kötülüleriyle değiştirmekten ya da onları evlenmekten men etmeye gidecek şekilde zorbalasabildiği fark edilmektedir (Karlı, 2003, 173). *“Eğer kendileriyle evlendiğiniz takdirde yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz veya size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın yahut da sahip olduğunuz cariyeler ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.”* (en-Nisâ 4/3) Ayette yetimlerle ilgili toplumsal kabuller ıslah edilmiştir (Yazır, 1992, 2/509-510).

Bunun yanında ayette çok eşliliğe müsaade edildiği görülmektedir. Kur’an çok eşliliği zorunlu kılmamıştır, cahiliye toplumunda süregelen âdete bir düzenleme getirmiştir. Vahyin muhatap olduğu bu toplum, kırsal hayat ve bedevi alışkanlıklarından ötürü çok kadınla evliliği hayatın bir gereği olarak görmektedir. Kabilelerinin nüfuzlu olması, çok çocuk sahibi olmak, kırsal hayatta iş gücüne sahip olmak, kabileler arası savaşlarda erkek nüfusunun azalması gibi hayatın getirdiği şartlar Arap toplumunda çok eşliliğe neden olan durumlar olarak gözükmektedir (Davarcı, 2008, 71). Ayetin amacı kaç kadınla evlenilmesi gerektiğinin sayısını belirlemek değildir, toplumda yerleşmiş olan uygulamayı şarta bağlamıştır. Nitekim adaleti yerine getirmenin şartlarının da çok zor olduğu başka ayetlerde vurgulanmıştır (en-Nisâ 4/29; Ateş, 1982, 1/479).

Görüldüğü üzere bir yandan çok eşliliğe izin verilirken diğer yandan bunun referansı eşitlik ve adalet ilkelerine dayandırılmıştır. Ardından da adaletin temin edilmesinin mümkün olamayacağı ifade edilmiştir(en-Nisâ 4/129). Çok eşliliğin Kur’an’da bu şekilde geçmiş olması ayete muhatap olan Arap toplumunda varolan uygulamaya ilişkin bir düzenleme olduğu görülmektedir. Farklı evlilik çeşitlerinin görüldüğü toplumlarda çok eşliliği kabul eden veya kesinlikle reddeden çevreler tarafından değer yarguları değişeceği için, ayette referans alınan uygulama şeklinin değişiklik göstereceği düşünülmektedir (Eren, 2016, 71).

Toplumun kadına yönelik tutumunun değişmesine dair getirilen hukuki kurallar Arap milletinin hoş karşılayacağı ve benimseyeceği şekilde düzenlendiği anlaşılmaktadır. Çok eşle evliliğin eskiye dayanması sebebiyle, aniden tamamen yasaklanması toplum açısından belirsizlik yaratacağı ve kabul edilmeyeceğinden ıslah edilmiş ve dörtle sınırlandırılmıştır. Çok eşlilik bu anlamda evrensellik içermez ancak çok eşliliğin sınırlandırılmış olması bu tarz evliliklerin görüldüğü toplumlara evliliğin şartı olarak adalet ilkesini getirmiştir. Çok eşliliğin devam ettiği toplumlarda Kur’an aile içerisinde kadınların hakkını savunmayı ve onurunu korumayı hedefler gözükmektedir.



b-Makt

Cahiliye dönemine ait bir diğer uygulama ise, kocası ölen kadının o aileden öz oğlu olmayan bir erkekle evlendirilmesidir. Bununla birlikte aile dilerse kocası ölmüş kadını istediği herkesle evlendirebilmektedir. *"Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin –geçmişte olanlar artık geçmiştir- çünkü bu bir fuhuş iğrenç bir şeydir."* (en-Nisâ 4/22). Yapılan uygulamanın aile kurumuna zarar verdiği görülmektedir. Ölenin karısıyla evlenme âdetini dayandırdıkları gerekçe kişinin mirasına varis olmaktır. Yani veliler kendilerini ölünün malları üzerinde hak sahibi gördüğü gibi karısı üzerinde hak iddia ettiği görülmektedir (Ateş, 1982, 1/515).

c-Hıdn

Cahiliye döneminde hür kadınların sevdikleriyle birlikte olmak için uyguladıkları hıdn adında bir nikâh türü bulunmaktadır. Dost hayatı tutmak şeklinde tasvir edilen bu uygulama, hür kadınların açıkca zina etmekten çekinip, gizlice bu fiili gerçekleştirmelerini ifade etmektedir (Günaltay, 2002, 197). Cariyelerin fuhuş yapmasına kötü gözle bakılmasa bile toplum genel olarak bu konuları aşikâr şekilde yaşanmamayı benimser vaziyettedir. Bu dönemde iki türlü zina yapılmaktadır. İlki açık şekilde genelev işleterek zina yaptırmak, ikincisi ise hür kadınların gizli dost suretiyle kimsenin haberi olmadan onlarla birlikte olmalarıdır. Araplarda açıktan zina yapmak kötü davranış olarak nitelendirilmekle birlikte saklı şekilde yaşanmasında sakınca görülmemektedir. Gizli şekilde zina fiilini yaşamak hür kadınların tercih ettiği yöntemlerdendir. Kadınların dost tutması, kıtlık yaşandığı dönemlerde yiyecek temin etme aracı olarak da görülmektedir (Öztürk, 2019, 36). Kur'an'da evlilikte hür kadınlar tercih edilmesi gerektiği vurgulanırken; kadınların daha önce gizli dost tutmamış olanlarının seçilmesi gerektiği belirtilmiştir (el-Mâide 5/5). Gayri meşru olarak görülen evlilik çeşidi hem hür kadınlar için hem cariyeler için yasaklanmıştır (en-Nisâ 4/ 25).

İki kız kardeşle aynı anda evlenilmesi de toplumda görülen bir uygulamadır. Ancak yaygın bir evlilik şekli olarak Arap toplumunda kabul görülmediği de ifade edilmektedir (Demircan, Adnan, 37). İki kardeşle evlenmenin yasaklanması hükmünde (en-Nisâ 4/23) geçmişte yaşananların istisna tutulması, dönemde bu şekilde evlilik yapıldığının kanıtı olarak kabul edildiği göstermektedir (Ateş, 1982, 1/525).

Kur'an'ın kadın için medeni bir sistem inşa etme çabasında olduğu görülmektedir. Örneğin; üvey anneyle evlenmenin yasaklanması, iki kız kardeşle aynı anda evlenilmesinin yasaklanması, toplumda gayri meşru ilişkilerin yasaklanması ve evlilik içerisinde kadına zihar uygulanmasının kaldırılması dönemin var olan ilişkilerine yönelik düzenlemelerdir. Nitekim zihar uygulaması Kur'an'da kadının eş olma vasfına yönelik bir hakaret olarak değerlendirilmektedir. Evrensel değerler açısından düşündüğümüzde evlilik içerisinde kadının hakarete mağruz kalmaması ailelerin sevgi temelli bir yapıya sahip olması gerektiği burda ilke olarak gözükmektedir. Bunun yanında evlilik bağının, neslin muhafazasıyla birlikte mahremiyetin sınırlarının korunması, kadının metalaştırılmaması, aile içi kurulan rollerin daha sonra sert bir şekilde bozulmaması, aile kurumunun doğru çalışmaması olacak problemlerin ortaya çıkmaması için buna sebep olacak evlilik çeşitleri ortadan kaldırılmıştır. Aileye yönelik evrensel değerler göz önüne alındığında ailenin; sevgi, merhamet, güven, sadakat ve saygıya dayanan temeller üzerinde

oluşturulması gerektiği yönünde evrensel ilkeler barındırdığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Mehir

Cahiliye döneminde evliliğin geçerli olmasının şartı mehirdir. Mehirsiz bir evlilik zinayla eş tutulur durumdadır. Mehir ödenmeden bir kadınla evlenmeye kalkışmak o kadına hakaret sayılmaktadır. Mehir hür kadınların evliliklerinin geçerli olmasında kriterdir, esir kadınlarla evlenme de mehir aranmamaktadır. Şeref, itibar ve güç gösterisidir. Mehirin miktarı belli olmayıp erkeğin maddi durumuna göre ayarlanmaktadır. Cahiliye döneminde mehir, kızın velisine verilmektedir. Ekonomik gücü elinde bulunduran birey olarak erkeğin, mehir üzerinde her türlü tasarruf hakkının olduğu görülmektedir (Öztürk, 2019, 28). Kadına mehrinin verilmemesi yerleşmiş kültür ile bağlantılı gözükmemektedir. Kadın üzerinde sosyal baskı kurma hakkına sahip olan kimseler, mehrin ekonomik değerçermesi açısından bir baskı aracı olarak kullandığı görülmektedir (Şefkatli Tuksal, 2018, 62-63). Kur'an'da kadınlara yönelik mehir uygulaması devam ettirilerek bunun yalnızca kadına ait olduğu dilerse mehrini paylaşabileceği ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/4). Kadınlara verilen mehirin cimrilik yapılmadan ve gönül hoşnutluğuyla yapılması gerektiği vurgulanmaktadır. Mehrin veliye değide kadına ait olduğu bu şekilde kanunlaştırılmıştır (Yazır, 1992, 2/512). Başka kadınlarla evlenirken boşanma sırasında baskıyla eski eşten verilen mehrin alınmak istediği durumların yaşanması dolayısıyla eski eşin mağdur edilmemesi emredilmiştir (en-Nisâ4/19).

3.2. Boşanmada (Talak) Kadın

Cahiliye döneminde boşanmayı erkeğin gerçekleştirdiği görülmektedir. Boşanma gerçekleşirken "İpin boynundadır, serbestsin" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Göçebe yaşam tarzını benimseyen Arapların deveye hitaben kullandıkları bu tabirler, yaşamlarına ait pratiklerine yansımaktadır. Bir erkek karısına "Boşsun" dediğinde evlilik tam anlamıyla sona ermeyerek üçüncü söyleyişinde gerçekleşmektedir. Prensip olarak boşanma yetkisi erkeğe ait olmasına rağmen asil aile kızları istisnai durumlarda nikâh sırasında boşanma hakkının kendi elinde olmasını isteyebilmektedir (Öztürk, 2019, 44). Asil kadına bu hakkın verilmesi kabilesinin güçlü oluşuna dayandırılmaktadır. Nitekim asabiyete dayalı toplumda, örfi kuralların denetlenmeye tabi tutulmamasından kaynaklı kuralların istenilen şekilde esnetilebildiği görülmektedir. Üç talakla gerçekleşen boşanma sonrasında erkek dilerse boşadığı karısıyla tekrar evlenebilmektedir. Ancak cahiliye örfünde bunu belli şarta dayandırarak gerçekleştirebilmek mümkündür. Kadın kocası dışında bir kimseyle evlendikten sonra ondan boşanıp tekrar kocasına dönebilmektedir. Arapların geliştirmiş olduğu bu yöntem Cahiliye döneminde formalite icabı bir yöntem olarak gözetilip hileli şekilde gerçekleştirilmektedir (Öztürk, 2019, 45-49). Ancak sınırsız boşanma hakkına sahip olan erkek, karısını iki kez boşadıktan sonra iddet süresinin dolmasına az bir zaman kala dönerek bir daha boşamaktaydı. Bu durumda kadının başkasıyla evlenebilme ihtimali ortadan kaldırılmaktadır. Kur'an'da sınırsız boşanma hakkı üç ile sınırlandırılarak; ilk iki



boşamada evliliğın kurtarılabilmesi için zaman tanınmış, üçüncü kez boşama gerçekleştirildiğinde ise tarafların evlilik ilişkileri kesin bir şekilde sonlandırılmıştır. Erkeğın boşandığı karısına geridönme istemesi durumunda Cahiliye Arap toplumunun geliştirmiş olduğı yöntem, hilesiz olmak şartıyla devam ettirilmiştir (el-Bakara 2/229-230).

Cahiliye Araplarında, kocanın karısına duyduğı kızgınlık yada kadının üst üste kız çocuk doğurması gibi durumlarda sıkça başvurulan "İla" adı verilen bir yöntem bulunmaktadır. Erkek kadına belirli bir süre yaklaşmayacağına dair yemin edip, onunla evlilik ilişkisi yürütmez ancak tam anlamıyla da kadından boşanmazdı. Kadının evde bir hizmetçi varsayıp, eş olarak değilde bakıcı konumunda hayatına devam ettiğı gerçeğine rastlanılmaktadır (Öztürk, 2019, 53). Cahiliye Arap toplumunda soya önem verilmesi sebebiyle, belirli bir süre tayin edilmemiş olmakla birlikte kadınların boşanmadan sonra iddet beklemesi istenmektedir. Ancak erkek iddet süresinin dolmasına az bir zaman kala eşine döner ve tekrar onunla birlikte olmamaya yemin ederdi (Dindi, 2014, 190). Bu uygulama kadının kötü yönlerini düzeltebilmesi için ve evliliğın yoluna koyulabilmesi için de yapıldı. Genel olarak ise Araplar bunu kadınlarını cezalandırmak, onları baskı altında tutmak amacıyla yapmaktaydı. Kadının bu durumdan kendi çabasıyla kurtulma ihtimali yoktur (Karaman vd., 2018, 338). Birden fazla kadınlı evliliğın doğal karşılandığı bu yaşam tarzında, bir kadınlı evliliğı süreli yahut süresiz bir şekilde sonlandırmak erkek açısından fizyolojik ya da psikolojik anlamda bir mağduriyet doğurmamaktadır. Ancak bu durumun kadına, kumaları karşısında ya da topluma karşı bir statü kaybı yaşattığı görülmektedir. Kadının sosyal hayatında yaşadığı bu belirsizlik psikolojik bir şiddete dönüşmektedir. Evlilik bağının kopartılması insiyatifi tamamen erkeğın tekelinde olan bir uygulama olarak toplumun kabulleri arasındadır (Şefkatli Tuksal, 2018, 67).

Yaşanan kültürel şartların neticesi olarak kadının boşanmada herhangi bir yetkiye sahip olmaması, yalnızca erkeğın bu yetkiyi kullanması dönemin şartları itibariyle göze batan ve eleştirilen bir durum olmamakla birlikte kadına haksızlık yapıldığı düşüncesini de oluşturmaktadır (Karlı, 2003, 190). *"Eşlerine yaklaşmamağa yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde) dönerlerse şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Eğer (yemin edenler yeminlerinden dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar)."* (Bakara 2/226-227). Cahiliye İla'sında bir ya da iki yıllık zaman dilimi arasında farklılaşan bu süreç Kur'an'ın ıslahıyla birlikte dört aya indirilerek adet devam ettirilmiştir (Görgülü, 1999, 115).

Boşanmanın erkek elinde olduğı dönemde kadınların evlilikten kurtulmak için geliştirdikleri bir yöntem vardır. Bu da boşanmak isteyen kadının haklarından feragat ederek mehrini, sahip olduğunu mal varlığını kocasına verip kendisini boşamasını sağlamak şeklinde gerçekleşmektedir. Şerefli aile kızlarının eşleri istenmeyen hareketlerde bulunduğı zaman, aileler de erkek üzerinde baskı kurarak kızlarını belirli bir mal karşılığında boşamalarını isteyebilmektedir. Bunun yanında erkekler evli kalmak istemedikleri kadınlarının mal varlığına sahip olmak için, evlilik içerisinde onlara çeşitli baskılar uygular boşanmayı istemeye mecbur bırakırdı (Dindi, 2014, 174-175). Kur'an'da cahiliye teammülü olan boşanma geleneğı ıslah edilerek devam ettirilmiştir. Kadınlardan boşanma karşılığında mehrinin istenmesi sahip olduğı malların alınması yasaklanmıştır (el-Bakara 2/229). Ancak kadının, evliliğı devam ettiremeyeceğine karar vermesi üzerine, kadın dilerse fidye ödeyerek boşanmayı isteyebilmektedir (Ateş, 1982, 1/266).

Cahiliye döneminde boşanma yöntemlerinden biri de Zihar'dır. Zihar, Yesrip/Medine çevresinde yaşayan Arapların uyguladıkları boşanma şeklidir. Arap toplumunda yaygın olan ve erkeklerin kadınları boşarken kullandığı ağır ifadeler arasında gözükmektedir. Erkek sınırsız olarak evlenebiliyorken kadına "sen bana anamın sırtı gibisin" (el-Mücadele 58/2) dediğinde boşanmış oluyordu. Kadın başkasıyla evlenemiyor kocasıyla da arasında bir evlilik ilişkisi kuramıyordu. Toplumsal hayat erkeğin üzerine kurulduğu için kadının uğramış olduğu mağduriyet çözümsüz kalıyordu. Bu sadece Arap toplumuna ait bu uygulamadır, ayette yaptıkları işin iftira ve yalan olduğu belirtilmiş, ziharın yasaklandığı ortaya koyulmuştur. "İçinizden zihar yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar." (el-Mücadele 58/1-4). Bu anlamda hem ahlaki olarak yeni bir düzenlemedir hem de belirsiz durumda olan kadının mağduriyeti giderilmiştir (Köse, 2017, 78). Zihar bir boşanma türü olarak kabul edilmektense kefaret ödemek yoluyla evliliğin devam edilmesi yolunda hükmü verilmiştir (el-Mücadele 58/4). Cahiliye döneminde zihar yapıldığında kişinin kocasına dönme ihtimali yoktur. "Sen bana anamın sırtı gibisin" sözü Kur'an'da kadınların şerefine yapılan bir hakaret olarak belirlenmiştir. Bir insanı hata ile öldürmek derecesinde bir suç gibi görüp, ziharın ortadan kalkması ve normal evliliğe dönüşebilmesi için bunu karşılayabilecek kefaret istenmiştir (Yazır, 1992, 7/454).

Arap toplumunda kadını boşamaya yönelik belirsiz tavırların sona erdirilmesi, evliliğin sona ermesinde kadının toplumdan dışlanmamasını ve birey olma özelliğini yaşayabilmesi yönünde yeni bir perspektif çizmeyi hedefler gözükmektedir. Nitekim kocası ölen kadın üzerinde velilerin tasarruf hakkının kaldırılmasıyla yerele ait bir uygulamaya son verildiği anlaşılmaktadır. Kadının kocasının ölümünden sonra aile içerisinde üvey oğluya evlenmesinin yasaklanması, evrensel değerler açısından bakıldığında, kadının eşinin ölümünden sonra hem yas dönemini sağlıklı atlatabilmesi hem de toplumun kadın üzerindeki baskısını hafifletmesi ile insani yaşam şartlarına göre hukuki kuralların uyarlandığı gösterir.

3.3. Siyasi Hayatta Kadın

Cahiliye toplumunda görüşüne değer verilmeyen kadınların toplumsal hayatta yerini düzenleyen pek çok uygulama vardır. Bunlardan birisi Mekke'nin fethine yakın inen "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında biri iftira uydurup getirmemek, iyi işi işlemekte sana karşı gelmemek hususunda sana bey'at etmeye geldikleri zaman bey'atlarını kabul et ve onlar için Allah'tan mağfiret dile." (el-Mümtehine 60/12) ayettir. Bu dönemde mümin kadınlara beş husus yasaklanarak kadınlar arasında yaygın olan gayri ahlaki durumlar belirtilmiş, kadınlar bu davranışlardan uzak durmaları gerektiği konusunda uyarılmıştır. Birbirine iftira atmaları, başkasının çocuğunu kendi eşleri üzerine nispet etmeleri ve ölenin arkasından sesli bir şekilde bağırarak ağlamaları dönemin kadınına ait kötüsaidıkları alışkanlıklardandır. Bey'at esnasında kadınların söz konusu durumlarda eski alışkanlıklarını bırakarak yeni özellikler kazanmalarının istendiği kendilerine



bildirilmiş olup, kabul edip etmeyecekleri hususunda kendilerine söz hakkı verildiği gör÷lmektedir (Mevdudi, 1997, 6/253-258).

Bey'at'ın ortaya çıkardığı tabloda muhatap alınma bakımından kadın ve erkeğin eşit tutulduğu gözlemlenmektedir. Ataerkil yapıya sahip Arap toplumunda biat etmek sadece erkeklere bırakılmamıştır, toplumun kurulmasında kadına verilen değer vurgulanmıştır. Bunun kadın haklarının toplumsal cinsiyet bağlamında erkekten aşağıda görülmemesine yönelik bir ıslahat olduğu düşünülebilir. Biatın, yönetici ile yönetilen arasında bir akit olması göz önünde bulundurulduğunda, kadınlardan biat alınması bu çağa göre son derece ileri bir uygulama olarak kabul edilebilir. Burada kadına verilen söz hakkının, evrensel anlamda kadına toplumun diğer alanlarında da özgürlükler tanıyarak onu sosyal ve siyasi hayata hazırladığı düşünülebilir.

3.4. Dini Hayatta Kadın

Kadınlara sosyal hayatlarında kötü muameleyle maruz kaldıkları durumlardan biriside, hayız oldukları dönemdir. Cahiliye Araplarının teamülleri arasında bulunan âdete göre, hayız döneminde kadınlar evlere alınmaz, aynı masada yemek yenmez, onlarla cinsel ilişkide bulunmaz, kadının dokunduğu bir şeye dokunmaktan kaçınılır adeta hastalıklı muamelesi yapılırdı. Yahudilerin anlayışlarına dayanan bu kabullerin, Arap kùltürü içerisinde kendine yer bulduğu gör÷lmektedir. Kadının dini uygulamalardan uzak durmasının yanında toplumsal hayattan ve sosyal ilişkilerden uzak tutulduğu ve dışlandığı gör÷lmektedir (Dindi, 2014, 159).

Kur'an'ın uygulamasında aybaşı hali cinsel ilişkiden ve ibadetten uzak durulması şeklinde düzenlenmiştir (el-Bakara 2/222). Gör÷lmektedir ki ayet, adet dönemindeki kadına eziyet verecek bir ilişki ve ibadet dışındaki davranışlara izin vermiştir. Adet dönemindeki kadının ibadet ve cinsel kısıtlaması kadının tiksindirici olmasından ziyade; ona eziyet veren ve adet döneminde bünyesinin hastalığa yatkın olmasına dayandırılmıştır (Oruç, 2016, 165).

Adet dönemlerinde kadına hastalıklı muamele yapılması, biyolojik özelliği sebebiyle olumsuz muamelelere maruz kalması dönemin bakış açısıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Kadınlara adet dönemlerinde toplum tarafından kısıtlanılan hareketleri, ibadetten uzak durmak ve cinsel ilişkiden uzak durmak şekilde düzenlendiği gör÷lmektedir. Kadınlara yaşamlarında varolan adet döngüsü sadece Arap kadınına ait değildir. Bu bağlamda biyolojik özelliklerinden kaynaklı kadının, herhangi bir dışlanma yaşamaması gerektiği sonucuna ulaşabilmemiz mümkün gözükmektedir.

3.5. Toplumsal Hayatta Kadın

a-Örtünme ve Tesettür

Örtünmenin Arap kùltüründe eskiye dayanan kabulleri vardır. Örtünmek, hür ve Arap kadınlara asaletlerinin ve iffetlerinin göstergesi sayılmaktadır. Örtü o günün kadında, servet sahibi olmaya, asil soydan gelmeye ve güçlü kabileye sahip olmaya işaret eder (Wedûd Muhsin, 2005, 31-32). Cahiliye şiirine de konu olan kadınlara bir kısmının, güzelliğini örtmek için yüzünü dahi kapattığı vurgulanır. Cahiliye dönemi kadının

başörtüsün tasviri, başını enselerinden bağlayıp gerdanlarını açıkta bırakarak yakasını gösterir vaziyette olduğu şeklinde yapılır. Kur'an'da tesettüre ve örtünmeye dair ölçülerin Arap kadını üzerinden şekillendiği görülmektedir (Yazır, 1992, 6/15). Başörtüsünü omuzların üzerine vurma gerdanı boyunu kapatacak şekilde olması hususu üzerinde durulup cahiliye kadının örtünme şekli tüm inana kadınların uygulaması gereken şekliyle belirlenmiştir (Nûr 24/31).

Bunun yanında cahiliye döneminde akşam saatlerinde dışarıya çıkan kadın yabancı erkeklerden korunmak amaçlı hür olduğunu gösteren dış örtüsü takmaktadır. Bu durum Arap kültüründe sosyal statü açısından hür olan kadınların konumunu belirleyen bir semboldür (Karşı, 2003, 90-92). Dış örtüsü giymek henüz yerleşik hayata tam anlamıyla geçilmemiş olması sebebiyle, çadırlarda ve dar sokaklarda erkekler tarafından taciz edilmemesi için uyulanmakta olduğu dönemin kabul edilen örflerindedir. Kur'an'da da Kadınların dışarıya çıkarken vücudunu kapatan bir örtüyle çıkması uygun görülmüştür (el-Ahzâb 33/59). Dönemin şartları gereği sokaktaki kadının birbirlerinden hür ve cariyeye şeklinde ayırt edilmesi hür kadınlar açısından gereklilik olarak görülmüştür. Nitekim tesettür konusunda gelen düzenlemede, cariyelerin hükümlerden mesul olmadıkları anlaşılmaktadır. Hür kadının ise korunması gerektiği itibarına zarar verecek fiillerden uzak tutulmaya özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Vahiy kültürel olguya müdahale ettiği için, dönemin köklü uygulaması olan kölelik ve cariyeliğe dair meseleler bir anda ilga edilemeyeceğinden mevcut örfe yönelik düzenleme yapılmıştır (Öztürk, 2018, 108-112). Örtünme ayetlerinde cariyelerin istisna tutulduğu görülmektedir. Dönemin sosyal kurumu olan cariyeliğin devam ettiği göz önünde bulundurularak tesettürle ilgili hususlarda ıslahat yapılmıştır.

Sonuç

Toplumların sahip oldukları yaşam tarzları, onların kendilerine ait kültürlerin oluşumunu sağlar. Çeşitli unsurlardan oluşan bu kültürler, toplumdan topluma farklılık arz eder. Küreselleşme süreciyle birlikte kültürler birbirleriyle fazlaca etkileşim halinde olup ortak değerler üretmektedir. Kur'an'da kadınla alakalı yerel kültür izleri taşıyan ayetlerin, toplumsal gerçekliklerle iç içe olduğu ve var olan kültür içerisinde şekillendiği görülmektedir. Meselenin fenomenolojik boyutu dikkate alındığında yerellik-evrensellik dikotomisi dikkat çekmektedir. Vahyin geldiği toplumda değiştirilmek istenilen unsurlar yerel olaylarla verilmiş ve bireyler üzerine inşa edilmiştir. Arzu edilen değişimlerin evrensel değerler açısından yansımaları vardır.

Toplumun güç vasıtalarını elinde bulundurmayı sebebiyle kadının Arap toplumunda hayatın aktif öznesi olarak kabul edilmediği görülmektedir. Kur'an'ın toplumlardaki dengesizlikleri düzenlerken kadının kültür içerisinde maruz kaldığı baskıları azaltmaya yönelik değişiklikler hedeflediği anlaşılmaktadır. Boşanma sırasında kadının yaşayacağı toplum baskısı, toplumdan dışlanması ve kötü muamelelere maruz kalmaması için değişiklikler yapıldığı görülmektedir. Nitekim Arap toplumunda sınırsız iddet süresi ve sınırsız eşlerini boşama hakkı yasaklanarak kadının itibarının gözetildiği görülmüştür. Aynı zamanda Arap toplumuna ait bir diğer uygulama olan kadının belli bir



ücret karşılığında boşanma talebinin kabul edilmesi kuralı ıslah edilerek devam ettirilmiştir. Evrensel bağlamda düşündüğümüzde evliliklerin bitirilmesinde erdemli davranılması gerektiği, boşanmanın erkek ve kadın için bir seçim olduğu, kadına yönelik tutumun eziyet verilmeyecek bir şekilde yansıtılması gerektiği ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayetlerin yerel kültür içermesi Kur'an'ın topluma yönelik hitabında muhatabının durumunu göz önüne aldığına göstergesidir. Dönemin sosyo-kültürel atmosferi içerisinde kadınların toplumsal kurumlar içerisinde konumlarını iyileştirecek ıslahatlar yapılmıştır. Evliliklerin kurulmasında ve sonlandırılmasında kadının hakları gözetilerek, boşanma sonrasında toplumun dışına itilmemelerine yönelik değişimlerin yapılmaya çalışıldığı görülmektedir. Evrensel değerler açısından bakıldığında aile kurulumunda kadının fikri, ihtiyaçları ve onuru göz önünde bulundurularak sevgi temelli bir yapının oluşturulması gerektiği vurgulanmaktadır. Nitekim iki kız kardeşle aynı anda evlenilmesinin ve baba vefat ettiğinde çocuğun üvey annesi ile evlenmesinin yasaklanması bu amaca yönelik yenilikler olarak gözükmektedir. Bunun yanında ataerkil toplumların yapısında hem kadın olduğu için, güçsüz olduğu için ve savunmasız olması gerekçesiyle çeşitli insan dışı muamelelere maruz kalan kadınların durumuna yönelik ıslahatlar yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda yetimlerin mallarına el konulması ve onlara yapılan kötü muamelenin yasaklanması, bireylerin yararının gözetildiğini göstermektedir. Evrensel anlamda yoksulun ve yetimin gözetilmesi gerektiği, özel mülkiyet hakkına saygı duyulması gerektiği vurgulanmaktadır.

Sonuç olarak kadına dair yerel kültürün Kur'anî boyutlarının, kadının evliliği, aile içerisindeki konumu, sosyal hayat içerisindeki durumu üzerinde olduğu görülmektedir. Ayrıca kadına ilişkin hükümlerin yerel kültürün evreninde şekillendiği görülmektedir. Bunun yanında sosyolojik olarak bakıldığında Kur'an'ın Arap toplumu içerisinde kadına yönelik tutumunun, evrensellik içeren temel insani haklar çerçevesinde değiştirilmeye çalışıldığı anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Acarlıoğlu, Ahmet. "Cahiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23/1 (Haziran 2019), 441-460.
- Akkaya, Mehmet. Dil ve Kültür Anlamında Nermin Uygur'un Felsefe Anlayışı. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Aktı, Ümit. Sosyolojik Açıdan Küreselleşme ve Din. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Alver, Köksal. Kültür Sosyolojisi ve Kültürel Çalışmalar. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık Öğretim Yayınları, 2010.
- Apak, Adem. Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Aslanoğlu, Rana A.. Kent, Kimlik ve Küreselleşme. Bursa: Ezgi Kitapevi Yayınları, 2. Baskı, 2000.

- Ateş, Süleyman. "İslamın Kadına Getirdiği Haklar". *Journal Of İslamicResearch*10/4 (1997) , 303-311.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an'ı Kerim'in Yüce Meal'i ve Çağdaş Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Back, Les. "Yerel/ Küresel". çev. Mehmet Ali Kirman. *Temel Sosyolojik Dikotomiler*.ed.ChrisJenks. 988-155. Ankara: Atıf Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme*. çev. Abdullah Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Davarcı, Zehra. "Hak Dini Kur'an Dili" ve "Kur'an Yolu" Tefsirlerinde Kadın'ın Sosyal Statüsü. *Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*, 2008.
- Demircan, Adnan. "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti". *İstem* 3/2 (Aralık 2014), 9-29.
- Demircan, Adnan. "Cahiliye Dönemi ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh". *Diyanet İlmi Dergi* 49/3 (Eylül 2013), 21-42.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür İzleri (Muamelat Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Klavuzu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Emiroğlu, Kudret. *Antropoloji Sözlüğü*. ed. Suavi Aydın vd. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Eren, A. Cüneyt. *Cennetten Süzülen Nâzenin İzdüşüm Kadın (Kur'ân Perspektifinde Kadın)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Eren, Gülşah. *Türkiye'de Yerel ve Küresel Kültür Politikaları "Kültür Bakanlığı Örneği"*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ergün, Doğan. *Kimlikler Kıskaçında Ulusal Kişilik*. Ankara: İmge Yayıncılık, 2000.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Friedman, Thomas. *Küreselleşmenin Geleceği Lexus Ve Zeytin Ağacı*. çev. Elif Özsayar. İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 2000.
- Gelekçi, Cahit. "Küreselleşme-Yerelleşme İlişkisi". *İstanbul Journal of Sociological Studies* 0/3 (Eylül 2011), 263-277.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Engin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Giddens, Anthony. *Toplumun Kuruluşu*. çev. Hüseyin Özel. Ankara: Bilim ve Sanatları Yayınları, 1999.
- Görgülü, Hasan Ali. "Cahiliye Döneminde Boşanma Çeşitleri Ve İslam'ın Örfeltibar Etmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/6 (1999) 110-127.



- Günaltay, Şemseddin. "İslamdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri". *Mağrife Bilimsel Birikim Dergisi* 15/60 (1951), 189-199.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Gündüz, İsmail. "Global Modernite'de Kentleşme Karşısında Alt Kültür, Dil ve Yerel Kimlik". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (Haziran 2015), 37-72.
- Güngör, Özcan. "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme". *Diyanet İlmî Dergi* 42/2 (Haziran 2007), 173-190.
- Güngör, Özcan. Tokur, Behlül "Küreselleşme Bağlamında Türkiye'nin Rol Modelliği: Ortadoğu Örneği", *Journal of Turkish Studies*, 13/2, (2018) 1-18.
- Hung, Hasing, vd. "Çağdaş Tayvan'da Kültürel Küreselleşme ve Yerelleşme". çev. Ayla Ortaç. *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme*. ed. Peter L. Berger vd.. 56-75, İstanbul: Kitapevi Yayınevi, 2003.
- Journet, Nicolas. *Evenselden Özele Kültür*. çev. Yümni Sezen. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 29. Basım, 2012.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2018.
- Karlı, İbrahim Hilmi. *Kur'an Yorumlarında Kadın Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarına Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kırca, Celal. "Kur'an'ı Anlamada Mantık Sorunsalı". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 0/28 (Ekim 2017), 7-42.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Koç, Turan. *Dilin Ötesi Kur'an'ın Dil ve Uslubu Üzerine*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Beyhan Yayınları, 2017.
- Macit, Nadim. *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mevdudi, Ebu'l'A'la. *Tefhimu'l Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayseri vd.. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Okumuş, Ejder. "İslam'ın Yerel Bağlıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (Haziran 2006), 69-100.
- Oruç, Ayşe Betül. *Klasik ve Modern Dönem Kaynaklarında Kadın Algısı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Baskı, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 7. Baskı, 2019.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 9. Baskı, 2018.

- Sarıçam, Meryem. Hz. Muhammed'in Eşlerine Hitap Eden Ayetlerin İncelenmesi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Subaşı, Necdet. Din Sosyolojisi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017.
- Şahin, Aynur Hatice. "Ayatler Işığında Cahiliyeden İslam'a Kız Çocuğu/Kadın Hakları Tahvili". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 9/2 (Eylül 2019), 479-518.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet. Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri. Ankara: Otto Yayınları, 7. Baskı, 2019.
- Şen, Bülent. "Küreselleşme: Anlamları ve Söylemler". SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 0/18 (Aralık 2005), 147-162.
- Tartaglia, Stefona- Rossi, Monica. "The Local Identity Functions In The Age of Globalization: A Study on a Local Culture". Community Psychology in Global Perspective 1/1 (2015), 105-121. <https://doi.org/10.1285/i24212113v1i1p105>
- Türcan, Talip. "İslam Hukuku'nun Mahiyeti ve Temel Özellikleri". İslam Hukuku.ed. Hacı Yunus Apaydın. 1-10. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Urry, Jhon. Mekânları Tüketmek. çev. Rahmi G.Öğdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Vardar, Berke. Dilbiliminin Temel Kavram ve İlkeleri. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1982.
- Watt, W. Montgomery. Modern Dünyada İslam Vahyi. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.
- Wedûd Muhsin, Amine. Kur'an ve Kadın. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İl Yayıncılık, 3. Baskı, 2005.
- Yahyagil, Mehmet. Küreselleşme Girdabında Kültür: Modern Zamanlarda Mutluluk Arayışı. İstanbul: Yedi Tepe Üniversitesi Yayıncılık, 2019.
- Yapıcı, Asım. Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, 1992.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınları, 11. Baskı, 2018.





*Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal*

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 259-286



Kur'an'da Küreselleşmeci Âlem Tasavvuru

Globalist World Imagination in The Quran

Zeynep Tuğba Albakır

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies

Ankara-Turkey, albakirzeynep@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6396-8324>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Nisan/ April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Haziran/ June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / 15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.733489>

Cite as / Atıf: Albakır, Zeynep Tuğba. "Kur'an'da Küreselleşmeci Âlem Tasavvuru". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 259-286.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Küreselleşme, bireylerin ve toplumların sosyal yaşantılarını, kültürel anlayışlarını değiştiren, bunun sonucunda da dindarlık algılarını ve dini uygulamalarını sorgulamayı gerektiren bir olgudur. Özellikle yaşadığımız son yüzyılda kendini gösteren bu süreç, tüm dünya insanların tek bir sosyo-kültürel egemenlikte buluşmasını hedeflemektedir. Küreselleşme kavramı, ekonomi ve siyaset gibi bilim dallarını da ilgilendiren sosyolojik bir kavramdır. Sosyoloji alanında da küreselleşmeyi inceleyen birçok çalışma hali hazırda bulunmaktadır. Ancak Müslümanların temel kitabı olan Kur'an'dan hareketle, küreselleşmeci tavrın yoklandığı bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Çalışmanın konusu, sosyolojik açıdan Kur'an'daki küreselleşmeci tasavvuru aşırı küreselleşmeci argümanlar açısından ortaya koymaktır. Çalışmanın amacı ise, Kur'an'ın küreselleşmeci âlem tasavvurunu aşırı küreselleşmecilerin argümanları bağlamını göz önünde tutarak, Kur'an'ın ortaya koyduğu evrensel ilkeler çerçevesinde tartışmaktır. Çalışmamızda, dolaylı gözlem tekniğine uygun olarak tarihsel dökümantasyon incelemeleri yapılmıştır. Çalışmada genel olarak Kur'an'ın kimi yerel olaylar üzerinden evrensel ahlak ve inanç kurallarına gitme durumu yanında, temel olarak bütün insanlığa küresel manada bir toplumsal iyinin aracısı olarak tevhide ve onların sorumlulukları üzerinden de ortak iyiyi küreselleşmeci bir âlem tasavvuru içinde sunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Küreselleşme, Evrensellik, Kur'an, İslam'ın Evrenselliği

Abstract

Globalization is a phenomenon that changes the social life and cultural understanding of individuals and societies and doing so it requires questioning people's perceptions of being religious and religious practices. Especially in the last century that we live in this process aim in to gather all the people of the World under one single socio-cultural sovereignty. The concept of globalization is a sociological concept that concerns branches such as economics and politics. There are already many studies had been done about examining globalization in the field of sociology. However based on the basic book of Muslimc which is Qur'an, no studies which covered the globalization attitude has been found. The subject of the study is to reveal the globalist concept in the Quran in terms of sociological terms and excessive globalization argumants. The aim of the study is todiscuss the Quran's view of the globalist realm within the fromework of the universalprinciples get out by the Quran, taking into consideration of context of the arguments among extreme globalists. In our study historical documentation investigations were carried out in accordance with the indireckt observation tehtrique. İn addition to the fact that the Quran generally refers t universal morall and belief rules over some localevents in this study. It also presents as a mediator of a social good in the global sense, it presets the belief of Tavhid and the comman good in a idea of a globalist realm based on their responsibilitiel.

Keywords: Sociology of Religion, Globalization, Universality, Quran, Universality of Islam



Giriş

Geride bıraktığımız asrın özellikle son çeyreğinde, yaşadığımız Dünya, daha öncesinde görmediği ve yaşamadığı bir değişim ve gelişim içine girmiş ve bunu yaşamaya da devam etmektedir. Toplumların ileri gelen üyeleri, bilim adamları, siyasetçiler, sosyal bilimciler ve toplumun geri kalan tüm kesimlerinde; Dünya'nın yeni bir yapılanmaya girdiğine, yeni teknolojilerle, yeni kurumsal ve toplumsal yapılanmalarla, yeni ekonomi ve yönetim şekilleriyle, yeni kültürel anlayışlarla muhatap olmaya başladığına dair bir düşünce gelişmeye başlamıştır. Bu düşüncenin sonucunda ortaya çıkan kavram ise "küreselleşme" dir (Gürsoy - Çapcıoğlu, 2007, VII).

Küreselleşme, günümüzde ise ekonomiden siyasete, sosyal ve siyasi politikalardan kültüre kadar akla gelebilecek her türlü alandaki değişimi ifade etmek için kullanılabilir kadar yaygınlaşan sihirli bir sözcük halini almıştır (Bozkurt, 2000; Çoşkun, 2017, 119-120). Peter Berger'e göre küreselleşme, "Alman kömürü endüstrisinin sorunlarından, Japon gençlerin cinsel alışkanlıklarına kadar her şeyi içine alan" bir kavram anlamına gelmektedir (Berger, 1997, 23).

Sosyoloji kısaca anlatılmak gerekirse toplumu, toplumsal olayları, olguları ve değişimleri anlama çabasıdır. Allah'ın insanlara son din olarak gönderdiği İslam'ın temel kaynağı Kur'an'dır. Müslüman toplumları anlamak için ise Kur'an'ı merkeze alan bir sosyoloji geliştirilmelidir. Kur'an'ın içerdiği mesaj, kendisinden sonra gelecek tüm insanlığa ve diğer yaratılmışlara, zaman ve mekân fark etmeksizin her koşulda hitap eder. Cinsiyet, coğrafya, ırk, kavim ayrımı olmadan tüm yaratılmışlar bu ilahi mesaja muhataptır. İşte bu durum Kur'an'ın evrenselliğini ifade etmektedir (Tanrıtanır - Manafidizaji, 2018). Kur'an'ın içinde bulundurduğu evrensel öğeler de toplumları ilgilendirdiği için sosyolojinin bir konusunu oluşturmaktadır.

Bu çalışma sürdürülürken yapılan literatür taramasında; Kesler'in (2001) Kur'an'ın belirli ayetlerindeki evrensellik vurgusuna dikkat çektiğini, Altundağ'ın (2004) Kur'an'ın evrenselliğini bazı ayetler ve hadislerle delillendirdiğini, Soysaldı'nın (2007) Kur'an'ın evrensel ahlak ilkelerini incelediğini gördük. Bu çalışmada Küreselleşme kavramı çerçevesinde, Kur'an'ın ortaya koyduğu küreselleşmeci âlemin ne olduğunu inceleyeceğiz.

Bu çalışmanın konusu, Sosyolojik açıdan Kur'an'daki Küreselleşmeci tasavvuru, aşırı küreselleşmeci argümanlar açısından ortaya koymaktır. Çalışmanın amacı ise Kur'an'ın küreselleşmeci âlem tasavvurunu, aşırı küreselleşmecilerin argümanları bağlamını göz önünde tutarak, Kur'an'ın ortaya koyduğu; zaman ve mekân üstü olması, tüm insanlığa gönderilmiş olması, bütün toplumlara hitap etmesi gibi evrensel ilkeler çerçevesinde tartışmaktır. Çalışmamızda, dolaylı gözlem tekniğine uygun olarak tarihsel dökümantasyon incelemeleri yapılmıştır. Bu teknik kullanılırken küreselleşme kavramını daha açıklayıcı bir şekilde ele alabilmek için sosyoloji sözlüklerine, sosyoloji kitaplarına; Kur'an'ı bağlamını incelerken çeşitli tefsirlere ve meallere başvurulmuştur.

Küreselleşme Nedir?

Küreselleşme, hangi pencerelerden bakıldığına göre anlaşılması ve tanımının yapılması değişiklik gösterebilen bir kavramdır. Hatta daha da ileri gidersek küreselleşme tanımlarının tek ortak özelliğinin tek bir ortak payda üzerinde anlaşamamaları olduğunu

söyleyebiliriz (Kıvılcım, 2013, 220). Bazıları için ortak kültürel değerlerde buluşma anlamı taşırken, bazı kesimler için insan hakları ve demokrasinin gelişmesi anlamındadır. Bazıları içinse Pazar piyasasının tek bir elden yönetilmesi ve sınır ötesi serbest ticaretin gelişmesi anlamına gelmektedir (Ömerustaoğlu, 2003, 213).

En genel anlamda küreselleşme, dünyanın sıkıştırılması olarak kısaca tanımlanabilir. Sıkıştırılma ifadesi hem gittikçe artan bilinçlenmeye hem de sürekli artış gösteren ve birbirine yaklaşan sosyo-kültürel yoğunluğa bir gönderme yapmaktadır (Robertson, 2000, 53-69). Dünyanın ilk defa tecrübe ettiği bu kadar yoğun bir hızda artış gösteren değişim ve gelişimi tanımlamak ve anlaşılabilir kılmak için ortaya atılan bu kavrama net bir tanım yapmak gerekirse küreselleşme; özellikle 20. Yüzyılın ikinci yarısından sonra, gelişen dünyada sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel açıdan yaşanan durumların diğer toplumları da etkisi altına almasıyla birlikte tüm dünyanın karşılıklı bir bağımlılık içine girmesi ve bu durumun devamlı olarak artmasıyla oluşan bir süreçtir (Sosyal Bilimler Sözlüğü, 11 Nisan 2020; Çoşkun, 2017, 117).

Küreselleşme, yerel- evrensel çizgide her iki tarafa doğru da gelişim göstermektedir. Son derece dinamik ve her zaman değişime açık bir kavram olup, statik bir yapı olarak tanımlanması çok da doğru olmaz. Her geçen dakika dünyanın başka bir alanındaki topluluğu ve grupları etkisi altına almaya devam etmekte ve bu sayede kendi yapısını da sürekli olarak genişletmektedir (Bayar, 2008, 25). Globalizasyon olarak da ifade edilen küreselleşme, yapısını kapitalizmin oluşturduğu doğal sistemden hem de siyasi ve ekonomik yapısından alır. Batı'da yaşanan sanayileşme sürecinin getirdiği rekabete dayalı sistem, küreselleşmeyle sonuçlanmıştır. Rekabetçi toplumlarda karar birimleri üyelerini oluşturan yatırımcılar, tasarrufçular ve tüketicilerle birlikte politika yöneticileri, piyasa ekonomisine uyumlu olarak siyasi ve ekonomik stratejiler oluşturmaktadırlar (Kaya & Aydemir, 2011, 16).

Marshall McLuhan'a göre yeni dünya gerçekliği, yerkürenin hangi tarafında nelerin olup bittiğini bilmekle kalmayıp aynı zamanda bu olaylar olurken anında izleyebileceğimiz "küresel bir köydür". Modern iletişim çağının bu kadar gelişim göstermesi sayesinde, dünyanın her yerindeki insanlar monitörler aracılığıyla yüz yüze gelebilmektedir (McLuhan, 1962, 31). İngiliz Sosyolog Anthony Giddens'e göre ise Dünya, herkesin etkilendiği karşılıklı bağımlılıkların bir sonucu olarak fiilen tek bir sosyal sistem halini almıştır. Ülkeler arası yaşanan farklı açılardaki değişimler bu ülkelerin kaderini etkilemektedir (Giddens, 1997, 63-64).

İspanyol Sosyal Bilimci Manuel Castells, konuyu farklı bir biçimde ele almıştır. Ona göre küreselleşme, enformasyon toplumunun gelişmesi ile ilgili bir kavramdır. Neo-liberal ideoloji, sermayeyi avantajlı olan ülkelere aktararak küreselleşmeyi hızlandırmaktadır. Castells'in tanımında küreselleşme, siyasi ilişki ağları gelişmiştir ve sivil toplum hareketleri artış göstermiştir. Sürekli artış gösteren sayıda metanın, insanın, modanın, sermayenin yanında; suçun, uyuşturucu ve zararlı kimyasal maddelerin -trafiğinin de ulus aşırı sınırlar içerisinde gezindiği gözlemlenmektedir (Castells, 1996, 77).



Küreselleşme süreci hem olumlu hem de olumsuz birçok durumu aynı anda kendisinde bulundurur. Karşılıklı iş birliği, gelişme, kalkınma, refah seviyesinin artması, istihdam alanının artması, sosyo-kültürel birleştiricilik gibi faydalarının yanında; zenginlik daha da zenginleşmesi, fakirin daha da fakirleşmesi, etnik çatışmalar, küresel krizler, bireylerin yalnızlığa itilmesi gibi sorunları da beraberinde getirmiştir (Güven, 2017). Bir süre sonra bu iki uç noktada gezinen küreselleşme için “zamanların en iyisiydi, zamanların en kötüsüydü; aydınlığın mevsimiydi, karanlığın mevsimiydi; umudun baharıydı, umutsuzluğun kışıydı” denilmeye başlanmıştır (Polatlı, 2016).

Bireylerin hayatında ekonomi kavramları egemen olmaya devam ettiği sürece, insanları homojenleştirici güçler hâkimiyeti altına almaya devam edecektir. Bu durum, “McDonaldizasyon” kavramıyla, bürokratik güçlerin, çeşitlilik ve farklılığa yer vermediğini, benzerlik ve standartların hüküm sürdüğü bir dünya düzenini ifade eder (Ritzer, 1993).

Küreselleşmenin Tarihsel Gelişimi

Küreselleşme kavramını iyice kavrayabilmek için, sınırların olmadığı bir dünyayı tasavvur etmek gerekir. Küresel kelimesinin tarihi 400 yıla dayanmaktadır fakat küreselleşme ve küresellenen gibi kelimelerin kullanımı çok yaygın değildi. Son çeyrek yüzyılda küreselleşme kelimesinin kullanımı ve bu alanda yapılan çalışmalar katlanarak artmıştır. Küreselleşme konusunda yapılan tartışmaların bir kısmı da küreselleşmenin ne zaman başladığıyla ilgilidir ve bu konuyla ilgili ortaya atılmış 3 iddia vardır;

1-) Küreselleşme tarihi insanlık tarihinin ilk çağlarıyla başlamıştır fakat son yüzyılda baş döndüren bir hızla devam etmektedir.

2-) Küreselleşme modernleşme ve kapitalizmin gelişim göstermesiyle beraber başlamıştır ve son yıllarda hızlanmıştır.

3-) Küreselleşme, sanayi ötesi toplum, modern ötesi toplum ve kapitalizmin çözülmesiyle birlikte son yıllarda kendini göstermeye başlayan yeni bir olgudur (Kutlu - Eşkinat, 2002, 231-233).

Küreselleşme kavramını ortaya atan ilk kişi İngiliz İktisatçı W. Foter'dir ve 1833' de yazdığı makalede geçmiştir. Bu makale, 4 Nisan 1959 tarihinde “The Economist” dergisinde de yer almıştır (Kıvılcım, 2003, 221). Küreselleşme kavramı, sosyoloji çalışmalarında kendini 1990'lı yıllarda göstermeye başlamıştır. SSCB'nin çöküşü ve Batı'nın bu konudaki tutumu, teknolojinin gelişmesiyle Dünya'nın iletişim ağları sayesinde birleşmesi, tüketim alışkanlıklarında gözlenen değişim, internet ve cep telefonun hızla yayılması ve küreselleşmenin yeni zenginlik kaynaklarını ortaya çıkartması bu kavramın hızla popüleritesinin artmasına yol açmıştır (Tokur & Güngör, 2018, 4).

Küreselleşmenin Etki Alanları

Küreselleşme kavramına nitel ve nicel olmak üzere iki açıdan da bakmak mümkündür. Nicel yönleri, küresel ticaret, yatırımlar, sermaye akımlarıyken; nitel yönleri ise küreselleşmenin siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel yönleridir. Küreselleşme bu açıdan bakıldığında çok boyutlu bir kavramdır (Karakaya, 2013, 5).

Küreselleşen dünyada toplumun yeni yapısı incelenecek olursa, bu toplum merkezsizdir. Bu süreçte endüstri toplumundan enformasyonel topluma geçiş gösteren ulus devletleri dönüşüme ayak uydurmuş ve egemenliğini yitirerek yerini ağ devletlerine bırakmıştır. İktidar kurumları çok yönlü hale gelmiş ve otorite merkezleri yerel ve bölgesel yönetimlere kaymıştır (Adıgüzel, 2017, 91-93).

Küreselleşme kavramına küresel kültür açısından bakıldığında ise, bu durumu ortaya çıkaran pek çok gelişme vardır. Bunları sıralamak gerekirse, küresel bir üretim ve tüketim anlayışının ortaya çıkması, kozmopolit yaşam tarzının benimsenmesi, dünya çapında yapılan olimpiyat oyunları ve farklı spor dallarının gelişmesi, küresel bir askeri sistemin ortaya çıkması, HIV virüsü gibi tüm dünyaya yayılabilen sağlık sorunları ve salgın hastalıklar, Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler gibi dünyanın her yerinde geçerli olan kuruluşlar ve örgütler, insan haklarının tüm dünyaya yerleşmesi, yerel dinlerin ve dini düşüncelerin birbirleriyle girdiği etkileşim, siyasal sistem değişikliklerinin ve düşünce akımlarının dünyanın her yerinde gözlemlenebilmesi bu gelişmelere örnektir. Bu açıdan bakıldığında dünya bir bütün halinde somutlaşır (Mashall, 1999, 449). Küreselleşme denildiğinde ulusal sınırların ortadan kalktığı, hatta sınırların yerini küreselleşmenin aldığı bir gerçekliktir. Dünyadaki yoksul ülkeler dahi Mc Donalds ve Coca Cola'nın tüketim gücüne karşı koyamamışlardır (Slattery, 2007, 223).

Yeni düzendeki uluslararası karşılıklı bağımlılık sebebiyle devletler, birbirleriyle daha fazla iletişim kurmaya başlamış ve daha çok iş birliği yapmayı zorunlu hale getirmiştir. Böylece küreselleşmenin ekonomik yanı, siyasi yanını da geliştirmiştir. Ekonomik yönü daha kuvvetli olan küreselleşme, dünyayı tek bir pazar haline getirirken, her açıdan toplumların karşılıklı bağımlılık yönünü de beslemeye devam etmiştir (Güven, 2017).

Küreselleşmenin ekonomik yönünün neo-liberal ideolojisi, çok uluslu şirket yöneticileri, Dünya Ticaret Örgütü, G-7 Ülkeleri, İMF ve Dünya Bankası gibi küresel finans kurumları tarafından belirlenmiştir. Bu ideoloji sayesinde yeni ekonomi düzeninin, gelişmiş veya gelişmemiş tüm ülkeleri etkileyeceği, fakirliği büyük oranda eriteceği gibi bir inanış ortaya çıkmıştı. Neo-liberal ekonomik düzenin bu konuda pek de başarılı olmadığı, sosyal dışlanmanın hiç de azalmadığı, fakir ülkelerin daha da fakirleştiği zamanla gözlenmiştir. Böylece küreselleşmenin ekonomik yönünün yanında siyasal ve sosyal yönlerini de inceleyen sosyal bilimciler, küreselleşmenin daha ne kadar sürdürülebilir olduğuyla ilgili tartışmaya başladılar (Gürsoy – Çapçioğlu, 2007, VIII, IX).

Küreselleşme Yaklaşımları

Günümüzdeki küreselleşmeye yönelik yaklaşımları sınıflandırmak gerekirse, Held, McGrew, Goldblatt ve Perraton'ı izleyerek "Aşırı Küreselleşmeciler" yani Hyperglobalist, "Kuşkucular", yani Skeptical ve "Dönüşümcüler", yani Transformationalist şeklinde üçlü bir sınıflamaya tabi tutabiliriz (Bozkurt, 2000).

Aşırı Küreselleşmeci Yaklaşım (Hyperglobalist), bir yandan dünyanın aldığı yeni hali ve gelişimleri inkâr etmez, bunun yanında da tarihte güncel ve modern küreselleşme



özelliklerinin kendisini gösterdiği kırılma noktalarını inceler. Aşırı küreselleşmecilere göre eski çağlar da ön küreselleşme (pre-globalisation) dönemidir. Kuşkucular (Sceptic), küreselleşmenin yeni bir durum olmadığını, yüzyıllardan beri süren, yalnızca son dönemlerde bu bulguların kapsadığı alanların ve etki oranlarının hızla arttığını savunmaktadır. Onlara göre kültürel, sosyal, siyasal ve ekonomik gelişimler yalnızca evrimsel bir gelişimdir. Dönüşümsel Yaklaşım (Transformationalist) tezini savunanlar, küreselleşmeyi dünya düzenini yeniden oluşturan ve modern toplumları bugün bulunduğu çizgiye getiren, sosyo-kültürel, siyasal ve ekonomik gelişimlerin yönünü belirleyen yegâne güç olarak tanımlamaktadır. Her yaklaşımın temsilcileri bu yaklaşımları temellendirirken farklı unsurları göz önünde bulundurmuş ve kendi açılarından farklı tanımlar yapmışlardır (Dumanlı Kürkçü, 2013, 5-7).

Aşırı Küreselleşmecilerin Yeni Dünya Tasavvuru

1. Karşılıklı Bağımlılık

Küreselleşme yaklaşımlarında öngörülen iddialardan en temeli karşılıklı bağımlılığa dayalı bir dünya düzenidir. Bilginin, finansın, sermayenin, kültür öğelerinin, yaşam tarzlarının durdurulması mümkün olmayan bir hız ve çapta değişmesiyle birlikte artık tüm dünyadan kopuk yaşayan bir topluluk düşünülemez. Bu iddialar için önemli sosyal bilimcilerden Giddens, "zaman-mekân ayrılması", Harvey, "zaman-mekân sıkışması", Robertson, "dünyanın küçülmesi ve ortak dünya bilinci" gibi kavramlar ortaya atılmışlardır (Şen, 2008, 154).

Küreselleşen dünyanın ulusal ve yerelle girdiği ilişkiyi analiz etmek de önemlidir. Dünyanın ücra köşesinde yaşanan bir olay teknoloji sayesinde her yere yayılabilmektedir. Çernobil metaforuna bakacak olursak, New York borsasında yaşanan bir iniş-çıkış domino taşı gibi anında tüm dünyayı etkisi altına alabilmesi ekonomik Çernobil, yılbaşı kutlamaları, Diana'nın ölümü, Hollywood filmleri ve ödül törenleri kültürel Çernobil'e örnek oluşturur (Kutlu - Eşkinat, 2002, 252-253). Küresel çaptaki terör, biyolojik-nükleer savaş ve salgın hastalıklar ilişki içerisinde bulunan tüm ülkeleri etkiler. Yoksulluk, iç savaş gibi sorunlar, Afrika'da bir ülkeden çıkar, Avrupa ve Amerika'yı göç ve mülteci problemiyle karşı karşıya bırakır, yol üzerinde bulunan Yunanistan ve Türkiye gibi ülkeler de bu göç dalgasından etkilenirler.

2. Ulus-Ötesileşme

Küreselleşmenin en önemli parametrelerinden bir tanesi de ekonomidir, hatta küreselleşme birbiriyle iç içe geçmiş birçok konuyu kapsar halde olsa bile asıl küreselleşme kavramında hâkim olan konu Pazar ekonomisi merkezli liberal ideoloji gibi görünmektedir. Ekonomik ilişkiler ağının yoğunlaşması, toplumların birbirine bağımlı hale gelmesi, yabancı yatırımların artması gibi sebeplerle küreselleşme kavramında, liberal ideoloji önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Bunun yanında uluslar-üstü ve ulus ötesi kurumsallaşmalar da önemlidir. 2. Dünya savaşı sonrası ulus devletlerde gözlenen Keynesyen ekonomi politikası, kapitalizmin altın çağı olan refah dönemi karşılıklı yarış ve ilişkilerin bulunduğu uluslararası bir ekonomiyi ortaya çıkarmıştır (Şen, 2008, 154-156).

Akademik araştırmalarda kendisini ağırlıklı olarak ekonomi alanında gösteren Küreselleşme, gerçek dünyada kendisini en radikal ve gerçekçi haliyle siyasal alanda

göstermektedir. Aşırı küreselleşme yandaşlarına göre modern çağda ulus devletler etkisini kaybetmiştir. Politikacılar ve bürokratlardan çok global piyasa insan hayatında yer tutmaktadır böylece küresel pazar politikanın yerini almaya başlamıştır. Piyasaya hâkim olan şirketler, siyasetçilerin yerini almaya başlamıştır. Böylece geleneksel devlet yerini dünya toplumu fikrine bırakacaktır (Çalış, 2002, 42-43).

Dünyada yeni örgütlenmeleri amaçlayan ülkeler bir araya gelip çalışmalar yapmaktadır. Örneğin; UN: Bağımsızlığı tanınmış ülkelerin oluşturduğu birlik EU: Avrupa Birliği, genelde Batı Avrupa Kökenli 12 ülke genişleme eğiliminde NAFTA: Kuzey Amerika Serbest Ticaret Bölgesi, Kanada, ABD merkezli oluşum ECOWAS: Nijerya ve çevresi ülkelerin oluşturduğu Batı Afrika Birliği ECO: Türkiye, İran, Pakistan'ın oluşturduğu birliktelik. Bölgesel çalışmaların yanında evrensel olarak sağlık, ekonomi, çevre konulu örneğin; OECD, UNEP, WHO, NATO gibi örgütler de bulunmaktadır (İlgar, 2003, 249).

3- İletişim ve Teknolojide Gelişme

Yeni dünya düzeninde ulaşım, enerji, iletişim, haberleşme, basın televizyon gibi teknolojik araçlarda bir araya gelip bütünleşme amacı bulunmaktadır. Bu amacın temelinde daha fazla kâr elde etme ve düşük maliyet bulunur. Teknolojide artan ve sürekli haldeki gelişim, bu amacı gerçekleştirmeye imkân sağlar. Bu gelişen teknolojiden herkesin faydalanması da bir başka amaçtır. Gelişmemiş ülkelerin bu hıza ayak uydurması ise mümkün değildir. 15-20 sene öncesinde her ülke kendi teknolojisini üretip dağıtırken şimdi dünyanın bir araya gelip ürettiği teknoloji tüm halklarla paylaşılmaktadır (İlgar, 2003, 249-250). Aşırı küreselleşmeciler için Globalizm, doğru yönetildiği taktirde gelişmemiş ülkeleri fakirlikten kurtaracak sihirli bir değnektir. Yine radikal savunuculara göre dünyadaki gelişime hiçbir katkı sağlamayan bu ülkeler de gelişimden nasıplenebildikleri için bu durumdan şikayetçi olmamalıdır. Böylece gelişmemiş ve gelişmekte olan ülkeler insan hakları ve özgürlük açısından da evrensel standartlara ulaşabileceklerdir (Uçan, 2012). Bu durumda insan hakları da sınır tanımamazlıktan nasibini alacak, evrensel hukuki düzenlemeler ve yasal yapılanmalar artacaktır. İnançların, değerlerin ve insan haklarının, hoşgörü çerçevesinde insanlar, sınırsız bir yaşam süreceklerdir. Nihai hedef ise dünya vatandaşlığıdır (İlgar, 2003, 251).

Özetleyecek olursak Küreselleşmeci alem tasavvurunda;

- Uluslararası ilişkilerin artması ve gelişmesi, ideolojik çatışmaların sona ermesi, kültürlerin, yaşam tarzlarının ve inanç şekillerinin birleşmesi, maddi ve manevi değer birikimlerinin adeta iç içe geçmesi ve dünya çapında bütünleşmesi,
- Küreselleşmeye bağlı olarak yerleşmenin, bireyselleşmenin, bölgelerin birbiriyle olan bütünleşmesinin artması ve buna bağlı olarak bölgesel, ulusal ve uluslararası sivil toplum örgütlerinin çoğalması,
- Küresel kültürün homojenleşmesi beklenirken aynı zamanda etnik köken ve yerelliklerden kaynaklanan farklılıkların beslenmesi, küreselleşirken yerleşmenin de aynı zamanda arttırılması,



- Dünyadaki tüm insanların tek bir topluluğa dönüşüp dünya toplumunu oluşturması, “bir bütün olarak dünya bilincinin yoğunlaşması” “dünyanın tek bir mekân olarak kristalleşmesi” ve “dünyanın bir köy haline gelmesi”
- Teknolojinin gelişmesi ve tüm dünyaya yayılması, iletişime ve ekonomiye yeni bir yayılış aracı olması
- Kültür ve yaşam tarzında görülen iç içe geçişin ekonomide de görülmesi ve ekonomide sınırların ortadan kalkması, dünya pazarının bir bütün haline gelmesi,
- Sermaye dolaşımının genişlemesi ve uluslararası olması, yayılımının ve gelişiminin hızlanması, küresel pazarın dünyanın her ucuna ulaşması,
- 1980 sonrasında Neo-liberal görüşün güç kazanmasıyla birlikte piyasa üstünlüğünün zamanla belirginleşmesi üzerine devletin küçülüp yalnızca düzenleyici devlet rolüne bürünmesi, ulus devletlerin yerini IMF, UN, WTO, WB gibi uluslararası örgütlere, yerel yönetimlere ve sivil toplum örgütlerine bırakması, amaçlanmaktadır (Aktel, 2001, 194-195).

Kur'an Tasavvuru

Evren, bütün varlıkları ve olan biten her şeyi içine alan âlemin adıdır, evrensel, evrende bulunanları kapsayan ve içine alan anlamında kullanılır. Evrensellik ise, bütün evreni barındıran, âlemler üstü ve cihansümül olma halidir. Evrensellik tanımı, tanımı yapan bireylerin baktığı açılara ve ilgi alanların göre değişmektedir. Evrenselliğin dini açıdan tanımlanması ise, tüm insanlara ait olma, tüm insanları muhatap alma, hepsini tek bir inanca davet etme ve aynı çatı altında toplama şeklinde yapılmıştır.

Bir dini inancın evrenselliği söz konusu olduğunda, dinin belirlediği iman esaslarının, ilahi kanunların ve ahlak kurallarının insanın fizyolojisine, psikolojisine ve fitratına uygunluğu araştırılır. Kur'an'ın evrenselliği incelendiğinde, ilk önce onun insana hitabının uygunluğuna bakılır. Çünkü ilahi kitaplar insan ve insanın ihtiyaçlarına, duygularına, düşüncelerine hitap eder. Buna bağlı olarak Kur'an'ın evrenselliğinden kasıt bu kitabın ortaya koyduğu ilkelerin, insanın fitratına uygunluğu, yaşanabilir olması, insan hayatının tüm alanlarına sirayet edebilmesi ve uygulanabilir olması, özel durumlara cevap bulunabilmesi ve kurallarının her türlü zaman ve mekânda geçerli olabilmesidir. Nüzulünden bir süre sonra tüm dünyaya yayılabilen, çeşitli sosyal toplumlarda yaşanabilen bir din olması da bunun bir göstergesidir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, indiği yöreye ait olarak kalamayacak kadar evrensel bir dindir. Kur'an, Afrika Çöllerinde de Kutuplarda da Asya Bozkırlarında da yaşatılabilen bir kitaptır (Tanrıtanır - Manafidizaji, 2018, 466-467).

Kur'an'ın evrensellik iddiasının gerçeklikte yerini bulabilmesi için; geçmiş, gelecek ve şimdikiyi kapsayan bütüncül bir tarihi bakış açısına sahip olması gerekmektedir. Kur'an da tarih ise bütüncül bir şekilde insanın faaliyet alanı olarak ele alınmaktadır. Bu bakış açısı aynı zamanda zaman ve mekan olgularını aşan, çağ ötesi bir açıdır. Bu duruma göre, Kur'an ayetleri, bir takım analizler yapılarak ulaşılabilecek toplumsal verilerdir. Kur'an'ın içerdiği evrensel olgular da toplumsal yönleri sebebiyle sosyolojinin konusu olmaktadır (Güngör, 2018, 22-23).

“Âlemlerin Rabbi” Kavramı ve Kur’an’ın Âlemler İçin Uyarıcılığı

Kur’an’da “Âlemin” ifadesi 73 yerde geçmektedir. Bunların yedi tanesinde Kur’an’ın ve Hz. Muhammed’in bu âlemlere bir uyarıcı, hidayet yolu ve ışık olduğunu anlatmaktadır ve buna benzer ifadeleri kullanmaktadır. Bu ayetlerde geçen “âlemin” kavramı Allah’tan başka yaratılmış bütün varlıkların sınıflandırılmış şeklidir.

Kur’an’ın bütün âlemler için bir hikmet yolu ve uyarıcı olduğu ilk inen surelerde, örneğin Tekvir Suresi 27. ve Kalem Suresi 52. ayetlerde belirtilmiştir. Kur’an’ın evrensel bir kitap olduğuna daha inen ilk ayetlerde dikkat çekilmiştir. Mekke döneminin bitmesine yakın, nübüvvetin 5. yıllarında bu mesaja yeniden dikkat çekilmiştir. İslam âlimlerine göre bu durum Kur’an’ın hitap ettiği kitlenin yalnızca Araplardan oluşmadığına, kıyamet gününe kadar gelecek tüm insanlığa hatta tüm âlemlere bir mesaj olduğuna dikkat çekmektedir.

Enbiya Suresi 107. Ayette Hz. Muhammed’in taşımakla yükümlü olduğu mesajın tüm insanlığa, bütün âlemlere hatta cinlere hitaben, Allah’ın rahmetinden ötürü veya tüm bu âlemlere rahmet olarak gönderildiğine dikkat çekilmiştir (Altundağ, 2004, 111).

Kur’an’da geçen “el-Hamdu lillahi Rabbi’l-âlemin” ifadesi bir bakıma tevhid esasını da ortaya koymuştur (*Kur’an’ın Yolu*, 5 Şubat 2020, el-Fâtiha 1/2). Hamd, irade ve ihtiyara dayalı tüm iyilikler ve güzellikleri barındırır. Burada, sonrasında minnet ve teşekkürü gerektiren her türlü nimet sebebiyle edilen Hamd, ancak ve ancak Allah’a aittir. Bu durumun sebebi ise evrende mevcut olan tüm nimetlerin kaynağının Allah olmasıdır. Bu nimetlerin bazıları yaratma, yoktan var etme, terbiye etme, büyütmedir. Kur’an’da bu anlatım “Rabbi’l Âlemin” ifadesiyle de pekiştirilmiş ve açıklanmıştır. Rabb kelimesi tek başına söylendiğinde burada yalnızca Allah kastedilir (Karaman, vd., 2017, 1/8). Rabb kelimesi sahip, efendi anlamlarının yanında; eli altındakileri besleyip büyüten, yetiştirip olgunlaştıran anlamına da gelmektedir. Bu durumda ifadenin anlamı: Allah, âlem kavramına dâhil olan her şeyin Rabbidir. Âlem, maddi manevi, görülen ve görülmeyen, dünyada ve ahirette Allah’ın yarattığı her şeydir. Gayb ve mülk âleminin tek sahibi Allah’tır. “İnsanlar âlemi”, “Hayvanlar âlemi”, “Bitki âlemi” bunlara örnektir. Rabb ifadesinin içinde barındırdığı terbiye etme, besleme, büyütme özellikleri bu âlemlerde tezahür eder. Allah’ın insanların Rabbi olması, onları terbiye etmesidir. Böylece Rabbi’l-Âlemin dışında hiç kimse kendiliğinden âlemlerdeki yaratıklar için bir ibadet belirleyemez ve onlara helal-haram kılma yetkisi yoktur. Bu yetki yalnızca Allah’a aittir (Abduh - Rıza, 2017, 1/69).

Kur’an’da belirtildiği gibi iman edenler, dualarının sonlarında Allah’a hamd ederler ve bunun nimet verene özel bir saygı ifadesi olduğunu bilirler (Yûnus 10/10). Cennet ehli, hamd etmenin zevkini ve sevincini kaçırmaz, daha fazla nimet peşinde koşup hamd etmeyi unutmak gibi bir gaflete düşmez ve nimeti veren Âlemlerin Rabbini göreceklerdir (Yazır, 2015, 4/452-453).

Kur’an’da Musa ve Firavun arasında geçen konuşmada Hz. Musa “Âlemlerin Rabbi” kavramını açıklamıştır (eş-Şuarâ 26/23-24). Firavun’un “Âlemlerin Rabbi dediğin nedir ki?” sorusu “Ma” edatını içerdiği için Firavun’un Âlemlerin Rabbi kavramının mahiyetini



sorguladığı anlaşılmaktadır. Mahiyet, benzerleriyle birlikte bir gerçeklik oluşturur ve Allah'ın eşi benzeri olmadığı için Hz. Musa burada yalnızca tanım yapar ve "Göklerin, yerin ve ikisi arasındaki her şeyin Rabbidir" diyerek âlem kavramına açıklık getirir. Hz. Musa, bu tanımın düşünüp anlamaya ehil herkes için anlaşılır olduğunu da ekler. Yani üstünüzdeki gök, altınızdaki yer ile aralarındaki bütün varlıkların, oluşumların, şekillenmelerin ve bütün bu kanunların tek bir Rabb'e ait olduğunu, varlığı imkân dâhilinde olan her şeyin zorunlu bir varlığa bağımlı olduğunu ve bu varlığın eşi benzeri olmadığını ifade etmektedir (Yazır, 2015, 6/97).

İlahi mesajın inmeye başladığı ilk zamanlardan beri dikkat çekilen, zaman içinde sık sık hatırlatılmaya devam eden, diğer peygamberlerin hayatlarıyla örneklendirilen "âlemlerin rabbi" kavramı, tevhit anlayışının temelini vurgulamaktadır. Yer ve gök arasında bulunan, yaratılmış canlı ve cansız, görünen ve görünmeyen tüm varlıkların tek bir yaratıcısı olduğu bu kavramla anlatılırken, bir taraftan da söz konusu yaratıcı olan Allah'ın tüm âlemlerin sahibi olduğu ve gönderdiği dinin de evrensel ve hatta evren üstü nitelikte olduğu hatırlatılmaktadır. Kur'an'da bulunan küreselleşmeci âlem tasavvuruna tevhid açısından baktığımızda, yaratılmış varlıkların iman etmesi gereken tek bir tanrı olduğunu, küreselleşme savunucularının iddia ettiği gibi tüm inançların bir bütün haline gelmesinin İslam için mümkün olmadığını gözlemlemekteyiz.

Muttaki Kavramı

Kur'an'da insanlar, iman etme, dinine bağlı kalma, inkâr etmede ısrarcı olma gibi sebeplerle farklı farklı kavramlarla tanımlanırlar. Yine bu kitapta insanların imanlarının, söz ve fiillerinin nasıl olması gerektiği de çeşitli kavramlar kullanılarak açıklanmıştır. İnsan tiplerinin içinde en çok övüleni, tavsiye edileni, iyi ve doğru yolda olduğu söylenen, hakkıyla yapıldığı taktirde türlü nimetlerle müjdelenen "takva-ittikâ-muttaki" kavramlarıyla betimlenmektedir.

Kur'an'da takva kavramı üzerinde ısrarla durulmuş ve birçok yerde takvalı insanın tanımı yapılmıştır. Bu kavrama göre insanlar, inanmaları gerekeni en iyi şekilde bilir, inançları doğrultusunda fiillerini, sözlerini, ahlaklarını, amellerini ve ibadetlerini ellerinden gelen en iyi şekilde düzenlerler (Karagöz, 1995, 49).

Kur'an'ın "muttakiler" için hidayet, öğüt, yol gösterici ve rehber olduğu bildirilmiştir (el-Bakara 2/2). Kur'an herkese doğru yolu göstermesi için inmiştir fakat Kur'an'da gösterilen doğru yolu bulmak bir irade meselesidir ve herkes bu iradeyi göstermeyecektir. Kur'an'ın hitabını yalnızca seçim yapma yetisi kuvvetli kişiler görecektir. Bu kişiler de takvalı ve sakınma yeteneği bulunan (takva sahibi bireyler) muttakilerdir.

Bununla birlikte muttaki olmak sonradan kazanılabilen bir özellik olduğu için gelecekteki bütün insanları ilgilendiren bir niteliktir. Bu yönüyle muttaki insan olmak özelliği evrensel bir durumdur ve tüm insanlığa hitap eder. Yalnızca Kur'an'ın hidayetinden yararlanabilmenin ilk şartı irade gösterebilmektir. Bu irade Allah'tan korkmayı ve korunmayı seçmektir.

İttika, korunmayı seçmek, kabul etmektir. İttika'nın isim hali takva, lügat anlamı olarak kuvvetli bir himayeye girerek, iyi saklanarak korunmak, sakınmak, çekinmek anlamlarına gelir. En kuvvetli ve kapsamlı korunma ise Allah tarafından gelen korunmadır.

Allah'ın korumasının tamamen ortaya çıkması ise Allah'tan gereğince korkulduğunda kendini göstermektedir. Bu sebeple şeriatı takva ve sakınma, insanın kendisini Allah'ın korumasına teslim etmesi, günahlardan sakınması ve doğruluğa yönelmesiyle açıklanır.

Kur'an'da Allah'tan gerektiği kadar korkan muttakilerin cennetle müjdelendiği görülmüştür. Müjdelenen kişilerin yalnızca şirkten korunan kişiler olmadığını açıklamak için sonraki ayetlerde muttakilerin özellikleri sıralanmıştır. Buna göre muttaki insan, bollukta ve darlıkta Allah için harcayan, öfkelerini yutan, insanları affeden, günah işledikleri zaman hemen Allah'ı hatırlayıp tövbe edenler, işledikleri günahlarda bile bile ısrar etmeyenlerdir (Âl'i İmran 3/133-135).

Kur'an'da geçen "serra" kavramı sevinç ve rahatlık veren durum, "darra" kavramı ise zarar ve sıkıntı veren durum olarak açıklanmıştır. Bu duruma göre muttaki insanın harcamaları zenginlik ve fakirlik halinde, sıkıntı ve bolluk durumunda, hayattayken ve ölüme bağlı tasarruf yolunda yapılan harcamalar olarak anlaşılır. Bunun yanında akrabayı sevindiren yardım ve düşmanı yenmek için yapılan harcamalar olarak da anlaşılmalıdır. Bu kişiler mallarını iyilik yolunda harcarlar. Sıkıntıya düşmek veya bollukta olmak onların harcama şekillerini değiştirmez.

Sonrasında gelen "Gayz" kavramı, öfke, insanın hoşuna gitmediği bir durum karşısında hissettiği heyecan anlamına gelir ve gazap hissinin aslı, özü olarak bilinir. Gazap intikam alma duygusudur ve insanın dış görünüşünde kendini belli eder fakat gayz, yalnızca kalpte hissedilir. "Kezm" kavramı ise bir kırbanın ağzını bağlamak anlamındadır. Burada öfkeyi tutmak, zarar gördüğü kişilere karşı gücü yettiği halde intikam almamak ve bu durumu hazmetmeye çalışmak ve sabretmek muttaki insan özelliğidir.

Fahişe, zina gibi işlendiğinde insana ağır bir yük yükleyen çirkin, iğrenç işler ve sözlerdir. Bunun yanında başkasına karşı işlenen günahlar anlamına da gelir. Fâhişe, "büyük günahlar" diğeri ise "küçük günahlar" olarak da yorumlanmıştır. Muttaki insanlar nefislerine zulmedecek bir günah veya fahişe işlediklerinde hemen Allah'ı hatırlarlar, hâya ve korkuları sebebiyle tövbe ederler. Kalpleriyle affedilmeyi isterler ve affedilmek için hemen iyi işlerin peşinden koşarlar (Yazır, 2015, 2/423-425).

Kur'an'da cennet ve cennetteki nimetler muttakilere müjdelenmiştir. Muttakilerin cennete yakın olduğu, cennette değişik makamlarda olacağı ve cennetin her türlü nimetlerinin muttakilerin emrinde olacağı vaad edilmiştir (Karagöz, 1995, 50).

Buna örnek olarak Kur'an'da, muttakilerin kurtuluşu "Mefaz" kavramıyla açıklanmıştır (en-Nebe 78/31). Kelimenin kökü olan fevz, korku ve acılardan kurtulup asıl gayeye ulaşmak anlamındadır. Yani burada anlatılmak istenen takva sahipleri için asıl kurtuluş ve gaye, sonsuz azaptan kurtularak sonsuz mutluluk ve nimete ulaşmaktır. Muttakiler için kurtuluş mekânı ve sonsuz nimete ulaşacakları yer ise müjdelendikleri cennettir. Surenin devamında ise müjdelendikleri nimetler açıklanmaktadır. (Yazır, 2015, 8/501) Kur'an'da vaad edilen cennetin, kafirlerin söylediği gibi uzakta olmadığını ve takva sahiplerine yaklaştırıldığını anlatılmaktadır (Kâf 50/31). Bu vaad edilen cennet; görmediği halde Allah'tan korkmuş, her şeyden vazgeçip yalnızca Rabbinin rahmetine sığınan kalplerle Allah'ın huzuruna gelmiş kişiler içindir (Yazır, 2015, 7/245).



Kur'an'da "Allah'a karşı gelmekten sakının" emri 54 farklı yerde geçmektedir ve Kur'an bu şekilde tekrar tekrar insanlardan muttaki olmalarını istemiştir. Hz. Muhammed'in ümmetine ve daha önceki ümmetleri muttaki olmalarının tavsiyesinin verildiği Nisa suresi 131. Ayette belirtilmiştir (Karagöz, 1995). İnsanlar hamd etse de etmese de hamde layık olan yalnızca Allah'tır. Sırf hamde layık olduğu için insanları korur ve kendisinden gereğince korunmayı ve inkardan ve küfürden uzak durmayı emreder (Yazır, 2015, 3/99-100).

Peygamberler kendi ümmetlerine muttaki olmaları gerektiğini söylemiştir. Kavimlere Peygamberler gönderilmesinin ortak amaçlarından biri takvadır. Takva, kişinin kendi polisi olması, iyiye ve doğruya yönelmesini sağlayan vicdan muhasebesidir. Muttaki insan, Allah'ın emir ve yasaklarını uygulamayı başarmış kişidir (Karagöz, 1995, 50).

Her peygamber İslam dini üzere gelmiştir, kendisinden önceki peygamberleri ve kitapları tasdik etmiştir. Hz. İsa da özellikle Hz. Musa'yı ve onun getirdiği Tevrat'ı doğrularak gelmiştir (el-Mâide 5/46). Bu durum Kur'an'da belirtildiği gibi Tevrat'da da anlatılmaktadır. Hz. Muhammed de önceki peygamberler gibi kendisinden önceki kitapları tasdik etmiş ve Hz. İbrahim'in dinine tabii olmuştur. Tüm peygamberler İslam dinini getirmiş, iman esasları değişim göstermemiştir, peygamberler de önceki dinlerin bu değişim göstermeyen kısımlarına tabii olmuşlardır fakat şer'i uygulamalardaki farklılıklar dinler arasında gözlemlenebilmektedir. Böylece yeni din geldiği zaman önceki uygulamaların geçerliliği kalmamaktadır. Başka ayetlerde Tevrat'ın bir yol gösterici ve hidayet kaynağı olduğuna değinilmiştir. Bu ayette ise İncil'in aynı şekilde bir yol gösterici ve ışık olduğu gösterilmiş, takva sahipleri için bir hidayet kaynağı olduğunu ve öğütler içerdiğini belirtilmiştir. Tabii bu durum kitapların asılları bozulmamış halleri için geçerlidir. Yeterince korunan bu kitapların hepsinde muttaki insanlar için hidayet ve öğütler bulunmaktadır (Karaman vd., 2017, 4/736-738).

Hz. Musa, Firavun karşısında eziyet gören kavmini Allah'tan yardım istemeleri konusunda yüreklendirir ve en güzel sona muttakilerin ulaşacağı konusunda onları müjdelendirir (el-Arâf 7/128). "Allah'a istiane ediniz" cümlesiyle, Allah istemediği sürece kimsenin bir şeye gücü yetmeyeceğini, mutlak kudretin O'nda olduğunu biliniz ve "Sabrediniz" demiştir. Allah'ın Firavun'u neden durdurmadığı konusunda endişeye kapılmamaları gerektiğini ifade etmiştir. Mülk yalnızca Allah'ındır ve Mısır'ın gerçek sahibi de O'dur. Güzel sonuçlar ise muttakilerindir. Yani hayırlı sonuçlar şu kişiye veya bu kavme ait değildir, korunanlarıdır yani muttakilerindir. Allah'a istiane etmek ve sabretmek de muttakilerden olmanın ilk şartıdır. Bu sebeple Hz. Musa, korununuz diyerek kavmine muttakilerden olmaları konusunda öğütler vermiştir. (Yazır, 2015, 4/114)

Allah, Kur'an'da muttakilerin cehennem azabından uzak kalacağını, Rablerinin muttakilerin dostu olduğunu ve onlarla birlikte olacağını, muttakileri sevdiğini ve onların akıbetlerinin güzel olacağını, güzel bir geleceğe sahip olduklarını müjdelemiştir (Karagöz, 1995, 50).

Örnek olarak verilen ve mahiyeti açıklanan yukarıdaki ayetlere göre takvalı insan, hayatını olabildiğince dininin istediği şekilde düzenleyen ve sınırlarını da dininin gösterdiği şekilde çizen insandır. İslam dini ve kutsal kitabı, müntesiplerine hayatlarının her alanında ayrıntılı şekilde sınırlar çizmez yalnızca genel formülleri verir, geri kalanını insanın yaşam şekline ve dünyayı algılayış tarzına bırakır. Bu açıdan bakıldığında İslam'ın

küreselleşmeci dünya tasavvurunda herkesin aynılaşması, tek renge bürünmesi beklenemez. Çoklukta kesret, tevhidde birlik inancı benimsenmektedir. Herkes kendi kültürünü yaşamaya devam edebilir, kendi coğrafyasındaki yaşam şekline, kendi coğrafyasında ve başka coğrafyalarda, dinin izin verdiği ölçülerce uyabilir, kendi topluluklarına, klan ve kabilelerine bağlı kalabilir. Bu durumda inanan ve iman eden bireyden beklenen, kendisine İslam'ın belirlediği çerçevede bir yaşam tarzı oluşturmaktır.

Kur'an'da Tevhid Anlayışı

İslam'ın en belirgin özelliği tevhid inancına dayanıyor olmasıdır. Tevhid inancı, Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini kabul edip, bu özelliklere denk, benzer veya yakın bir yaratıcının ortak koşulmayacağına inanmaktır. İhlas Suresinde vurgulandığı gibi Allah, tektir ve Allah, tüm özellikleriyle bilinmeli ve buna kalpten inanılmalıdır.

Tevhid inancı, bireyin hem yaşantısında hem de zihninde ve düşüncelerinde istenen altyapıyı oluşturur ve inanç bağlamında sağlıklı ve dengeli bir toplum oluşturmada önemli bir kuraldır. Tevhid inancı bireylerde tam olarak yerleşmez ve hayatlarına bu şekilde sirayet etmezse ikilemler ve parçalanmalar rahatça gözlemlenebilir (Altıntaş, 1996, 111-112).

Tevhid inancı dinin özünü oluşturur, dinin diğer konuları arasında bir bağlantı sağlar ve anlamlı, sistematik ve bütüncül bir yapı ortaya çıkmasında yardımcı olur. Bu açıdan tevhid, çekirdek bir kavramdır. Kuşatıcı bir rol oynayan tevhid inancı, tüm sonuçları yalnızca bir sebebe bağlayabilen bir zihin pratiğiyle ortaya çıkabilir. Tevhidin bu yönü insanların zihinsel gelişimini en üst seviyeye çıkarmaktadır. Tevhid inancı, Allah'ın birliğiyle birlikte, insanların, dinlerin, ırkların birliğini ve aynı kökten türediklerini de ortaya çıkartmaktadır. Etnik kökenlerin ve kavimlerin hiçbir önemi olmadan Allah'ın tüm insanların yaratıcısı olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkartan son din olan İslamiyet, diğer tüm dinlerden ayrıcalıklıdır.

Şirke düşen, kendilerine gönderilen dini unutup başka ilahlar edinen insanlara müdahale eden Allah, yeni bir din gönderir ve tevhid inancını insanlara yeniden hatırlatır. Tahrip edilen ve bozulan dinlerden sonra gelen peygamberler, tevhid inancını gerçek formuna dönüştürmekle yükümlüdürler. Gönderilen son kitap olan Kur'an'da en özlü şekilde tevhid inancının ortaya konduğu sure de İhlas Suresidir (Düzgün, 2005, 3-4).

Nüzul sebebi, bu surenin neden Allah'ın tam anlamıyla tasvirinin yapıldığını daha net açıklamaktadır. Bazı müşrikler Hz. Muhammed'e gelip "Ey Muhammed! Rabbini bize tasvir et, o altından mı, gümüşten mi yoksa safir mi?" dediler ve bunun üzerine Hz. Muhammed, alay etmek için bu soruları soran müşriklere, "Kulluk ettiğim, inandığım, sizi ibadet etmeye davet ettiğim Rabbim birdir: ne zâtında ne sıfatlarında ne de fiillerinde hiçbir benzeri, ortağı veya muadili yoktur. Hristiyanların Üçlü Birliği olan, Baba Oğul ve Kutsal Ruh'a inandığı gibi ya da müşriklerin Tanrı'nın çokluğuna inandığı gibi değildir." Diyerek İnandığı yaratıcıyı tasvir etmiştir (es-Sâbûnî, 1981, 3/620-621)



Bu açıdan bakıldığında Tevhid konusu işlenirken incelenmesi gereken ilk sure İhlas Suresidir. Bu sure, tevhidin özünü ifade ettiği için Hz. Muhammed tarafından Kur'an'ın üçte biri olarak tanımlanmıştır ve Kur'an'ın üç temel konusundan birincisi olan Tavhid konusuyla ilgilidir. İhlas suresini iyice kavrayan ve öğrenen bir kişi tevhid ve akâid konularını anlamış olur. Gazali, Cevahiru'l-Kur'an eserinde de bu konudan bahsetmiştir.

İlk ayette geçen "hüve" zamiri Allah'a aittir. Allah, varlığı ezeli-ebedi ve zaruri olan, her şeyin yaratıcısı ve sahibi, hâkimi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen yaratıcının adıdır. Surenin ilk ayetinde geçen "ahad" kavramı, birlik anlamına gelen "vahd" kökünden türemiş bir kelimedir. Vahdet sıfatı Allah'a nisbet edildiğinde, O'nun tekliliğini, birliğini ve eşsiz oluşunu anlatmaktadır. Bu surede de doğruca Allah'a isnad edilen bir sıfattır. "Vahd" kavramı ise, sayısının fazlaşması ve bölünmesi mümkün olmayan, bir tek, yegâne varlıktır. Vahid ve ehad kavramları arasında anlam farkı bulunmaktadır. Vahid, aynı türden birçok varlığın arasından biri anlamında olup sayısal bir anlam taşıyan sıfattır. Ahad ise tek anlamına gelir ve türdeşi olmayan, zatı ve sıfatlarında başka bir benzeri olmayan tek varlık manasındadır. Başka bir fark da Ahad, Allah'ın zatı bakımından, vahid ise sıfatları bakımından bir olduğunu göstermesidir. Sonuç olarak Allah birdir demek, zatı veya sıfatları açısından da olsa, isimler hangi açıdan ele alınırsa alınsın, O, hep birdir, hiçbir şekilde ortağı olmayan yegâne varlıktır anlamına gelmektedir.

2. ayette geçen Samed kavramı, her varlığın kendisine ihtiyacının olması fakat kendisinin hiçbir varlığa ihtiyacının bulunmaması anlamındadır. Surede vacibu'l-vucüd kavramı, var oluşu açısından kimseye muhtaç olmaması ve her türlü varlığın kendisine bağlı olması burada vurgulanmıştır. Samed kavramı bir önceki ayette bulunan ahad kavramının bir açıklaması şeklindedir. Sonraki ayette gelen "doğurmamış ve doğmamıştır" açıklaması ise Samed kavramı için gelmiştir. Tâberi, tefsirinde Samed kavramını "kendisinden başka ibadet edilmeye layık olmayan tek mabud" olarak anlatmıştır.

Surenin son ayeti hem ilk ayeti açıklamakta hem de tüm sureyi özetlemektedir. Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde hiçbir denginin olamayacağını, benzerinin bulunamayacağını anlatmaktadır. Kendisi dışında her şeyin yaratıcısı ve sahibi O'dur. Yarattıklarının kendisine benzer ve denk olması mümkün değildir (Karaman vd., 2017, 5/714-717).

Allah tarafından tarih boyunca gelen vahiylerin en büyük ortak noktası tevhid çağrısıdır. Tarih boyunca yaşamış inanç gruplarında bu tevhid algısı insanların zihinlerine ve yaşamlarına vahiyler yoluyla oturtulmaya çalışılmıştır. Bu konuda geçmiş ve gelecekteki tüm grupları ilgilendiren tevhid çağrısı bulunmaktadır (Düzgün, 2005, 3).

Kur'an'ın İslâmî anlayışına göre din, kısaca kişinin yaratılış amacına uygun bir hayat sürebilmesi ve bu amacı belirli bir disiplin içinde gerçekleştirebilmesi için kendisine yol gösteren kurallar bütünüdür. Kur'an'da İslâm kelimesinin geçtiği ilk yer bu ayettir (Â'li İmrân 3/19). İslâm'ın sözlük anlamı, "bağlanmak, itaat etmek, teslim olmak, esenlik ve barış içinde olmak" tır. Terim olarak İslâm "Hz. Muhammed'in din adına bildirdiklerinin tamamını bütün varlığıyla benimsemek ve bunu ortaya koyan bir teslimiyet içinde olmak" demektir. Bütün ilâhî dinler Allah'ın birliği esasına dayalı olduğu için, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslâm dini ile diğer peygamberlerin getirdiği dinler temelde birleşirler. Bununla beraber Müslüman bilginlerin bir kısmına göre İslâm dini ve İslâm ümmeti tabirleri sadece Hz. Muhammed'in getirdiği din ve onun mensupları için

kullanılabilir. İslâmiyet önceki hak dinlerle temelde uyuşsa bile, bu dinin kendine ait özellikleri ve mensubu olan ümmete özgü hükümleri vardır.

Kur'an'da çeşitli vicdanların, muhalif milletlerin, farklı dini inançların ve bu inançların kitaplarının tek bir vicdanda ve doğru bir sözde nasıl birleşebilecekleri tasavvur edilmiştir. İslam'ın insanlık tarihi boyunca ne kadar hidayet dolu ve açık bir yol olduğu, Arapların ve Arap olmayan herkesin bu yolda vicdani özgürlük ve hürriyetlerine kavuşabilecekleri belirtilmiştir. Bu özgürlük ve eşitliğin nasıl elde edileceği tanımlanmıştır (Â'li İmrân 3/64). Kimse birbirini Rab, Mevla olarak tanımamalıdır. Yalnızca bir Rabbe iman edilmeli, onun emirleriyle hareket edilmelidir. Onun dışında bir bağımlılık olmamalı ve bir topluluktaki herkes birbirine bu açıdan uymalı, kimse kimsenin hakkını gasp etmemelidir. Asıl anlaşma böyle yapılırsa, Allah'ın emirlerine uyulduğunda ortaya çıkan sorunlar O'nun hak kanunlarıyla çözümlerse ortada bir sorun kalmaz ve kimse kimseye üstün olamaz (Yazır, 2015, 2/329-388).

İlahi mesajın ve tevhid anlayışının tarih boyunca peygamberler tarafından tüm insanlığa ulaştırıldığı Kur'an'da anlatılmıştır (Fâtır 35/24). Allah, tarih sürecinde bulunan her insan topluluğuna elçi göndermiş ve tevhid mesajını iletmiştir. Bir süre sonra bu mesajlar unutulmuş ve yerine yeni peygamberlerle, özü yine tevhid inancı olan yeni dinler gönderilmiştir. Burada Hz. Muhammed'e geçmiş peygamberlerin de onunla aynı şeyleri yaşadığı anlatılmıştır ve Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in görevinin öncekilerden ayrı bir görev olmadığı delillendirilmiştir (Karaman vd., 2017, 4/462).

Kur'an'da geçen "Din" kavramı, tüm müfessirler için gelen ilahi dinlerin tamamına işaret etmektedir (eş-Şûrâ 42/13). Bu dinlerdeki tüm hükümlerin aynı kalmadığı ve tahrife uğradığı, Hz. Muhammed'in getirdiği İslam'da ise önceki dinlerde bulunan tüm ameli hükümlerin aynı olmadığı bilinmektedir. Buna göre surede geçen "din" kavramı dinin bir kısmına işaret etmektedir. Bu kısım ise ilahi kitapların hepsinin özünü oluşturan müşterek hükümlerdir ve bu konuların başında tevhid inancı gelmektedir. Meleklerle, önceki kitaplara ve peygamberlere, ahirete iman da buraya dâhildir. Ayette geçen peygamberler ise tarihin dönüm noktalarına ait isimlerdir. İnsanlık tarihinin adeta yeniden başladığı Hz. Nuh'un belirtilmesinden hemen sonra vahiy zincirinin son halkası olan Hz. Muhammed'in belirtilmesi ve sonrasında gelen "sana vahyettiklerimizi" ifadesi, bu aralıkta gelen tüm ilahi mesajların özünün aynı olduğunu göstermektedir. Bu birlikten bahsedildikten sonra ayetin devamında ümmete, bu dini ayakta tutmaları ve bölünmekten kaçınmaları gerektiği tavsiyesi verilmiştir (Karaman vd., 2017, 4/736-738).

İslam dininin ve diğer ehli kitap dinlerin bozulmamış hâllerinin temelini tevhid inancı oluşturmaktadır. Dinlerin amacı bireyde tevhid inancını oturtup, inanç konusunda sağlıklı bir zihin inşa etmektir. Böylece sağlıklı bireyler sağlam toplumları oluşturacaktır. Tevhid, bireyde tek bir tanrının varlığına ve bu tanrının bir eşi benzerinin olmayacağına inanmaktır. İslam'ın bireylerden isteği tek bir yaratıcının varlığını kabul etmesiyken, toplum için aynı durum söz konusu değildir. Elbette yaratıcının beklentisi toplumun tamamının iman etmesidir fakat bu konuda bir zorlama yoktur ve tevhid inancı bulunmayan bireyler de toplumda yerlerini alabilirler, Allah bu ebruli topluluk haline müsaade etmiştir.



Kur'an'da diğer dinlerin de tevhid inancının toplumlarda yeniden inşa etmek amacıyla geldiği anlatılmaktadır. Tevhid inancı bozulan her topluluğa yeni bir din gönderip bu inancın yeniden anlatılması, Kur'an'a göre İslam dininin küresel çapta yayılan bir inanç sistemi olması gerektiğini gözler önüne sermektedir. Küreselleşmenin günümüzdeki kadar yaygın olmadığı, ilahi mesajın gelmeye devam ettiği farklı çağlarda, yerellik ön plandaydı. Yaratıcı, yerel kavimlerin hepsine aynı inanç sistemini, farklı peygamberlerle, kavimlerin anlayış ve ihtiyaçlarına uygun olan sosyolojik unsurlarla göndererek yerleşmenin içinde küresel boyutta bir inanç sistemi ortaya koymuştur. Küreselleşme savunucularının da iddia ettiği gibi, İslam dininde küreselleşmenin yanında yerleşme yayılmaya devam etmiş, kültürlerin de yansıtıldığı dini hayat bireylere sunulmuştur.

İslam'a giren grupların çeşitli yapılarda olması aynı toplum içinde bulunmayı zorlaştırmaktaydı. Çeşitli kültür birikimlerini bir sistemde toparlamak ve sosyal bütünleşmeyi bozan farklılıkları ortadan kaldırarak bu çeşitli yapıların tek bir potada erimesini sağlamak için de Tevhidi düşünce ortaya çıkmıştır. Kur'an anlatısının içinde bulundurduğu tevhid inancının yapısından yola çıkılarak bir toplum sistemi inşa edilmiştir. Bu sistemde siyaset, toplum ve ahlak anlayışı tevhide göre düzenlenmiştir. Aynı inancı paylaşan insanlar tevhid akidesi sayesinde toplumsal ilişkilerini de düzene sokmuşlardır.

Kur'an'ın Tüm İnsanlığa Hitap Etmesi

Kur'an, bazen bazı özel hitaplar kullanarak, ilgili durumu daha da somutlaştırır ve hitap ettiği gruba ait özel mesajlar gönderir. Bu hitaplar olumlu veya olumsuz özellikler barındırabilir. Bazı hitaplarda ise mesajın içeriğinin olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğunu anlayabilmek için iletilen mesajın devamını incelememiz gerekir. Bu hitaba en güzel örnek ise "Ey insanlar!" hitabıdır çünkü Kur'an'da geçen "Ey İman edenler," "Ey kâfiler" "Ey İsrailoğulları" gibi belli bir zümreye işaret eden hitapların aksine, insanlar denildiğinde buraya inananlar da inanmayanlar da; iyiler de kötüler de dâhil edilebilir ve Kur'an'da geçen en genel hitap şekli evrendeki tüm insanlığı içine alabildiği için bu hitaptır.

Hız. Osman'ın düzenlemiş olduğu Kur'an'ın son haline ve nüzul sırasına bakıldığında, 21 yerde tekil ve 2 yerde çoğul olmak üzere toplam 23 yerde "Ey insanlar" hitabı geçmektedir. Bu hitabın geçtiği surelerin 12 tanesi Mekki, 11 tanesi ise Medenidir (Bayram, 2017, 164).

Bu hitaplardan sonra gelen mesajların konularına ve içeriklerine bakıldığında, Allah'ın varlığı ve birliği, tüm insanlığın ahiret günü hesap vereceği, insanların tek kökten yaratıldığı, tüm insanların birbirlerine eş olduğu, insanların mallarının ve canlarının korunmasının önemli olduğu gibi evrensel mesajlara değinildiği gözlemlenmiştir. Kur'an, vahyedilmesinin üzerinden binlerce yıl geçmiş olmasına ve bu geçen yıllarda gözlenen hızlı değişime rağmen, evrensel mesaj ve prensipleri sayesinde her konuda bir ışık olmaya devam etmektedir. Kur'an'daki kanunları incelediğimizde, bu kanunların genel bir çerçeve çizdiğini ve bu genel kuralların tüm insanlar ve tüm durumlar için uyarlanabilir ilkeler olduğunu görebilmekteyiz (Kur'an-ı Kerim Sitesi, 2018).

Kur'an'da bazı yerlerde geçen "Ey İnsanlar" hitabı, "Nas" kavramının kapsadığı tüm beşer topluluğuna bir sesleniştir. "Sizin hepinize Allah'ın Resulüyüm" ifadesi, Hz. Muhammed'in diğer peygamberler gibi yalnızca gönderildikleri kavimlere ait bir peygamber olmadığını, genel bir risaletle tüm insanlara ve cinlere gönderildiğini göstermektedir (el-A'râf 7/158). Bu ayet, Yahudilerin dediği gibi yalnızca risaletin Araplara geldiğini reddeder ve tüm insanlığı ilgilendiren bir mesaj olduğunu ifade etmektedir. Bu ayetin Mekki olması daha o zamanlardan bu risaletin evrensel olduğunu Peygambere kanıtlamaktadır. Hz. Muhammed'in son peygamber olması hasebiyle ilettiği mesajın evrenselliği açıkça belirtilen tek resuldür. İslamiyet, son din olduğu için cihanşümuldür ve hitabı da tüm insanlığadır. Hz. İsa'nın da Hz. Musa'nın da nübüvvetlerinin evrensel olduğu iddia edilse de bu iki peygamber de kendi kitaplarında yalnızca gönderildikleri kavimlere doğru bir hitabete sahiplerdir. Bu konuda İslam dini özel bir konumdadır (Yazır, 2015, 4/151-152).

Kur'an'da bulunan "biz seni bütün insanlara müjdeci olarak gönderdik" ifadesi, yine "Ey İnsanlar" hitabına uygundur (Sebe' 34/28). Hz. Muhammed'in peygamberliğinin yalnızca Araplar için değil Arap olmayanlar için de geçerli olduğunu ve tüm insanlara topyekûn bir mesaj verdiğini göstermektedir (Yazır, 2015, 6/364).

"Kaffeten li'n-nas" ifadesinin bütün insanlık olarak anlaşılmasını Zemahşeri doğru bulmasa da Taberi ve İbn Atıyye, buradaki anlamın Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrenselliğini bizzat öne çıkarıldığı konusu üzerinde ciddiyetle durmuşlardır (Karaman vd., 2017, 4/435).

Bakara Suresi 21. Ayet, Kur'an tertibine göre bakıldığında Allah'ın ilk emrini içermektedir. Bu ayette, Rablerine kulluk etmelerini isteyen Allah, muhatap olarak tüm insanlığı almıştır ve bu durum Kur'an'ın evrenselliğini ortaya koymaktadır. Zengin-fakir, bilgin-cahil, kâfir- münafık, köle-özgür, hangi kavimden ve ırktan olursa olsun tüm insanlığı bu emirden sorumlu tutmuştur (Yazır, 2015, 1/232-233).

Kur'an tüm insanlığa indirilmiş bir kitaptır fakat bu konuda İslam, insanlara karşı zorlayıcı ve baskıcı bir tutumda değildir ve evrendeki düzenin ve en büyük kudretin Allah'a ait olduğu vurgulanmaktadır (Yûnus 10/99). Bu sure Hz. Muhammed'e inkârda ısrarcı olanlara ve iman etmeyenlere karşı maneviyatını bozmaması gerektiğini söyler. İman etmeyenlere zorlayıcı ve baskıcı bir tavır takınmanın da Allah'ın iradesini yok saymaya gidecek bir yanlış olduğunu anlatmaktadır (Karaman vd., 2017, 3/139-140).

Kur'an'da farklı yerlerde Hz. Muhammed'in yalnızca bir hatırlatıcı olduğu vurgulanmıştır. Surenin devamında ise insanlara zorlayıcı davranamayacağı açıklanmıştır (el-Gâşiye 88/21). Allah, peygamberine hiçbir zorlama ve baskı olmadan yalnızca insanlara hatırlatıcı olmasını, onları uyarmasını emretmiştir. İman ve ibadetler yalnızca insanın iradesi ve isteğiyle yapılabilecek şeylerdir. Zorlama ve baskıyla inandım diyen inan yalnızca bir kaçış yolundadır. Bu sebeple başka ayetlerde de peygamberin görevinin bütün insanlığı mutlak hakikate erdirmek değil, onlara yalnızca yol gösterici olmak olduğu belirtilmiştir. (meselâ bk. Â'li İmrân 3/20; Nâhl 16/82; Kâsas 28/56; Şûrâ 42/48). Hz. Muhammed de inanmayanlara hiçbir baskı uygulamamış, sadece onlara zarar verme



peşinde olan kâfirlerle savaşmış, uyumlu olan gayri Müslimlerle aynı devlette huzur ve barış içinde yaşamış, onlara ve inançlarına saygı göstermiş, ümmetinden de bunu istemiştir.

Bazı müfessirler bu ayetin neshedildiğini, yani hükmünün kaldırıldığını söylemişlerse de bize göre bu görüş isabetli değildir. Meşru savunma ve hakların korunması için savaş emri geldikten sonra da Hz. Peygamber inanmayanları imana zorlamamış, yalnızca topluma zarar verenleri sürgüne göndermiş, diğer gayrimüslimlerle hukuk çerçevesinde aynı ülkede yaşamış ve yaşanmasını istemiştir (Karaman vd., 2017, 5/612-613).

Yukarıda örneklerle desteklendiği üzere İslam, inanan inanmayan ayırt etmeden bütün insanlığa yapılan bir çağrıdır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, inanmayan insanların da varlığını kabul etmekte, bu kimselere herhangi bir zorlayıcı tavır takınmamaktadır. İslam'ın küresel bir din olma anlayışında, günümüz küreselleşme savunucuları gibi tüm dünya insanların aynı inancı benimsemeleri, tek renge bürünmeleri, dünya bilincinin yoğunlaşması beklentileri yoktur. Küreselleşme, insanları bir şekilde tek tipleşmeye iterken, İslam inancında bu anlayışı görmemektedir. Ayrıca bu ayetler, (örnek vermek gerekirse Hz. Muhammed döneminin Medine'si, Abbasi ve Osmanlı gibi) İslam devletlerinde de gayrimüslimlerin yer almasına izin vermektedir. Müslim ve gayrimüslim bireyler saygı çerçevesinde ekonomik, kültürel her türlü ilişkiyi kurabilmektedir. Aynı zamanda ebruli bir toplum bilincine, yani çok kültürlü toplumların kendi içinde farklı kimlikleri korurken tek bir bütün haline gelmesi ve bu süreç içerisinde parçaların özünü koruyabilmesine izin verilmektedir.

Vahyin Tamamlanmış Olması

Kur'an, indirilen son kitap, Hz. Muhammed gönderilen son peygamberdir. İslam dininin evrenselliğinin zaman boyutu sayesinde bu din hem indirildiği zamanın hem de günümüz meselelerini kapsar, mekân boyutu sayesinde ise her mekânda oluşan sorunlara çözüm bulabilir. Kur'an'ın son gönderilmiş kitap olması sebebiyle hiçbir ayeti geçici bir geçerliliği barındırmaz, aksine her bir kuralı ebediyete kadar geçerliliğini sürdürecektir ve bu evrensel bir yöndür. Bu evrensellik boyutu Kur'an'ın herkese hitap etmesinin yanı sıra tüm özelliklerinin uygulanabilir olması sayesinde (Düzgün, 1996, 529).

Maide Suresi 3. Ayette geçen "dininizi kemale erdirdim" ifadesinde Allah, tüm iman, akâid ve ahlak kurallarını koyduğunu, şeriatın tamamlandığını, bundan sonra içtihat kanunlarının değişmeyeceğini, helal ve haramların değişmesinin veya kaldırılmasının mümkün olmayacağını söylemiştir. "Size nimetimi tamamladım" ifadesinde ise hidayete erdirip mutluluğa erdirdiğini, Kâbe'yi fethetmeyi ve Kâbe'yi çıplak tavaf etmeyi Mekkelilere yasaklayıp huzur içinde hac görevini yerine getirebilmelerinden bahsetmiştir. Allah, Hz. Muhammed'in ümmetine güçlü bir devlet kurmayı nasip etmiştir. Kur'an'da bulunan "size olan nimetimi tamamlayayım" vaadini yerine getirdiğini de Hz. Muhammed'in veda haccında ve hayatının son dönemlerinde ümmetine bildirmiştir (el-Bakara 2/150). Artık vahiy tamamlanmış, Rablerinin kullarına seçtiği ve beğendiği din İslam, tam anlamıyla ortaya çıkmıştır. Bundan sonraki insanlık için de bu din geçerli olacaktır, başka bir din beklemeyeceklerdir ve sonradan gelecek olan tüm insanlığın iman etmesi gereken din de İslam'dır (Yazır, 2015, 3/158-159)

Kur'an'da Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu "Hatemunnebiyin" ifadesiyle vurgulanmıştır (el-Ahzâb 33/40). "Hatem" kavramı hatim eden, sonlandıran veya mühürleyen anlamı taşımaktadır. Mühür ise bir şeyin sonlandırılıp belgelendirilmesi ve tasdik edilmesi için en sonda atılan imzadır. Bir işin hem sonlandığını hem de tasdik edildiğini ifade eder. Yani, Hz. Muhammed, hem peygamberler âlemini sona erdiren son peygamber hem de peygamberlerin sonuncusudur ve kendisinden önce gelen bütün peygamberleri tasdik eden, belgelendiren ilahi bir nitelik taşıyan mühürdür. Hz. Muhammed'in getirdiği vahiy, kendisinden önce gelen vahiylerin de tasdik edilmesini sağlamıştır. Diğer peygamberlerin kendisi hakkında getirdiği müjdelerin de bir ispatıdır. Hz. Peygamber'in getirdiği dinle birlikte insanlık tarihinin gördüğü dinlerin ilerlemesi son bulmuştur. Artık yeni bir peygamber beklenmemeli ve Hz. Muhammed'in getirdiği din sonraki insanlık için bir hidayet kaynağı olmalıdır (Yazır, 2015, 6/370-371).

Kur'an'ın koruyuculuğunu bizzat Allah'ın yapacağı vaadi verilmiştir (el-Hicr 15/9). Allah, son dinin kitabı olan Kur'an'ı insanların tahrif etmesinden, değiştirmesinden ve eklemeler yapmasından koruyacaktır ve İslam kıyamete kadar bozulmadan kalabilen tek din olma özelliğine sahip olacaktır.

Fahreddin Razi bu konu hakkında, "Kur'an'a kadar gelen kitapların hepsinde bir takım bozulma ve tahrifler bulunmaktadır. Kur'an'ın korunması gibi bir korunma başka hiçbir kutsal kitaba nasip olmamıştır bu da Kur'an'ın başka bir mucizesidir." demiştir (Yazır, 2015, 5/193-194).

"Ne önünden ne ardından O'na batıl yanaşamaz" ifadesi de Kur'an'ın korunmakta olduğuna delil olan ayetlerden bir tanesidir (Fussilet 41/42). Yani bu kitabın içindekiler geçersiz sayılamayacak kadar doğru ve sağlamdır. Yapılan hiçbir inkârın gerçekliği yoktur. Hem Hz. Muhammed hem de vahiy getiren Cebrail dahil kimsenin kutsal mesajı değiştiremeyeceği anlaşılmaktadır (Karaman vd., 2017, 4/717).

Bütün Tarihi İslam Olarak Görme

Tevhid konusunda anlatıldığı üzere, "hak din İslam'dır" ifadesine göre bütün ilâhî dinler Allah'ın birliği esasına dayalı olduğu için, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslâm dini ile diğer peygamberlerin getirdiği dinler temelde birleşirler (Â'li İmran 3/19).

Yine Kur'an'da, Hz. İbrahim Müslüman olarak tanıtılmaktadır (Â'li İmran 3/67). Surenin nüzul sebebi, Yahudi ve Hristiyan din adamlarının Hz. Muhammed döneminde girdiği bir tartışma sonucu Yahudilerin, Hz. İbrahim'in Yahudi olduğunu, Hristiyanların ise Hz. İbrahim'in Hristiyan olduğunu iddia etmesi ve Araplar üzerinde kendi dinlerinin propagandasını yapmasıdır. Bu tartışma sonucu bazı Arap kabileleri özellikle Hristiyanların ısrarcı tavrıyla Hristiyan olmaya başlamıştır. Kur'an da Hz. İbrahim'in haniflik öğretilerine dikkat çekmiş ve Hz. Muhammed'in de bu haniflik inancı üzerine geldiğini anlatmıştır.

Hz. İbrahim ne Hristiyan ne Yahudi ne de müşriktir. O, tevhid inancını getirmiş ve bu inanca bağlı bir Müslümandır. Eğer Yahudiler ve Hristiyanlar bir bağ kurmak isterlerse



bu tevhid inancının tüm peygamberler tarafından getirildiğini ve kendi dinleri de dâhil olmak üzere Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'in getirdiği dinlerin geniş anlamda İslam çatısı altında birleştiğini kabul etmeleri gerekmektedir (Karaman vd., 2017, 1/597-600).

Kur'an Hz. Musa'nın mensupları için de 'Müslümanlar' ifadesini Araf Suresi 126. Ayette kullanır. Hz. Musa'nın kavmi, Firavundan gördükleri eziyetlerin sonucunda "Biz ne de olsa Rabbimize döneceğiz" diyerek Firavundan korkmadıklarını göstermişlerdir ve Rablerine dönüp "Canımızı Müslüman olarak al" diye dua etmişlerdir. Sırf inandıkları için eziyet görmekle tehdit edilen, yeni iman eden bu grubun İslam dini üzere ölmek istedikleri vurgulanmıştır (Yazır, 2015, 4/111).

Kur'an'da belirtildiğine göre Hz. İbrahim, dinini kendi çocuklarına, torunlarına ve sonraki nesillere vasiyet olarak bırakmıştır (el-Bakara 2/132). Hz. İbrahim'in torunu Hz. Yakup da Hanif dininin bir temsilcisidir ve o da kendi nesline bu dini vasiyet olarak bırakmış, tevhid inancından uzaklaşmamaları gerektiğini, başka yola sapmamalarını emretmiştir, torunları da bu vasiyeti yerine getireceklerine dair söz vermiştir. Yahudiler, Hristiyanlar ve Müşrikler, kendilerini Hz. İbrahim'in dinine bağlı görmelerine rağmen Hz. Muhammed'in getirdiği dine, karşı çıkmışlardır. Söz konusu ayete bakıldığında Hz. Muhammed'in, Hz. İbrahim'in ve geçmişteki diğer bütün peygamberlerin aynı hak din olan İslam'a bağlı oldukları ortaya çıkmaktadır. Hatta Müslümanlara 135. Ayette Hz. İbrahim'in dinine uymaları gerektiği emredilmiştir. Buna rağmen inanmayanlar bu dini reddederek Hz. İbrahim'in dinine de karşı çıkmış oldular. 132. Ayetin son cümlesine bakılırsa Hz. İbrahim ve Hz. Yakub'un oğullarına vasiyeti olan din İslam'dır ve onlara Mümin olarak ölmelerini söylemişlerdir (Karaman vd., 2017, 1/214-216).

Devamında gelen 133. Ayette de Hz. Yakup İslam üzere ölmenin önemini biliyor ve son nefesinde de bunu oğullarına tekrarlamıştır. Oğulları da cevap olarak yalnızca Allah'a iman edeceklerini ve tevhid inancına bağlı kalacaklarını söylemişlerdir. Söze Yakub'un dedesi İbrahim ve amcası İsmail'den başlayıp onları da babalarının dinlerine dahil etmişlerdir. Böylece tüm bu peygamberlerin İslam dinine bağlı olduğunu görmekteyiz (Yazır, 2015, 1/413-418).

Kur'an'da, Hz. Muhammed'e gelen kitaba iman ettikleri, İbrahim'e İsmail'e İshak'a, Yakub'a, onların torunlarına indirilene, Musa'ya İsa'ya ve peygamberlere gelenlere inandık sıralamasından bunların hepsinin kökünün aynı olduğu anlaşılmaktadır (Â'li İmrân 3/84). Yani Allah katında tek gerçek din İslam'dır. Bütün peygamberler ve ilahi kitaplar Allah'a itaati emreder, bu durum tevhid inancının zorunlu bir sonucudur (Yazır, 2015, 2/397-398).

Yukarıda ayetlerle örneklendirildiği gibi İslam dini, gelen tüm peygamberlerin ortak dinidir ve tüm peygamberler bir önceki gelen peygamberi tasdiklemektedir. Ortak görev, bozulan tevhid inancını inşa etmektir. İbadet şekilleri, koyulan yasaklar her topluma gelen peygamberin dininde farklılık gösterse de toplumların sosyal ortamlarına uygun, her yerel kesimin kendisine has özelliklerine uygun kurallar bütünü gelse de, ortak amaç inanç esaslarının bir olmasıdır. Zaman ve mekân değişse de küresel bir inanç sistemi kurulması esastır. Kur'an'da bulunan küreselleşme tasavvuruna bu açıdan baktığımızda, tüm dünyanın aynı anda aynı olaylardan haberdar olacağı bir bilişim ağı olmadığı için, yerellik unsurları beslenirken aynı zamanda tüm âlemlerde küresel tebliğ faaliyeti devam etmiştir. Yerel unsurların beslediği küresel bir din anlayışı böylece ortaya çıkmıştır.

İnsanların Farklı Farklı Yarattıkları

Kur'an'da bazı ayetler, İslam'ın dış dünyaya bakış açısını ve değer paradigmasını ortaya koymaktadır. Bireyler, kendi içinde ümmet, kavim gibi gruplara ayrılır, ırklar ve milletler ise kültürel, coğrafi, siyasi, biyolojik farklarla ayırt edilir (el-Hucurât 49/13). Bu ölçütlere göre farklı kimlikler edinirler ve birbirleriyle bu kimlikler sayesinde birbirlerini tanırlar. Her grup kendi özelliklerini daha özel görüp kendisini ayrıcalıklı hisseder hatta kendini diğer gruplardan üstün görecektense kadar gurur kaynağı haline getirir. Bu ayette insanların farklı farklı gruplar halinde yaratılmış olmasının sebebinin bireylerin bir kimlik edinmesi ve bununla tanınması, diğer toplulukları da bu özelliklerine bağlı olarak tanıması olduğu anlaşılmıştır. Kur'an'a göre farklı etnik gruplarda yaratılmış olmanın asıl fonksiyonu, grupların birbirleri üzerine üstünlük kurmaları değildir. İnsan, elinde olmadan sahip olarak dünyaya geldiği etnik kimliğe göre değil bireysel çalışmasının karşılığında kazandığı değerlerle saygıyı elde eder.

İletişim hem kişisel hem de toplumsal olarak yaşanan bir süreçtir. İnsanlar ve toplumlar iletişim olmadan kendilerini ve birbirlerini tanıyamaz ve gelişemezler. Toplum içinde insanların birbirleriyle olan iletişimleri ve toplumların birbirleriyle olan etkileşimleri, insanların kendi inançlarını ve farklı toplumların inançlarını, değerlerini içselleştirmesi açısından önemlidir ve bu sebeple Kur'an'da bu konuya değinilmiştir. İnsanların farklı gruplar halinde yaratılmaları gelişim ve değişim kabiliyetleriyle doğru orantılı olarak çok yönlü iletişim düzeni içinde yaşamaları hikmetiyle bağdaştırılmaktadır (Şimşek, 2018, 219).

Ayette geçen "etka" kavramı takva anlamında kullanılmıştır ve evrensel değerleri en güzel şekliyle elde etmeyi, kötülüklerden olabildiğince uzak kalmayı işaret etmektedir. Bir dinde iman anlayışından daha önemli bir değer bulunamaz. İman konusu dışında da dinde evrensel değerler hangi toplulukta ve bireyde daha fazla bulunursa onlar daha üstün bir konumda yer alır. Tüm insanlık, bir erkek ve bir kadının (Âdem ve Havva'nın) bir araya gelip çoğalmaya başlamasıyla yaratılmıştır. Bu açıdan bakıldığında tüm insanlık bir kökten çıkmıştır, aynı maddeden çoğalmıştır ve birbirlerine üstünlük sağlayabilecekleri bir alan yoktur. Aynı kökten çıkmış olmalarına rağmen farklı gruplara bölünmelerindeki hikmet, grupların özellikleriyle tanınıp birbirleriyle tanışmalarını sağlamaktır. Her grup, diğerleriyle birlikte taşıdığı ortak özelliklerine bağlı olarak dayanışma sağlarlar ve bu dayanışmanın temel unsuru ise dindir. Aynı dinde bulunan bireyler birbirlerine çok daha yakın hissederler. Dinin insana kazandırmak istediği en temel özelliklerden birisi ise takvadır. Aynı grup içinde de diğer grupların arasında da üstünlüğü sağlayacak en önemli unsur takva ve güzel ahlakıdır.

Bu ayetin nazil olduğu zamanlarda Araplar içinde birbirlerine kavim ve kabileler sebebiyle üstünlük kurma veya aşağılama alışkanlığı çok yüksekti. İslam, bu konuda eşitlikçi bir tavır getirmiştir (Karaman vd., 2017, 5/97-98).

Kur'an'da, bu kitabın ve diğer ilahi kitapların aynı mesajı taşıdığı bir hakikat olarak gösterilmiştir. Aradaki fark ise Kur'an'ın kendisinden önce gelen mesajları kabullenici ve sahiplenici olmasıdır (el- Mâide 5/48). Surede geçen "müheymin" ifadesi, gözetin,



koruyup kollayan, şahit olan ve inanılan anlamına gelmektedir. Müheymin, Kur'an'ın bir sıfatıdır ve bu kutsal kitaba, daha önceki kitaplarda neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilen, onları koruyan ve gözeten anlamını katmıştır. Kur'an'ın tahriften korunuyor olması, kendisinden önce gelen kitapların iman kısımlarının da korunuyor olduğunu göstermektedir. Kur'an, önceki kitapların ilahi olduğuna dair bir kanıt niteliği taşır ve onların temel iman meselelerini doğrular niteliktedir.

Surenin devamında gelen "Her birinize bir din yolu ve bir yol yöntem verdik" ifadesinde geçen ve din yolu anlamına gelen "Şir'a" kelimesi, bir su kaynağından su almak için gidilen yol anlamındadır ve terim anlamı ise "Allah tarafından peygamber vasıtasıyla gönderilen hükümleri kapsayan ilahi mesaj"dır. "Minhac" kelimesi ise yol yöntem olarak tercüme dilmıştır ve dinin açık, değişmeyen, süreklilik sağlayan, zaman ve mekâna göre değişmesi mümkün olmayan esasları anlamında kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Şir'a dinin, zaman ve mekânla birlikte değişebilen furuu alanlarını; minhac ise daima sabit ve değişmesi mümkün olmayan asıllarını ifade etmektedir. Her milletin peygamberine inen özel hükümler şir'a, tevhid inancını ortaya koyan kısmı ise minhacdır. Tüm bu şir'aların sona erdirici ve toparlayıcı olan külli minhacı Kur'an'dır. Hz. Muhammed'in şeriatı tüm şeriatlara hâkim ve onların rehberi olacak bir hak yoldur.

Yüce Allah eğer isteseydi başından itibaren tüm insanları bir yaratır ve onlar için tek bir şeriat gönderirdi. İnsanın değişen ve gelişebilen bir canlı olması hikmetiyle böyle yaratmamış, dinleri de insanların bu fıtratına göre yaratmıştır.

İnsanların birden çok dinle muhatap olması ve onların içinden doğru olanı seçmesi insan için bir imtihandır. Bunun yanında bireyin ırk, kabile kavim millet gibi farklı sosyal gruplara üye olması da bir imtihan çeşididir. Bireyler, kendisi için iyi olanda, güzel huyda ve takvada yarışacaklar ve kendilerinin mensup olduğu grupların bu konuda üstün olmasını isteyeceklerdir (Karaman vd., 2017, 2/282-285).

Kur'an'da Allah'ın istese tüm insanlığı tek bir ümmet olarak yaratacağından bahsedilir. İnsanların farklı din ve inançlara bağlı olmaları ve farklı davranışları benimseyip farklı gruplar halinde yaşamaları bir imtihan sebebidir. İnsanlar, bu gruplarda inandıkları farklı dinlerde verdikleri sözleri tutup tutmamalarına göre yargılanacaklardır. Bu durum bir imtihandır (en-Nahl 16/93).

Toplumların yaratılış şekli ve izahının yapıldığı Kur'an'da bu toplumlarda çıkan sorunların çözümüne de yer verilmiştir. Yerel ağların ve yerel ilişkilere vurgu yapılmakta ve bu ağlarda çıkan problemlere de yine problemler düzeyinde çözümler getirilmektedir. Allah'ın yarattığı topluluklarda çıkan problemlere yine O'nun kurallarına göre çözüm üretilmektedir. İki grubun birbiriyle çatışması halinde Allah, kullarından arayı düzeltmelerini istemektedir. Hatta bir taraf haddi aşarsa diğer topluluklar bu gruba karşı birleşebilme iznine sahiptir. Bir problem halinde tüm inananlar arayı bulmak ve barışı sağlamak için elleriyle ve dilleriyle çaba göstermelidirler (Şimşek, 2018, 222-223).

Yaratıcı, tüm insanlığı 2 kişiden çoğaltarak yaratmıştır ve bu insanlık, yaratıcının isteğiyle çeşitli klan, kabile ve boylara ayrılmıştır. Allah, isteseydi tüm insanlığı tek bir grup halinde yaratabilirdi fakat bunu bir imtihan vesilesi kıldı. İdeolojilerin, dinlerin, ırkların ve renklerin farklı olması burada imtihanın asıl konusunu oluşturmaktadır. İslam, insanlardan ayırıştırıcı olmamayı, kabilelerin birbirlerine karşı kibirlenmemesini, ideolojik sebepler yüzünden birbirleriyle düşman olmamasını beklemekte, hoşgörülü bir ortamda

tüm insanların rahatça yaşaması istemektedir. Küreselleşme savunucularının söylediklerine bakılırsa da bu durum görülebilir. Küreselleşmenin yaşandığı süreçte, ideolojik kavgalar son bulmalı, sınırları ulusal devletler çizmemeli, ırkları, dilleri veya dinleri sebebiyle insanlar ayrıştırılmamalı, bu tarz farklılıklar bir bütün haline gelmeli ve kaynaşmalıdır. Bu açıdan Kur'an'ın küreselleşme tasavvuruyla küreselleşme savunucularının tasavvuru paralellik göstermektedir. İkinin de insanlardan beklediği şey aynıdır.

Farklı topluluklara ayrılan insanlık, birbiriyle ilişki kurma ve tanışma şansı bulmuştur. Kur'an'ın bu açıdan söylediklerine bakarsak, küreselleşme savunucularının öngörülerinde de bulunan uluslararası ilişkilerin gelişmesi, imkân dâhilinde dünya çapında bir bütünleşmenin, kültürlerin tanıtılması ve bilinmesi mümkündür. Kur'an'ın çizdiği çerçeveye göre farklı toplumların ilişkileri ve birbirleriyle tanışmaları desteklenmiştir. Bu durumun sonucunda, ekonomi de sınırların üstüne çıkabilir ve dünya pazarı her çeşit toplulukla iletişime geçebilir. Teknolojinin hızla gelişmesi, tüm dünyaya teknolojinin yayılması anlamına gelmektedir ve bu da ilişkileri hızlandırmaktadır. Farklı toplumların ekonomiyle birlikte siyasi ilişkileri de zamanla gelişecektir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Özellikle son yüzyılda yaşanan, dünyadaki akıl almaz hızdaki değişim ve gelişim küreselleşme kavramıyla ifade edilmektedir. Dünyanın en ücra köşesinde, kimin hangi çeşit buğdayı yetiştirdiği, ne çeşit sulama tekniği kullandığının bilindiği yeni bir düzen ortaya konmaktadır. Bu dünyada, sınırlar ortadan kaldırılmış, herkes birbirini tanıyabilir hale gelmiştir ve bir başka sosyal topluluğa bağımlı hale gelmeyen bir toplum tahayyül edilemez. Bu kadar iç içe geçen bir düzende, küreselleşmenin alanları da oldukça geniştir. Ekonomiden, siyasete, teknolojiye kültüre hemen hemen her konu küreselleşmeye dâhildir.

Küreselleşme yandaşlarının yeni dünya tasavvuruna bakıldığında, maddi ve manevi değer birikimleri ve kültürel öğeler, sınırları yıkarak tüm dünyaya yayılacaktır. Eskiden yalnızca toplumları ilgilendiren durumlardan artık tüm dünya haberdar olacaktır. Modernizmin ve teknoloji çağının da getirileriyle birlikte, ırkların ve etnik grupların, cinsiyetlerin, insanın içinde bulunduğu coğrafyaların bir önemi kalmayacak, öne çıkan anlayış dünya vatandaşlığı olacaktır ve ulus devletler anlamını yitirecektir. İnanç sistemleri iç içe geçmeye ve benzeşmeye başlayacaktır.

Bir dinin küresel olması demek, içerdiği mesajın tüm insanlara hitap etmesi, tüm insanları tek bir dine davet etme ve aynı çatı altında toplama isteğidir. Kur'an'da bu vurgu başta "Âlemlerin Rabbi" kavramıyla yapılmıştır. Yer ve gök arasında, görünen ve görünmeyen tüm yaratılmışlara yapılan bu çağrı, İslam'ın küresel çapta bir din olduğunu göstermektedir. Küresel olarak oturtulmak istenen inanç ise tevhid inancıdır. Söz konusu yaratıcının birliği, Kur'an'da çeşitli yerlerde anlatılmaktadır. Buna göre küreselleşme taraftarlarının savunduğu gibi tüm inançların iç içe geçmesi mümkün değildir. Ayrıca Yaratıcı, tüm bireyleri tevhid inancına çağırmaktadır fakat toplumda bulunan tüm bireyleri



zorla bu dine dâhil etmemekte, inanmayan bireylerinde varlığını kabul etmekte, toplumun tamamından Allah'ın birliğine iman etmesini beklememektedir. Tüm insanlığın muhatap alındığı bu iman çağrısında, imanlı insanın nasıl olması gerektiği, İslam inancının bireyler tarafından hayatlarına nasıl yer etmesi gerektiği, muttaki insan kavramıyla açıklanmıştır. Böylece küresel çapta iman eden kişinin özellikleri genel anlamda ortaya konmuş ve geri kalanında farklılıklara izin verilmiştir. Bu durum, Kur'an'da çizilmiş olan küreselleşme tasavvurunda, günümüz küreselleşme savunucularının iddia ettiği gibi tüm insanların tek renge bürünmesi yer almamaktadır.

Kur'an'ın "Ey insanlar" ifadesini yer yer kullanması, dil, din, ırk, sosyal statü fark etmeksizin gelmiş geçmiş tüm insanlığı muhatap aldığı gözlemlenmektedir. Tüm insanların kesişim kümesinin tevhid inancı olması gerektiğini savunan İslam, inanmayan insanların varlığını da kabul etmekte, inanç konusunda baskıcı olmamaktadır. Küreselleşme savunucularının iddia ettiği dünyanın yoğunlaşması ve inançların birleşmesi Kur'an'i çerçevede bulunmamaktadır. Vahyin tamamlanmış olması, tüm insanlığa gelen son çağrının İslam olduğunu bizlere göstermektedir. Hali hazırda gelen tüm peygamberler, adeta bir zinciri tamamlayan halkalardır. Bu zincirin temel meselesi ise değişen zaman, mekân ve şartlarda tevhid inancını ortaya koymaktır. Yerel unsurlar göz önünde bulundurularak indirilen dinlerin genel adı İslam'dır, bu çeşitli dinleri getiren peygamberler de Müslüman olarak adlandırılmaktadır. Böylece tüm yerel toplumlarda yayılan tevhid inancı, birleşerek Küresel çapta bir İslam dinini ortaya koymaktadır. Kur'an'ın ortaya koyduğu çerçevede de Küreselleşme yanlılarının iddia ettiği gibi hızla büyüyen küreselleşmenin yanında yerel unsurlar da beslenmekte, böylece küresel anlayış hızla gelişmektedir. İnsanların farklı farklı yaratılmış olması, Kur'an'a göre bir imtihandır. Farklı ırkta, dinde, kültürde bulunan insanların birbirleriyle hoşgörü çerçevesinde iletişim kurmaları beklenmektedir. İslam'a göre bu farklılıklar toplumların ve kabilelerin birbirlerine üstünlük sağlayacağı bir araç değil, tam aksine küreselleşme savunucularının iddia ettiği gibi ideolojik, dini, ırksal kavgaların bitmesi gerekmektedir ve herkes huzur içinde yaşayabilmelidir.

Toplumların yaratılma amacı ve izahının yapıldığı Kur'an'da bu topluluklar arasında çıkan problemlere karşı alınacak tavırlar da açıklanmaktadır. Kur'an'ın indiği zaman göz önüne alındığında yerel ağların önem arz ettiği gözlemlenmiştir ve yerel ilişkiler doğrultusunda çıkan problemlere yine yerel çözümler getirilmiştir. İki grubun anlaşmazlığa düşmesi halinde Allah, Müslümanlardan arayış bulmalarını istemektedir ve adeta yerel bir otokontrol sistemi böylece kurulacaktır. Bu tutuma küresel açıdan bakıldığında akıllara aşırı küreselleşmecilerin, ulus devletlerin güç kaybetmesiyle yerel yönetimlerin kontrolü elinde tutacağı ve sivil toplum örgütlerinin toplumlarda düzenleyici rol oynayacağı iddiası gelmektedir. Kur'an'da da tıpkı küresel sistemlerde olduğu gibi yerel kontrol mekanizması beklentisi açıkça görülmektedir ve bu durum küreselleşme yandaşlarının iddialarıyla örtüşmektedir. Aynı zamanda farklı toplulukların yaratılması, toplumların birbiriyle iletişime geçmesine olanak sağlamıştır. Nasıl ki bireyler birbirleriyle iletişime geçerek gelişim ve değişim gösterme şansı buluyor ve kendilerini ifade edebiliyorlarsa, toplumlar da tıpkı bireyler gibi birbirleriyle etkileşime girdikçe kendilerini geliştirebilir ve değişebilirler. Kur'an, bu iletişime açıkça izin vermektedir. Karşılıklı iletişim sayesinde inançlar ve değerler farklı toplumlar tarafından içselleştirilebilir. Bu etkileşim, yerel unsurların, siyasi ve ekonomik sistemlerin birbiriyle iletişime geçmesine

imkân sağlamaktadır. Toplumların kurduğu iletişim karşılıklı bağımlılığı beraberinde getirecek ve teknolojinin de gelişmesi ve tüm toplumlara yayılmasıyla birlikte imkân dâhilinde dünya çapında bir bütünleşmeye yol açacak, kültürlerin tanınmasıyla birlikte başlayan bu süreç sonrasında küresel bir ekonomiyi ve iç içe geçmiş siyasal ilişkileri beraberinde getirecektir. Sonuç olarak bu tutum küreselleşmenin yaşanmasına imkân sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed - Rıza, Muhammed Reşit. *Tefsir'ul Menar*. 14 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Adıgüzel, Muhammed Metin. *Bir Gelecek İnşası Olarak Egemenlik ve Küreselleşme*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aktel, Mehmet. "Küreselleşme Süreci ve Etki Alanları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/2 (2001), 193-202.
- Altıntaş, Ramazan. "İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 1-11.
- Altundağ, Mustafa. "Kur'an'ın Evrenselliği". *Bakü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* (2004), 101-134.
- Bayar, Fırat. "Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşme Sürecinde Türkiye". *Ekonomik Sorunlar Dergisi* 32 (2008), 25-34.
- Bayram, Enver. "Kur'an'da Geçen "Ey İnsanlar" ve "Ey İman Edenler" Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2017), 161-184.
- Berger, Peter. "Four Faces Of Global Culture". *Center For The National Interest* 49 (1997), 23-29.
- Bozkurt, Veysel. "Küreselleşme, Kavram Gelişim ve Yaklaşımlar". *ISGUC The Journal of Industrial Relations and Human Resources* 2/1 (2000).
- Castells, Manuel. *The Information Age (Vol 1.): The Rise of Network Society*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Çalış, Şaban Halis. "Üç Tarz-ı Siyasetten Globalizm'e". *Küresel Sistemde Siyaset, Yönetim ve Ekonomi*. ed. Mehmet Akif Çukurçayır. Ankara: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Coşkun, Hasan . "Küreselleşme Sürecinde Din". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 / 2 (Aralık 2017): 115-134 .
- Dumanlı Kürkçü, Duygu. "Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşmeye Yönelik Yaklaşımlar". *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication* 3/2 (2013), 1-11.
- Düzgün, Şaban Ali. "Evrensellik Düşüncesi ve İslam Dünyasındaki Yansımaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 521-533.



- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 3-20.
- Giddens, Anthony. *Sociology*. Polity Press: Cambridge, 1997.
- Güngör, Özcan (ed.). *Sosyolojik Kur'an Okumaları*. Ankara: Kitaparası Yayınları, 2018.
- Gürsoy, Şahin - Çapcıoğlu, İhsan (ed.). *Küreselleşme, Ulus- Devlet ve Din*. Ankara: Platin Yayınları, 2007.
- Güven, Aydın. "Küreselleşme ve Küreselleşmenin Boyutları". *İlim ve Medeniyet.com*. Erişim 27 Kasım 2019. <https://www.ilimvemedenyet.com/kuresellesme-ve-kuresellesmenin-boyutlari.html>
- IGMG, Kur'an'ı Kerim Sitesi. "Kur'an'ın Evrensel Prensipleri". Erişim 29 Ocak 2020. IGMG Kur'an-I Kerim Sitesi: <https://igmg-kuran.com/kuranin-evrensel-prensipleri/>
- İlgar, Rüştü. "Küreselleşme Yaklaşımları". *Ekev Akademi Dergisi* 16 (2003), 247-254.
- Karagöz, İsmail. "Kur'anda Takva Kavramı ve Muttaki İnsanın Özellikleri". *Diyanet İlmî Dergi* 31/4 (1995), 49-51.
- Karakaya, Tuğba. *Küreselleşme Sürecinde E-Ticaretin Önemi ve Pazar Payı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kaya, Mehmet - Aydemir, Cahit. "Küreselleşmenin Tarihsel Gelişimi". *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2011), 14-36.
- Kıvılcım, Fulya. "Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşme Sürecinin Gelişmekte Olan Türkiye Açısından Değerlendirilmesi". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 5/1 (2013), 219-230.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 5 Şubat 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kutlu, Erol - Eşkinat, Rana. *Dünya Ekonomisi*. Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2002.
- Mashall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- McLuhan, Marshall. *Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Canada: University of Toronto Press, 1962.
- Ömerustaoğlu, Adnan. "Küreselleşme Bir Medeniyet Projesi Mi?". *Sosyal Bilimler Dergisi* 3/30 (Haziran 2003), 213-222.
- Polatlı, Ahmet (2016) "Küreselleşme". *Makaleler.com*. Erişim 18 Ekim 2019. <https://www.makaleler.com/kuresellesme>
- Robertson, Roland. "Globalization and the Future of Traditional Religion". *God and Globalization: Religion and The Powers of the Coinmon*. ed. Max, L. Stackhouse - Peter, J. Paris. 1.Cilt, 53-69. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2000.
- Ritzer, George. *The Mcdonaldization of Society*. NewburyPark&California: Sage, 1993.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't Tefasir*. Beyrut: Dâr'ul Kur'an el-Kerim, 1981.

Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. Bursa: Sentez, 2007.

Sosyal Bilimler Sözlüğü. Erişim 11 Nisan 2020. <http://omer-demir.net/sosyal-bilimler-sozlugu/>

Şen, Bülent. "Küreselleşme: Anlamlar ve Söylemler". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2008), 147-162.

Şimşek, İbrahim Halil. "Sosyolojik Bağlamda Sosyal Sermayenin Unsurları ve Kur'an'ın Ortaya Koyduğu Değerler". *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (Şubat 2018), 207-234.

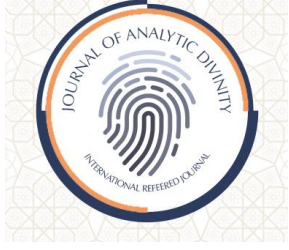
Tanrıtanır, Bülent Cercis - Manafidizaji, Amenah (ed.). "IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi". 466-467. Mardin: İksad Yayınevi, 2018.

Tokur, Behlül & Güngör, Özcan. "Küreselleşme Bağlamında Türkiye'nin Rol Modelliği". *Turkish Studies* 13/2 (2018) 1-18.

Uçan, Nihat. "Küreselleşme Yaklaşımları ve Türkiye İçin Stratejiler". *Sosyal Bilimler Dergisi* 82 (Kasım- Aralık 2012).

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, 2015.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

E-ISSN: 2602-3792

Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 287-299



Sosyal Risk Faktörü Olarak Kur'an'da Münafıkların Durumu
Situation of Hypocrites as a Social Risk Factor in The Qur'an

Nazife Yılmaz

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies

Ankara-Turkey, nzfylvz97@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2788-8180>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Nisan/ April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Haziran/ June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran /15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.736022>

Cite as / Atıf: Yılmaz, Nazife. "Sosyal Risk Faktörü Olarak Kur'an'da Münafıkların Durumu". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 287-299.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Toplumlar farklı unsurları içeren dinamik yapılardır, bu farklılık bir fırsat olabileceği gibi çatışma sebebi de olabilmektedir. Çatışmalar genellikle yaşamda daha fazla yer edinme ve hâkimiyet kurma çabasından kaynaklanmaktadır. Sosyal risk, ne şekilde ortaya çıkacağı belli olmayan, gerçekleşmesi muhtemel olan ve toplumda sosyal düzeni bozmaya sebep olacak olan tehlikeler bütünüdür. Bu nedenle çalışmada, Kur'an'da münafık tiplerinin davranışları ve münafıkların geçmiş dönemde yaptıkları faaliyetler, sosyal risk açısından ele alınacaktır. Çalışmada münafıkların eylem tipleri sosyal risk bağlamında ele alınarak sosyal yapı ve toplumsal zararlar açısından a) aile düzeni ve konumu b) yerleşim, kentsel sorunlar c) ahlaki yoksunluk d) temel güvenlik e) yoksulluk f) göç h) işsizlik bağlamında değerlendirilmektedir. Çalışmada anlayıcı yaklaşım metodolojisi bağlamında tarihsel dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Bu bağlamda münafıkların, alternatif bir kimlik üretme adına ayrı bir ibadethane açma girişimleri, hicret esnasında Müslümanların motivasyonlarını düşürücü faaliyetleri, yoksulluk, göç ve savaş durumlarında sürekli negatif değerlendirme ve eylemlerle Müslümanların bütünleşmesini engelleme çabaları ve Hendek Savaşı'nda Müslümanların aleyhine tavırları sosyal risk faktörü olarak Kur'an'da münafıkların eylemlerine örnekler olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Risk, Risk, Münafıklar, Din Sosyoloji, Kur'an

Abstract

Societies are dynamic structures that contain different elements, this difference can be an opportunity or a cause of conflict. Conflicts are often due to the effort to find more places and dominate in life. Social risk is a set of hazards that are unclear and likely to occur, disrupting the social order. In the study, the behavior of hypocritical typing as a social risk factor and the activities of hypocrites in the past will be discussed in terms of risk. The study aims to evaluate the types of action of hypocrites as social risk factors in terms of a) family structure and location b) settlement and urban problems c) moral deprivation d) basic security e) poverty f) migration g) unemployment. In the study, historical documentation technique was used in the context of the interpretive approach. In this context, it is considered as an example of the actions of the hypocrites in the Qur'an that attempting to open a separate place of worship in order to produce an alternative identity, activities that reduce the motivation of Muslims during migration, efforts to prevent the integration of Muslims through constant negative assessments and actions in poverty, migration and war situations, and collaborations against Muslims in the war of Hendek.

Keywords: Social risk, Risk, Hypocrites, Sociology of Religion, Qur'an



Giriş

İnsanlar, tarih boyunca farklı zaman ve mekânlarda yaşamlarını sürdürerek çeşitli zorluklarla karşılaşmışlardır. Bu zorluklar beşeri, coğrafi, maddi vb. zorluklar olabileceği gibi kimi zaman da yaratıcı tarafından sınanmak amacıyla gönderilen ilahi zorluklar olmaktadır. İnsan diğer canlılardan daha üstün özelliklerle yaratılmış ve ona birçok sorumluluklar yüklenmiştir (Akgüç, 2008, 256). Bu bağlamda insan sorumluluklarından mesul olan ve risk alabilen bir yapıdadır.

Risk kavramını din ile eşzamanlı olarak görmek mümkündür. Zira ilk insanlar olduğu kabul edilen Âdem ve Havva'nın yasak meyveden yiyerek risk almaları ve cennetten kovularak yeryüzüne gönderilmeleri buna örnektir (el-A'râf, 7/19). Buradan da anlaşılacağı üzere ilk insandan bu yana yaşayan toplulukların doğrudan riskle tanışmadan (illiyet bağı olmaksızın) hala o ilk kovulmanın etkisiyle dünyada yaşamaları, sosyal risk olarak kabul edilebilir. Topluların oluşmasıyla da daha sistematik olarak sosyal risk kavramı ortaya çıkacaktır. Bu noktadan hareketle Kur'an'da sosyal risk kavramı, din ve toplum etkileşimleri bağlamında münafıklar üzerinden ele alınacaktır.

Bu çalışmada sosyal risk faktörü olarak münafıkların davranışlarının bir yönüyle tiplendirilmesi anlaşılma ve münafıkların geçmiş dönemde yaptıkları faaliyetler risk açısından ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışmanın amacı; münafıkların eylem tiplerini sosyal risk faktörü bağlamında ele alarak sosyal yapı ve toplumsal bütünleşmeyi bozucu etkileri açısından a) aile düzeni ve konumu b) yerleşim kentsel sorunlar c) ahlaki yoksunluk d) temel güvenlik e) yoksulluk f) göç h) işsizlik bağlamında değerlendirmektir.

Literatür incelendiğinde sosyal risk faktörünü dini bağlamda ele alarak münafıklarla kıyaslayan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Ancak doğrudan olmasa da dolaylı olarak Karaoğlan'ın Kuran'daki münafık tipolojilerinin karakteristik özelliklerinden bahsettiği bir çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma sosyolojik bir teoriden ziyade teolojik bağlamlarda ele alınmış bir çalışmadır.

Çalışmada anlayıcı yaklaşım metodolojisi bağlamında tarihsel dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Bu teknikle çalışırken, kavramın sosyolojik boyutlarını anlamak için sosyoloji kitaplarına, sosyoloji sözlüklerine ve konuyla ilgili makalelere müracaat edilmiştir. Aynı zamanda Kur'an bağlamında bakarken de Kur'an-ı Kerim meallerine başvurmakla birlikte çeşitli kitap ve tefsirlerden de yararlanılmıştır.

Sosyal Risk

"Risk" kelimesi sözlükte; "zarara uğrama tehlikesi" şeklinde geçmektedir (TDK, 11 Kasım 2019). Risk, ilk insanın kendisiyle yüzleşmesi ve eylemlerinden sorumlu tutulmasıyla ortaya çıkan en köklü insani özelliklerdendir (Günerigök, 2018, 39). Risk kavramı dinamik bir anlama sahiptir, bu nedenle risklerden bahsederken değişmez durağan ifadelerden kaçınarak, içinde bulunulan zamana göre hareket etmek gerekir. Bir zamanda risk olarak olumsuz ifadeleri karşılayan kavramlar başka bir zamanda olumlu ifadelerle tekabül edebilmektedir (Solak, 2016, 55).

İnsanoğlu yaratılışı itibarıyla diğer insanlarla bir arada yaşama eğilimine sahip bir varlıktır. Bu birliktelik beraberinde sosyal yapıyı ve sosyalleşmeyi de getirir. Sosyalleşme

bireyin içinde bulunduğu ortamı içselleştirmesi ve uyum sağlaması işidir (Kirman, 2011, 296). Bu süreç boyunca öngörülen ve istenilen olaylar bazen aksine dönebilir, bu gibi durumlarda ise risk kavramı devreye girer.

Sosyal risk kavramının en geniş tanımı ise şu şekildedir: “ne zaman, hangi boyutta ve nasıl gerçekleşeceği bilinmemekle birlikte, ileride gerçekleşmesi muhtemel veya muhakkak olan ve buna maruz kalan kişinin mal varlığında veya gelirinde azalmaya veya bütünüyle eksilmeye yol açan, bütün iktisadi, mesleki ve fiziki (fizyolojik) tehlikelerdir” (Seyyar, 2002, 49). Ortaya çıkması muhtemel olan toplumsal sorunlar neredeyse sonsuz çeşittir, buna karşın önerilen çözümler de değişkenlik sergiler ve bunun temel kaynağı tarafların çıkarları ve değerlerinin farklı olmasıdır (Marshall, 1999, 757).

Sosyal risk, bireyin doğrudan risk altında bulunmasını ifade eden bir kavram değildir. Bireylerdeki saldırganlığın arkasında yatan davranışı tetikleyerek ortaya çıkaran bir unsurdur (Hodges, 1997, 1037). Risk, doğrudan etkileyen ve doğrudan etkilenen diye ikili bir gruba ayrılırken, sosyal riskte esas olan tehlike ile sosyal yapı arasında illiyet bağının aranmaması ilkesidir (Çağlayan, 2009, 470). Bu nedenle sosyal risk ilkesinin en ayırt edici özelliği, zarar verici fiili gerçekleştireni değil önleyemeyeni sorumlu tutmasıdır (Yıldız, 2016, 150). Dinde de engellenemeyen kötülüğün doğurduğu sorumluluk ve bunu diğerlerinin engellemeyerek kötülüklerin ortaya çıkmasına seyirci kalınması da risk olarak kabul edilir (Kızmaz, 2005, 210).

Riskler farklı alanlarda ortaya çıkabilmekte ve sosyal risklerin yönetiminin de sosyal yapı tarafından yapılması beklenmektedir. Sosyal risk etkilerinin azaltılması için birey ve toplumla iletişim yoluna gidilmelidir. Risklerle başa çıkmada bireylerarası iletişim önemli bir faktördür. Ortaya çıkan riskler sonucu, toplum içerisinde ki gelir eşitsizlikleri yeni sorunlara neden olabilmektedir (Holzman vd., 2003, 6-7). Böyle bir durumun genellikle sosyal yapı tarafından çözülmesi beklenmektedir, çözülmediği takdirde ise toplum yapısında bozulmalar meydana gelebilmektedir.

Toplumda sosyal bir bütünleşmeden bahsedebilmemiz için toplumdaki farklı yapıların düzene uygun şekilde yaşamlarını sürdürmeleri ve inanç boyutuyla da yapının bir parçası olmaları beklenmektedir. Zira menfaate dayalı ve güven duygusundan yoksun eylemler beraberinde sosyal eylem, sosyal risk ve sosyal çatışmayı da getirerek tahribata yol açar (Güngör, 2007, 176). Toplumsal eylemleri, toplumlardan soyut düşünmemek gerekir. Toplumsal olayları içinde bulunulan devre göre yargılanmalıdır. Zira tarih, sosyolojinin perde arkasıdır (Bayhan, 2014, 25).

Etimolojik Olarak Münafık Kavramı

Sözlük anlamı olarak “(tarla faresi) yuvasına girmek; (bir kimse) olduğundan başka türlü görünmek” anlamındaki nifak mastarından türemiş bir sıfat olan münafık kelimesi “inanmadığı halde kendisini mümin gösteren” kimse için kullanılmaktadır (Alper, 2006, 568). Tarla faresinin yuvası için hazırladığı birden fazla çıkış noktasının birinden girip diğerinden çıkması, münafık kimsenin de “dinin bir kapısından girip diğerinden kaçan çifte şahsiyetli kimse” olarak tanımlanmasına neden olmuştur (İsfahâni, 2012, 1078).



Münafık kelimesinin farklı kaynaklarda farklı şekillerde yorumlandığı görülmektedir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Münafık kelimesinin Kur'an'da ilk geçtiği yer Ankebût Suresi'dir (el-Ankebût, 29/11). Mecazi olarak ikiyüzlü manasına gelmekle beraber kronolojik olarak hayatta çıkarlarını göz önünde bulundurarak zorluklardan kaçan kimseler için bu tanım kullanılır (Esed, 2000, 550). Terim manası itibariyle nifak, "imanı izhar edip küfrü gizlemek", "gizlediği şeyin aksini göstermek", "için dışı muhalefeti" vb. şeklinde tanımlanmıştır. Kısacası nifak, bazı sebepler yüzünden İslam'a girip dıştan Müslüman gözükmek, içten içe inançsızlığı ve inkârı beslemek demektir. Söz konusu sıfatın sahibine münafık denir (Bingöl, 2016, 151).

Bir kimsenin aynı anda hem mümin hem münafık ya da hem salih hem günahkâr olması beklenemez. Mevdudi bunu şu şekilde dile getirir: "İnsanın göğsünde iki kalp yoktur ki birinde samimi iman olsun, diğerinde de Allah'tan hiç korkmamak". Yani insanın tek bir karakteri vardır ve daimi olan da o karakterin içindekidir (Mevdûdi, 2005, 4/388).

Münafıkların Ortaya Çıkışı

Münafık kelimesi İslami bir tabir olmasından dolayı, İslamiyet'ten önce kullanımı mevcut değildi. İslam'ın ortaya çıkmasıyla bilhassa da Medine döneminde, kullanımına rastlanılmaktadır. Mekke döneminde henüz münafıklar ortaya çıkmamıştır, bu nedenle toplumsal inanç ayrımı Müslümanlar ve müşrikler üzerinden yapılmaktadır. Bedir Muharebesi ile birlikte münafıklar kendini göstermeye başlamış ve muharebeye katılmamakla da bu durumu resmi olarak ispat etmişlerdir. Münafıklar, muharebeden galip dönen Müslümanların sevincine ortak olmaktan geri durmuşlar fakat İslam'ın nimetlerinden yararlanmak içinde Müslüman gibi görünüp, gizliden gizliye kâfir eylemlerinde bulunmuşlardır (Özgün, TY, 15).

Kuran'da geçen münafık tasavvurunun örnekler üzerinden sıkça tekrarlanması, anlaşılması zor hususları daha anlaşılabilir kılmaktan kaynaklanmaktadır (Zemahşerî, 2016, 218). İslam, münafıklardan bahsettiği gibi müminlerden de bahsederek inananların söz ve davranışlarında doğru yol üzere olmalarını onlara emreder (el-Furkan, 25/72). Böylelikle riskten uzak durmaları için onların her eylemlerine Tanrı'nın mutlak otoritesi, ilahi emir aracılığıyla müdâhil olur (Gündüz, 2017, 10-12).

Yapılan değerlendirmeye göre toplumsal olarak ayrılıklar ve çatışmalar bireyin içinde bulunduğu topluma aykırı davranışlar da bulunmasıyla ortaya çıkar. İçinde bulunulan toplum benimsenip biz algısı oluşurken benimsenmeyen ve dışlanan toplum öteki etiketiyle karşılaşır. Müslümanlar ise bu ötekileştirmeyi sadece gayri Müslimler özelinde yaparlar. Müminler Mekke devrinde yalnızca müşrikleri öteki olarak görürken, Medine döneminde ise münafıkları da öteki olarak kabul ederler. Siyasi yapının içerisinde siyasi yapıya bağlı olarak ortaya çıkan münafıklar idareye karşı gelerek diğerlerinin bu durumdan etkilenmesiyle sosyal riski ortaya çıkarmışlardır (Sülün, 2009, 320).

Sosyal Risk ilkesi Bağlamında Dini Argümanlar

Din kavramı içerisinde, risk toplumuna neden olan maddelerin daha anlaşılır olması için kullanılan dilin mikro çerçeveden çıkarılarak daha evrensel daha anlaşılır hale getirilmesi gerekmektedir. Aksi halde sosyolojik bir terimin dini karşılığının bulunması ve bireylerin zihinlerinde yer etmesi zorlaşır. Bugün din sosyolojisinin karşılaştığı en büyük zorluklardan biride bu kavramların anlaşılma yetersizliğidir (Günerigök, 2015, 151). Din, insanları ortak değer yargıları etrafında, çatışma ve tehlike anlarında metaneti koruyarak toplum uyumunu sağlamak için Tanrı'ya yönlendirir (Macionis, 2017, 489). Dini argümanlarıyla ele alınan sosyal risk ilkesinin temelde üç özelliği vardır: Bunlar Zararla idare arasında doğrudan bir illiyet bağının kurulamaması, Zarara idare tarafından önlenmesi beklenen ancak önlenemeyen tehlikelerin sebep olması ve Zararın toplum içinde yaşamanın kaçınılmaz sonucu olmasıdır (Çıtak, 2013, 55).

a) Zararla İdare Arasında Doğrudan Bir İlliyet Bağının Kurulamaması, (Çıtak, 2013, 55) Sosyal yapının, toplumun zararını giderebilmesi için zarar ile yapı arasında bir bağ olmak zorundadır (Çıtak, 2013, 55). Münafıklar ise söyledikleri sözlerde yalanı ilke edinerek aradaki bağı ortadan kaldırmaya çalışırlar. Bu nedenle de doğrudan dinin beklentilerini inananlar üzerinde yalanlayarak ve çarpıtarak sisteme karşıt eylemlerde bulunurlar (el-Bakara, 2/204). İdare ile karşılaştıklarında, otoritenin istediği söz ve davranışlarda bulunurlarken otoriteden ayrıldıklarında sosyal yapı karşıtı eylemlerde bulunurlar. Tebuk Seferi'nde gerek gidişte gerekse dönüşte münafıkların itaatsizliği Hz. Muhammed'e suikast girişiminde bulunmaları da bunun bir örneğidir (et-Tevbe, 9/81-89).

b) Zarara İdare Tarafından Önlenmesi Beklenen Ancak Önlenemeyen Tehlikelerin Sebep Olması Durumu (Çıtak, 2013, 55) münafıkların Mescid-i Dırrar (et-Tevbe, 9/107) yapılanmasıyla açıklanacak bir durumdur. Münafıkların fitneci ve fesatçı bir karakteri vardır, bu nedenle bağlı oldukları sosyal yapıya paralel yeni yapılanmalarda bulunurlar. Nitekim var olan bir mescidin yanı sıra yeni mescide Müslümanları davet ederek kötü düşüncelerini yaymak için kurdukları yapıda böyledir. Münafıklar, inşa ettikleri yapıdan dolayı pişmanlık içindedirler, mescidin yıkıldığını öğrendiklerinde ise kendilerini şaşkınlık psikolojisi içinde bulurlar. Hiçbir zaman güven veren ve Allah'a teslim olmuş bir yapıları yoktur (Karaoğlu, 2019, 69).

c) Zararın Toplum İçinde Yaşamanın Kaçınılmaz Sonucu Olması (Çıtak, 2013, 55), inananların ve inanmayanların dahası da inanmış gibi gözükenlerin aynı toplumun unsurları olmalarından kaynaklıdır. Bir tarafta yalnızca Allah'ın rızasını gözeterek yaşamak isteyen müminler var iken diğer tarafta kendi makam ve mevkilerinin peşinden giderek şan şöret elde etmeye çalışan münafık kimseler vardır, bu da görünen bir ideoloji çatışmasıdır (Alper, 2002, 20). Nitekim Yesrib'e girişte Müslümanların Hz. Muhammed'e evlerini açtığı ve misafirperverlikte bulunduğu sırada, İbn Selül'ün küstahça davranışları Müslümanlar üzerinde derin bir üzüntü bırakmıştır. Bu olay üzerine söz alan Sad b. Ubâde,



İbn Selül'ün kendisinin lider olmak istediğini, olamadığı için de bu tür davranışlarda bulunduğunu belirtmiştir. Münafıklarının bu tutum ve davranışları ise onların kibre yenik düşüklerinin göstergesidir (Koçyiğit, 1988, 139).

Kur'an Bağlamında Münafıkların Sosyal Risk Olgusuyla İlişkileri

a) Aile Düzeni Ve Konumu

Hz. Peygamber'in Mustalik Gazvesi'nden dönüşü sırasında eşi Hz. Aişe, ihtiyaçlarını karşılamak üzere buldukları yerden ayrılır. Geri döndüğünde ise gerdanlığını kaybetmiş olduğunu fark ederek aramak üzere yine ordunun bulunduğu tarafa yönelir. Bu seferki dönüşünde ise orduyu yerinde bulamaz ve elbet kendilerini arayacakları düşüncesiyle orada beklemeye başlarken ordudan Safvan b. Muattal El-Sülemi ile karşılaşır ve birlikte yola çıkarlar. Birlikte geçirilen yolculuk münafıkların elebaşı olan Übey b. Selül'ün iftira atmasıyla fitneye sebebiyet verir ve toplumda huzursuzluğa neden olur. Sonuç olarak münafıkların eylemleri Hz. Peygamber'in aile yapısına zarar vererek eşiyile olan münasebetlerini bozmaya yönelikse de bu girişim onların nezdinde olumsuz olarak sonuçlanır (en-Nûr, 24/11). Bu konu üzerine inen ayet ise inananlara hemen fitneye mahal vermemeleri ve hüsn-i zan yapmaları konusunda temkinli olmaları şeklindedir (İbn Hişâm, 2006, 3/408-417).

Zira münafıkların çıkarmış olduğu bu fitneden, sosyal yapıda değersizlik, önemli kişilerin iffetsizliği varmış gibi kötü örneğin toplumda yaygınlaşma riskinin arttırılması ve toplumsal bütünleşmeyi bozucu bir yol tuttıkları anlaşılmaktadır. Bu iftiranın sosyal otoriteyle çözülmesi de ilahi emre binaen gerçekleştirilmiştir.

b) Yerleşim /Kentsel Sorunlar, Ulaşım

Sahabeden Selman-ı Farisi'nin fikriyle şehre hendekler açarak savaşmanın doğru olacağı düşüncesini kabul eden Müslümanlar, çeşitli gruplara karşı savaşmak için harekete geçmiştir. Hal böyleyken, İslam tarihinin dönüm noktalarından biri olan Hendek Gazvesi'nde bir grup münafık, savaşa hazırlanan Müslümanları işinden alıkoymaya çalışırken diğer bir grupta yerleşim yerlerinin tehlikede olduklarını bahane ederek savaştan kaçmak ve Müslümanları yüzüstü bırakmak niyetine girmiştir (el-Ahzâb, 33/13-14). Burada aslolan şehrin savunmasına yanaşmamaktır (İbnu'l-Cevzî, 2009, 5/68-69).

Toplumsal yapıda meydana gelen terör, cinayet gibi eylemlerin yanı sıra çarpık kentleşme, imar ve iskân sorunları bir takım toplumsal tehlikelere yol açmakla birlikte çevre kirliliğinin de başlıca çıkış noktası olmaktadır. Ortaya çıkan bu kentsel sorunlar, başta güvenlik olmak üzere sükûneti tehdit ederek şehirlerin ekonomik büyüme ve gelişmesinin önündeki riskleri ortaya çıkarır (Kaypak, 2016, 45-47).

c) Ahlaki Yoksunluk

Toplum içinde sosyal barışın sağlanmasının en önemli faktörlerinden biri de kişilerarası ahlaki ilişkilerdir. Bakara Suresi 10.ayette de geçtiği üzere münafıkların kalplerinde bir bozukluk vardır, bu bozukluk onların yalan söylemeye olan meyilleriyle

artmakta ve ahlaksızlığa dönüşmektedir. Münafıkların, insanların arasını açmakta kullandıkları bireylerarası sözlü çatışma ve hakaret toplumun maneviyatına zarar verebilmektedir. Kur'an'da, münafıkların hedeflerine ulaştıklarını sandıkları durumlar ateş yakmaya çalışan adam örneğiyle anlatılır. Münafıklar, hedefe her ulaştıklarını düşündüklerinde aslında yaratıcı onlar üzerindeki nurunu biraz daha azaltarak onları karanlığa terk eder (el-Bakara, 2/17).

Toplumda güven duygusunun artması, bireyin toplumdaki aitlik hissini de artırır (Timuroğlu vd., 2019, 1775-1779). İkiyüzlülüğün arttığı durumlarda ise güven hissini ortadan kalkması bireyde ki ahlaki yoksunluğu ortaya çıkarır. Bunun neticesinde ise menfaat ve çıkarların ön planda tutulduğu toplumlar ortaya çıkar.

d) Temel Güvenlik/ Şiddet, Terör

Münafıklar, yaptıkları eylemlerde gösterişli olmalarıyla insanların dikkatini çekerler (el-Mâûn, 107/1-7). Onlar korkularından dolayı işittikleri her sesi ve çağırışı kendilerine karşı olarak kabul ederler bu nedenle aralarında daima senkronize olmaya hazır bir hâl vardır. Bu durum Kur'an'da münafıkların "haşebe" yani birbirine yaslanan kuru odunlar gibi olmasıyla anlatılmıştır (el-Münâfikûn, 63/4). Münafıklar sözlü şiddete maruz kaldıklarını düşünerek müminler hakkında laf taşırlar ve toplumdaki huzuru bertaraf etmeye çalışırlar. Bir bakıma daima tetikte ve birbirlerinden haberdar olan münafıklar, daima şiddet ve kaygı havasını sağlayarak toplumdaki huzuru ortadan kaldırmayı amaçlarlar (Şahiner, 2016, 20).

Yapılan değerlendirmeye göre sözel şiddet, kişileri değersizleştirme, ötekileştirme ve aşağılamanın en basit yoludur. Farklı etnik, din, dil ve ırk mensuplarının yapısına zarar vererek toplum içinde bölünme ve çatışma yaratarak sosyal riski oluşturur.

e) Yoksulluk

Münafıklar mallarındaki eksilmeye rıza göstermeyen ve infak duygusuna sahip olmayan bireylerdir. Maddi olarak değil manevi olarak yoksul ve fakir kimselerdir ki paylaşma duyguları gelişmemiştir. Bu nedenle Allah'a ve elçisine yardımda bulunmaktan geri dururlar, yardımda bulunanların üzerinde ise otorite kurarak dışlarlar. Bunların başında da Abdullah b. Übeyy ve yandaşları gelir (el-Münâfikûn, 63/7-8).

Yoksulluk, yalnızca yoksullara zarar vermekle kalmaz toplumun tümü için huzursuzluk ve güvensizlik ortamını tetikleyen bir risk haline dönüşür (Öğülmüş, 2011, 86). Aynı zamanda ekonomik gelir seviyesinin düşmesi bireyler arasındaki sınıfsal farkın ve bireylerarası sınıfsal çatışmanın oluşmasına da sebebiyet vermektedir (İnce, 2017, 301). Çatışma sonucu birey, toplumdaki, üzerine düşen mal ve üretimden, mahrum kalarak sosyal dışlanma halini yaşamaya başlar (Aksan, 2012, 13). Bireydeki sosyal dışlanmayı ortadan kaldırma, toplumsal ekonomik dayanışmayı da arttırmak ve sınıfsal farkı ortadan kaldırmak için İslam'da zekât müessesine başvurulmuştur (Kılıç, 2017, 46-49). Müslümanlar mallarında fakirin ihtiyacı olduğunu bildiklerinden, mallarından onlar için



pay ayırarak onların hakkını gözetirler (el-Meâric, 70/24-25). Buhari'de yer alan hadise göre Müslümanların birbirlerine karşı olan durumları yek bir vücuda benzer içlerinden biri rahatsızlansa ya da zor duruma düşse diğeri yardım eder. Fakat münafıklar bu gibi durumlarda genellikle olaylara seyirci kalmayı tercih ederler. Zor durumda kaldıklarında ise nifak inançlarını tekrarlayarak ideolojilerini kendilerine siper ederler. Müslümanlar ekonomik sıkıntıya maruz kaldıklarında münafıklar onlara yardımdan uzak durarak sorunun idari yapı tarafından çözülmesini beklerler. Aslında zarara sebebiyet veren münafıklar, ortadan kaybolarak toplumla devleti karşı karşıya bırakırlar.

f) Göç

Birey ya da toplumların buldukları mekândan ayrılarak yeni bir siyasal yapının sınırlarına doğru ilerlemesine göç denir (Marshall, 1999, 685). Çalışma da ise hicret edenlerin o esnada karşılaştıkları risklerden bahsedilmiştir.

İnananlardan bir kısmının imanı yalnızca dil ile ikrarda kalmış kalp ile tasdike geçememiştir. Böyleleri bir zorlukla karşılaşınca hemen Allah'tan ve inananlardan yüz çevirirken, bir lütufla da ödüllendirildiklerinde ise hemen Müslümanların safında devlet otoritesinin yanında yer almışlardır. Nitekim hicret esnasında müşrikler tarafından yakalanarak işkencelere maruz kalanların durumu da böyledir (el-Ankebût, 29/10). İbn Zeyd'e göre âyette bahsi geçen kimseler münafıklardır. Bunlar Allah'a iman ettikleri için işkenceye uğramışlar ve müşriklerin kendilerine dünyada yaptıkları işkenceyi, Allah'ın azabı gibi kabul ederek inkâr etmişlerdir (Soycan, 2019, 137).

Hicret esnasında, Hicret'e katılmayarak Mekke'de kalan, insanları peygamber ve yakınındakilere karşı kışkırtarak sosyal yapıya başkaldıran kimseler Medine'ye geldiklerinde tam bir Müslüman gibi davranmaya başlamış ve bu durum toplumdaki diğer inananların kafasında soru işaretlerine yol açmıştır. Sorularına cevap arayan Müslümanlar, münafıklar hakkında ikiye bölünmüş dolayısıyla toplumda iç huzursuzluk baş göstermiş ve onları öldürüp öldürmeme konusunda toplum tereddütte kalmıştır. Bunun üzerine ilahi emre uyan Müslümanlar, münafıkların inkârcı söz ve davranışlarından kaçınmışlardır. Münafıklardan yüz çevirenler olduğunda ise güvenliği ve toplumu korumak için misliyle muamele yoluna gitmişlerdir (en-Nisâ, 4/88-89).

Göç esnasında insanlar mallarını ve yaşamlarını idame ettirdikleri toprakları geride bırakarak yeni bir kültürle ve toplulukla karşılaşmaya hazırlanırlar. Yeni girdikleri toplumu hemen benimseyememeleri aitlik duygularında zedelenmeye yol açar. Ayrıca gittikleri yerlerde hareketlenme yaratarak kozmopolit bir etkiye neden olurlar. Bunun sonucunda ise toplumda kabullenilme, güven ve etnik unsurlardan kaynaklanan riskler meydana gelir.

g) İşsizlik

Münafıklar hayatları boyunca kazançlı çıkmayı kendilerine ilke edinen bu nedenle de asla işsiz kalmayı ve ekonomik kaygıyı kendilerine uygun görmeyen, çıkarları doğrultusunda hayâ ve iffetlerini bile yok sayan kimselerdi (Duman, 2011, 28-29). Abdullah b. Übey b. Selül daha çok kazanabilmek için kendi cariyelerini geceleri daha varlıklı ve

zengin kimselerle fuhuş yapmaya bile zorlamıştır (Mevdûdi, 2005, 3/543-544). Bu durumdan cariyelerin etkilenmesi ve sosyal hayatta daima risk altında yaşamaları, toplumdaki diğer iffetli kimseleri de etkileyerek sosyal riske yol açmıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu durum yasaklanmış ve çirkin bir iş olarak adlandırılmıştır (en-Nûr, 24/33).

Çalışmak bireylerin üzerine düşen sosyal sorumluluk ve yükümlülüklerdendir, aksi halde toplumda yüksek işsizlik meydana gelir (Adak, 2010, 114). Yüksek işsizliğin artmasıyla toplumdaki çalışan kesimin işsiz kesime bakma ihtiyacı ortaya çıkar, bu ihtiyacın giderilmediği durumlarda işe işsizler beşeri ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılayamadığı takdirde aile içi huzursuzluk, suç, intihar gibi durumlar neşet ederek toplumdaki risk unsurunu açığa çıkarır (Adak, 2010, 106).

Sonuç

Toplumlar, içerisinde birçok farklı görüşten, duygu ve düşünceden etnik unsurları barındıran dinamik yapılardır. Toplumlar içerisinde bu farklılık kimi zaman bir hikmet ve kaynaşma sebebiyken kimi zaman da bir çatışma sebebi olmaktadır. Buradaki çatışmaların arka planında genellikle yaşamda daha fazla yer edinme ve hâkimiyet kurma çabası yer almaktadır.

Nitekim İslamiyet'in ilk yıllarında Kur'an'da münafıklar diye isimlendirilen grupta bu şekilde ortaya çıkmıştır. Münafıklar yaptıkları eylem ve davranışlarla toplum içerisinde sosyal yapıyı derinden sarsıcı eylemler yaparak ve genellikle açıktan sosyal yapının karşısında yer almaktan kaçınarak, sosyal yapının arkasından iş yapmalarıyla tanınırlar. Münafıkların eylemlerine Kur'an'da bakıldığında toplumsal yapıyı sabote edici pek çok olayın anlatıldığı görülmekte, fakat olayın faillerine tefsir çalışmalarında dahi ulaşmakta zorluk çekilmiştir nitekim bu da münafıkların kendilerini gizleyerek toplum içine sızdıklarının ve çift kimlikli olmalarından kaynaklanmaktadır.

Sosyal risk faktöründe değersizlik, tehlike ve güvensizlik sacayağına bağlı oluşan münafık tipi eylemler, Müslümanların toplumsal yapılarına zarar verdiği gibi onların daha fonksiyonel toplumsal bütünleşme oluşturmalarına da tehditler içermiştir.

Kur'an, bireyleri inanç noktasında inanan, inanmayan ve inanan gibi gözükkenler olarak kategorize etmiş ve bunlardan oldukça sık bahsetmiştir. Münafıkların özelliklerinin Kur'an da bu kadar açık bir şekilde verilmesi, Kur'an'ın oluşturmak istediği toplumsal bütünleşme boyutlarını en tehdit edici tipler olarak münafıkları görmesinden kaynaklanmaktadır. Zira bilhassa Medine döneminde toplumsal yapının kurumsallaşma süreçlerinde Müslümanlar sık sık münafıkların sabotaj ve bütünlüğü bozucu eylemleriyle muhatap olmuşlardır. Kur'an'ın gelecek tasavvuru düşünüldüğünde benzeri eylem içinde olacak kimselerin toplumsal bütünleşme ve manalı dayanışmanın destekçileri olacağını varsaydığı düşünülmektedir.

Kur'an'da sosyal risk faktörü olarak münafıkların pek çok tutumuna rast gelinmiştir. Hatta öyle ki gündelik hayatın bütün alanlarında gösterdikleri bozucu tavırlarıyla sık sık Kur'an'ın hedefinde yer almışlardır. Bu bağlamda alternatif olarak ayrı bir ibadethane açma



girişimleri, hicret esnasında Müslümanların motivasyonlarını düşürücü faaliyetleri, yoksulluk, göç ve savaş durumlarında sürekli negatif değerlendirme ve eylemlerle Müslümanların bütünleşmesi engelleme ve Hendek Savaşı'nda müslümanların aleyhine tavırları bu bağlamda sosyal risk faktörü olarak Kur'an'da münafıkların eylemlerine örnekler olarak değerlendirilmektedir.

Kur'an kendisini son kitap ve rahmet kaynağı olarak inananlarına sunmaktadır. Bu yüzden münafıklık o anlık olmuş bitmiş bir isim değil aksine öznellikler içinde değişimi gösteren bir sıfattır. Bu sıfatların toplumda oluşturabileceği riskler her zaman toplumsal bütünleşme ve değer merkezli rasyonel dayanışmanın önünde engel olarak değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Adak, Nurşen. "Sosyal Bir Problem Olarak İşsizlik Ve Sonuçları". *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 21/2 (2010), 106-116.
- Akgüç, Ahmet. "İnsan İradesi Ve Sorumluluğunun Kategorik Ve Zihinsel Varlık Temelleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/26 (2008), 252-270. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/70070> (Erişim 12 Ocak 2020).
- Alper, Hülya. "Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/munafik> (Erişim 12 Kasım 2019).
- Alper, Hülya. "Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'an-ı Kerim Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002), 5-24.
- Aksan, Gamze. "Yoksulluk ve Yoksulluk Kültürünün Toplumsal Görünümleri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2012), 9-19.
- Bayhan, Vehbi. "Yeni Toplumsal Hareketler ve Gezi Parkı Direnişi". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014), 23-57. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/40810> (Erişim).
- Bingöl, Abdülkerim. "Kur'an'da Münafıkların Tenkidi". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 149-168.
- Çağlayan, Ramazan. "Risk İlkesi Gereğince İdarenin Kusursuz Sorumluluğu Bağlamında Sosyal Risk İlkesi". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Sorumluluk ve Tazminat Hukuku Sempozyumu*. 1/451-459. Ankara: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Basımevi, 2009.
- Çıtak, H. Alperen. *İdarenin Kusursuz Sorumluluğu Bağlamında Sosyal Risk İlkesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Duman, M. Zeki. "İslam'ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.12 (2011), 1-54.
- İbnu'l Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zadü'l Mesir fi İlmi't Tefsir*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 5.Cilt İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredat*. çev. Abdülbaki Güneş vd. . İstanbul: Çıra Basım Yayın, 2012.

- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l A'lâ. *Tefhim'ul Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani vd. . 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak vd. . İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.
- Gündüz, Şinasi. "Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite". *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2017), 10-12.
- Günerigök, Mustafa. *Risk Toplumu ve Din*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Güngör, Özcan. "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme". *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (2007), 173-190.
- Hodges, Ernest V.E. vd. "Individual Risk and Social Risk as Interacting Determinants of Victimization in the Peer Group". *The American Psychological Association* 33/6 (1997), 1032-1039.
- Holzmann, Robert vd. "Social Risk Management: The World Bank's Approach to Social Protection in a Globalizing World". *Social Protection Department The World Bank* (2003), 1-20.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *İslam Tarihi Sîret-i İbn-i Hişâm*. çev. Hasan Ege. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İnce, Murat. "Toplumsal Tabakalaşma ve Eşitsizlik". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 19/1 (2017), 249-319.
- Karaoğlan, Arslan. "Kur'an'da Anlatılan Münafık Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri -Nisâ 142-143. Ayetleri Örneği". *Eskiyeni Dergisi* sayı 38 (2019), 45-76.
- Kaypak, Şafak. "Kentsel Bir Sorun Olarak Kentsel Güvenlik". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/33 (2016), 35-50.
- Kılıç, Ünal. "Hz. Peygamber Döneminde Zekât Uygulaması". *Tarihte Ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. ed. Necmettin Kızılkaya. 1/45-64. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kızmaz, Zahir. "Din Ve Suçluluk: Suç Teorileri Açısından Kuramsal Bir Yaklaşım". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2005), 189-215.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Koçyiğit, Talat. "Abdullah B. Übey B. Selûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-ubey-b-selul> (Erişim 8 Aralık 2019).
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Kalkan Yayıncılık, 2. Baskı, 2016.
- Macionis, John J. *Sociology*. çev. Vildan Akan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 13. Basımdan Çeviri, 2017.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay vd. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.



- Öğülmüş, Selahaddin. "Sosyal Yardım Algısı ve Yoksulluk Kültürü". *Aile Toplum ve Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi* 7/26 (2011), 83-96.
- Öngüt, Ömer. *Hiz. Kur'an'da Yahudilerin Hristiyanların ve Münafıkların İçyüzü*. İstanbul: Hakikat Neşriyat. 1. Basım, 2007.
- Özgün, Hüseyin. *Münafık ve Münafıklar*. Ankara: Gaye Matbaası, Ty.
- Seyyar, Ali. *Sosyal Siyaset Terimleri Ansiklopedik Sözlük*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 1. Basım, 2002.
- Solak, Adem. *Türkiye'nin Suç Ve Sosyal Risk Haritası*. Ankara: Atlas Akademik Basım Yayın Dağıtım, 2016.
- Soycan, Mustafa. "Taberî Tefsirinde Hicret". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/1 (2019), 123-156.
- Sülün, Murat. "Sevgi ve Nefret Bağlamında Kur'an'a Göre Öteki Kimi Sevip Kimi Sevmeyeceğiz". *İslam'da Sevgi Temelinde Beşeri İlişkiler Sempozyumu*. 1/317-335. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Şahiner, Necmettin. *Din Köstebekleri*. İstanbul: Hayykitap, 2016.
- Timuroğlu, M. Kürşat vd. "Örgütsel Güven Algısı ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı İlişkisi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/4 (2019), 1767-1783.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim 11 Kasım 2019).
- Yıldız, Hayrettin. "İdarenin Sosyal Risk Sorumluluğunda İliyet Bağı Meselesi". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* (2016), 135-178. <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr> (Erişim 16 Şubat 2020).
- Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Haqâ'iki Gavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fi Vücûhi't-Te'vîl*. çev. Muhammed Coşkun vd. 8 Cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
E-ISSN: 2602-3792
Haziran/June, 2020/ 4 (1): ss-pp 300-318



Bir Nahiv Usûlü Delili Olarak İcmâ Olgusu ve Hücçet Değeri

As Nahiv Method's Evidence: İcmâ Case and Source Value

Tahsin Yurttaş

Dr. Arş. Gör. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Phd. Res. Asst., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Ankara-Turkey, yurttastahsin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9590-0770>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: Mayıs/ May 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: Haziran/ June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran /15 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran / Summer-June

DOI: <https://doi.org/10.46595/jad.740903>

Cite as / Atıf: Yurttaş, Tahsin. "Bir Nahiv Usûlü Delili Olarak İcmâ Olgusu ve Hücçet Değeri". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 300-318.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com

Copyright © Published by Özcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara-Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu makalede bir nahiv usûlü delili olan icmâ olgusundan bahsedilecektir. Buna göre icmânın tanımı, türleri ve kaynak değeri incelenecektir. Ayrıca nahiv konularında ve ekollerinde icmânın açığa çıkış şekilleri incelenecek, ihtilaf ve ittifak edilen bazı dilbilim konularından örnekler verilecektir. Nahiv usûlünün temel kaynakları bu ilmin delilleri şeklinde isimlendirilmişlerdir. Bu deliller, nahvin dayandığı ve bu ilmi teşkil eden temellerdir. Sema, kıyas, icmâ ve istishâb Arap nahiv usûlünün birincil delilleri olarak kabul edilmektedir. Bunların dışında istihsân, istidlâl, illeti beyan, civarlık, bir şeyin benzerinin bulunmaması vb. ikincil derecede kabul edilen ve daha çok İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) bahsettiği deliller de bulunmaktadır. İcmâ, nahvin tespit ve temellendirilmesinde kendisine başvuru olan birincil delillerdendir. Arap dilbilimi geleneğinde icmâ, nahiv usûlü açısından bir delil sayılmış ve ona muhalefet dilcilerin çoğu tarafından uygun görülmemiştir. İcmâ, nahiv ekolleri içerisinde daha çok Basra ve Kûfe ekolü arasındaki ittifak şeklinde kabul edilmiştir ve bu ekollerin üzerinde ittifak ettikleri görüşler, daha sonraki asırlarda makbul sayılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İcmâ, Nahiv, Usûl, Delil.

Abstract

In this article, icmâ case which is an evidence of a nahiv method will be mentioned. According to this, the definition of icmâ, its types and its source value will be examined. In addition, the emergence of icmâ in nahiv issues and schools will be examined and examples of some nahiv issues that are allied will be given. The main sources of the method of Nahiv are named as the proofs of this science. These proofs are the foundations on which the river is based and constitute this science. The primary evidences of the method of Nahiv are: Sema, kıyas, icmâ, istishâb. These are regarded as the primary proofs of the Arab nahiv. Apart from these, istihsan, istidlâl, beyanu'l-ille, etc. There is also evidence that is accepted secondaryly and mentioned mostly by Ibn Cinnî (ö. 392/1002). İcmâ is one of the primary evidences used in determining and grounding the river. In the tradition of Arabic linguistics, icmâ is considered as evidence in terms of nahiv style and opposition to it is not deemed appropriate by the majority linguists. Icmâ was mostly seen in the linguistic schools between Basra and Kufah and within themselves, and the views that they allied on these schools were accepted in the following centuries.

Keywords: İcmâ, Grammar, Method, Evidence.

Giriş

Arap dilinin gramerini ve kurallarını ifade eden nahiv ilmi¹ tarihsel süreç içerisinde belli bir yöntem ve sistem kazanmış, bunun üzerine *nahiv usûlü* olarak isimlendirilen bir ilim dalı oluşmuştur. Bu ilim, nahvin teorik sınırlarını belirlemiş ve nahiv ilminden sonra teşekkül etmiştir. Böylece Arap nahvinin gelişimiyle birlikte bu ilmin yöntemini ifade eden *usûl* düşüncesi de ortaya çıkmıştır. Nitekim nahivdeki meselelerin dil bilginleri ve muhtelif ekoller tarafından farklı teorik yaklaşımlarla ele alınması, nahiv ilminde bir yöntem tartışmasını da beraberinde getirmiştir.² Buna göre nahiv usûlü, Arap dilinin kaynak, yöntem ve delillerini ifade eden bir metodoloji ilmidir.³

Klasik dönemde *el-Usûl fi'n-Nahv* adlı eseriyle İbnu's-Serrâc (ö. 316/929)⁴ ve Ferra (ö. 207/822) gibi dil âlimlerinin çalışmalarıyla teşekkül etmeye başlayan nahiv usûlü ilmi,⁵ daha sonra fıkıh usûlünün de etkisiyle İbn Cinnî (ö. 392/1002)⁶ ve İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181) eliyle kısmen tamamlanmıştır. Suyûtî (ö. 911/1505) ile nahiv usûlü konuları *el-Iktirâh fi Usûli'n-Nahv* adlı eserinde derlenerek son şeklini almıştır.

Nahiv usûlü genel olarak "Nahvin kaynaklarını delil olması yönüyle icmâli delillerden, bu delillerin nasıl kullanılacağını ve delili getirenin durumunu inceleyen bir ilim"⁷ şeklinde tanımlanır. Buna göre, nahiv usûlünün amacının, nahiv meselelerinin delillerini ve illetlerini derli toplu bir şekilde ortaya çıkarmak, nahiv ilmini sistematik ve teorik bir temele oturtmak olduğu anlaşılmaktadır. Nahiv usûlünün yöntem ve delillerini daha çok, gelişmiş bir sistematığe ve kavram ağına sahip olan fıkıh ilminin usûlünden⁸ almış olması da bu tespiti doğrular niteliktedir.

Nahiv usûlünün temel kaynakları bu ilmin *delilleri* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu deliller, nahvin dayandığı ve bu ilmi teşkil eden temellerdir. Nahiv usûlünün birincil

¹ Nahiv ilmini Eşmûnî şu şekilde tanımlar: "Tümevarım yoluyla Arap kelimelerinden bu dilin grameriyle ilgili hükümleri bilmeye bizi ulaştıran ve kıyasla çıkarılan ilimdir." Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ali b. Muhammed Nureddin el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfîyeti İbn Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/19.

² Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı* (Ankara: Ahenk Yay., 2007), 6.

³ Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 1/19.

⁴ Salâhuddîn ez-Za'belâvî, "en-Nuhât ve'l-Kıyâs", *Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabî* 32 (Temmuz 1408), 12. İbnu's-Serrâc bu eserinde Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ından çıkardığı malzemeyi belli bir yöntemi takip ederek tasnife tabi tutmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Bekr Muhammed b. Sehl İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Abdu'l-huseyn el-Fetelî (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1987).

⁵ Za'belâvî, "en-Nuhât ve'l-Kıyâs", 17.

⁶ Said el-Afgânî, *Min Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî* (Mektebetu'l-Fellâh, ts.), 122-123.

⁷ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-Iktirâh fi Usûli'n-Nahv*, thk. Mahmud Ficâl (Dimeşk, 1409), 25.

⁸ "Aralarındaki sağlam ilişkiden dolayı dini ilimlerinin dil ve özellikle de nahv daha hicri II. asırdan itibaren büyük etkisi olmuştur. Bu etki ilk dönem nahivcilerinin nahve bir usûl belirleme esnasında dini ilimlerin kural ve usûlü gibi bir usûl belirleme esnasında, dini ilimlerin kural ve usûlü gibi bir usûl koymak istediklerinde kendini göstermiştir. ...usûlcülerin ve fakihlerin yaptıkları talili nahiv hükümlerinin talilinde kullanmak için aldılar. ...Nahiv usûlüne dikkat edilirse nahivcilerin kendi usûllerini başlangıçtan itibaren fıkıh usûlüne bağladıkları hatta ona dayandırdıkları görülecektir." Çıkar, *Kıyas*, 45. Nahiv ve Fıkıh usûlü arasındaki teorik ilişkiler hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Iktirâh*, 16-28; Za'belâvî, "en-Nuhât ve'l-Kıyâs", 33.



delilleri şunlardır: Sema,⁹ kıyas,¹⁰ icmâ, ıstışâb.¹¹ Bunlar Arap nahiv usûlünün birincil delilleri olarak kabul edilir.¹² Bunların dışında istihşân, istidlâl, illeti beyân, civarlık, bir şeyin benzerinin bulunmaması vb. ikincil derecede kabul edilen ve daha çok İbn Cinnî'nin bahsettiği deliller de bulunmaktadır.¹³

1. İcmânın Tanımı ve Türleri

Sözlük Anlamı: İcmâ kelimesi, Arapçada جَمَعَ kök fiilinden türetilmiş rubâi fiili olan أَجْمَعُ kelimesinin ifâl kalıbından mastardır. Kelimenin, bir işe azmetmek, onda karar kılmak ve hüküm vermek, sağlam kılmak, görüş birliğine varmak, bir araya gelmek/getirmek, bir şeyi dağıldıktan sonra toplamak, toplanmak gibi anlamları vardır.¹⁴ Örnek: أَجْمَعْتُ الْخُرُوجَ / Çıkmaya karar verdim ya da أَجْمَعْتُ عَلَيْهِ / Onda karar kıldım.¹⁵ ; Nitekim kelimenin ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ (Artık siz de (bana) ne yapacağınızı ortaklarınızla beraber kararlaştırın ki...)“¹⁶ (Yûnus: 10/71) ayetindeki anlamı, şûrayı toplamak ve ortak karar almaya çağırarak anlamındadır. Yine bir hadis-i şerifte şöyle rivayet edilir: “مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ” / “Her kim sabah

⁹ Sema delili, şiir hitabet ve nesir olarak Araplardan intikal eden dil mirasıdır. Sema, Arap kelamının daha çok söze dayanan dil ürünlerini; ayrıca Kuran ve hadisi kapsar. Sema, nahiv usûlünde birincil kaynak ve asli bir delil olarak tanımlanır. Sema delili, Kuran ve Hadislerle beraber, hem geçmişten rivayet edilen Arapların sözlerinde hem de fasih konuşan Arapların güncel dilinde/iletişiminde açığa çıkan ve derlenen dil malzemelerini ifade eder. Kuran, Hadis ve Arap kelamı (şiir, nesir ve hitabet) olarak alt başlıkları vardır. Sema, Arap dilinde nakle dayanan ve rivayet olarak da isimlendirilen bir delil kabul edilir. Süyûtî, *el-Iktirâh*, 67; Fuad Hana Terzi, *Fî Usûli'l-Luğati ve'n-Nahv* (Beyrut: Dâru'l-Kutub, t.y.), 79-82.

¹⁰ Nahiv usûlünde kıyas, menkul olmayanın menkul olana hamledilmesi demektir. Nahvin delillerinin çoğunluğu ve meseleleri kıyas delilinin altında ifade edilir. Nahiv usûlünde reddetmek caiz değildir çünkü nahvin tamamı kıyas olarak da ifade edilir. Kıyas akli bir delildir. Ferin asla ve aslın fere kıyası olarak ikiye ayrılır. Kıyas, makis aleyh, makis, hüküm ve illet olarak dört kısımdan oluşur. Süyûtî, *el-Iktirâh*, 173, 181-182. Arap dilinde kıyasın inkarı nahvin inkar edilmesi olarak görülmüştür. Bu bağlamda kıyas, Arap gramerinin temel bir delili kabul edilmiştir. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 3/190.

¹¹ Nahiv usûlünde ıstışâb, nakilde aksini gerektirecek bir delil olmadığı sürece kelimeyi ya da kuralı olduğu hal üzere bırakmak demektir. Örneğin, nahivcilerin sürekli kullandıkları “asıl” nazariyesi bir tür ıstışâbtır. Nahiv usûlünde muteber kabul edilen fakat çok kullanılmayan akli ve birincil delillerden birisi de ıstışâbtır. Kıyasa ya da semaya aykırı bir durum olduğunda bu delile bakılmaz. Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1403), 2/459; Süyûtî, *el-Iktirâh*, 353; Osman Aktaş, *Arapçada Asıl ve Fer Nazariyesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 87-88. “Onlar aksi ortaya çıkmadığı müddetçe isimlerde asıl olanın murablık, fiillerde asıl olanın ise mebnilik olduğunu söylemeleri ve bunun üzerine bir takım usûl ve kaideler koymaları tamamen ıstışâba dayanılarak yapılan delillendirmelerdir.” Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî: Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 175.

¹² Süyûtî, İbn Cinnî'nin asıl üç delil olarak sema, icmâ ve kıyası zikrettiğini, İbnu'l-Enbârî'nin ise nakil, kıyas ve ıstışâbı zikrettiğini ifade eder. Dolayısıyla asıl kabul edilen nahiv usûlü delillerinin hangileri olduğu hususunda tam bir ittifak söz konusu değildir. Süyûtî, *el-Iktirâh*, 26.

¹³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 134-201.

¹⁴ Ebu'l-Fadl Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânul-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 8/53; Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, thk. Ali Dehrûc (Lübnan: Mektebetu Lubnan, 1996), 1/103; Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Misrî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1418), 42; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabîyyeti'l-Mu'âsıra* (Âlemü'l-Kutub, 1429), 1/392-393; Sa'di Ebû Habîb, *el-Kâmûsu'l-Fikhî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1408), 66.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânul-'Arab*, 8/57; Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, thk. Komisyon (Dâru'l-Hidâye, ts.), 20/463; Ebu'l-Huseyin Ahmed İbn Fâris, *M'ucemu Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abusselam Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1399), 3/24.

¹⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı D.İ.B., *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Ankara: Diyanet Yayınları, 2011), 216.

vaktinden önce oruca niyet etmezse onun orucu yoktur.”¹⁷ Yani “kim buna azmedip onda karar kılmazsa” anlamındadır.¹⁸

İcmânın meşhur anlamı da ittifak etmek, uzlaşmaktır.¹⁹ *أَجْمَعَ الْقَوْمُ عَلَى كَذَا* / *Topluluk bir şey üzere icmâ etti*. Yani, uzlaşıp anlaşta demektir.²⁰ İcmâ kelimesi tek kişinin azmetmesi, karar kılması anlamlarının yanı sıra, daha çok, bir topluluğun ittifakı ve uzlaşısı anlamına nispet edilir.²¹ Fıkıh ve nahiv usûlünde de -ittifak ve uzlaş- bu ikincisi kast edilir. Çünkü icmânın sözlük anlamlarından biri de “zor meseleleri çözmekte mahir olan uzman bir grubun bir konu üzerindeki uzlaşısı ve kesin kararıdır.”²²

Terim Anlamı: Nahiv usûlündeki icmâ kavramı fıkıh usûlünden alınmıştır.²³ Nahiv usûlündeki bu terim, fıkıhçıların fıkıh usûlünde kendisine dayandıkları bir asıl ve delildir.²⁴ Bazı âlimlere göre nahiv usûlündeki icmâyâ nispetle fıkıh usûlündeki icmâ asıl sayılır. Çünkü “dil ile ilgili hükümler veya akli hükümler üzerinde yapılan ittifak, şeri anlamda bir icmâ sayılmaz.”²⁵ Fakat Arap dilbiliminde görülen icmânın kavramsal ve yöntemsel açıdan özgün olduğunu ve fıkıh usûlünden farklı olduğunu düşünmekteyiz.

Bir nahiv usûlü terimi olarak icmâ, bilinen şekliyle, Kûfe ve Basra dil âlimlerinin ve mezheplerinin ittifak etmesidir. Bu ittifak, nahiv ya da sarf ilimlerinin konuları ve meseleleri hakkındadır.²⁶ İbn Cinnî, naslara ve nassa nispetle yapılan kıyasa aykırı olmadığı sürece bu iki beldenin icmâsının hüccet kabul edildiğini söyler. Ona göre delilin kesinliği, icmânın sözlük anlamlarından ikincisi olan *ittifak* anlamıyla da uyuşmaktadır. Çünkü burada iki beldenin dil âlimlerinin bir tür zımnî uzlaşısı söz konusudur.²⁷ Dolayısıyla

¹⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri Şerh-i Sahîli'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru'l-Marife, 1379), 4/142.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânul-'Arab*, 8/57.

¹⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 20/463; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Komisyon (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 10.

²⁰ Kefevî, *el-Kulliyât*, 1/41-42.

²¹ Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhât*, 1/103.

²² Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 8.

²³ Suyûtî, *el-Iktirâh*, 26. Fıkıh Usûlünde icmâ, Hz. Muhammed'in (sav) vefatından sonra fakihlerin/ulemanın belli bir zamanda belli bir şeri hüküm üzerinde ittifak etmeleridir. Usûl âlimleri genellikle icmâyı bu şekilde tanımlarlar. Bu tanımdan çıkan genel sonuçlar şunlardır: İcmânın toplulukların değil belli bir sırada yaşayan âlimlerin icmâsı olduğu, olayın hükmü hakkında bütün müctehitlerin ittifak etmesi gerektiği, müctehitlerin Muhammed ümmetinden olması gerektiği, bir konu ve bağlamının olması ve bu konunun da imkan dahilinde olmasıdır. Fıkıh usûlünde icmâ, Kuran ve Sünnetten sonra üçüncü derecede bir delil olarak görüldüğü için ayrıntılı ve kesin şartlarla kayıt altına alınmış bir delil olarak temayüz eder. Bu yüzden bağlayıcıdır (mülzim), ona ittiba zorunludur ve ona muhalefet caiz değildir. Fakat icmâ yeniden şeri bir hüküm inşası değildir. Onun görevi kati hükmü takviye edip güçlendirmesi ve zanni olduğunda da onunla istidlal edilmesidir. Her hâlükârda fıkihta icmâ kaynak değeri bakımından hüccet kabul edilir. Ebü'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 1/282.

²⁴ Suyûtî, *el-Iktirâh*, 21-24; İhâb Abdulhamîd Sellâme, *Şerhâ Ebi'l-'Alâi ve'l-Hatîb et-Tebrîzî 'alâ Dîvân-i Ebî Temmam* (Kahire: Câmîatü'l-Kahire, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 84.

²⁵ Zekiyüddîn Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008), 106.

²⁶ Suyûtî, *el-Iktirâh*, 158.

²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 190.



icmânın meşhur olan tanımı Kûfe ve Basra dil âlimlerinin dil konuları, kavramlarının anlamı ve herhangi bir hükmü üzerindeki ittifakı şeklindedir; fakat icmâyı sadece, *Kûfe ve Basra ekolüne mensup dil âlimlerinin bir nahiv meselesinde ittifak etmeleridir* şeklinde tanımlamak yeterli olmayacaktır. Bunun yerine kayıt altına alınmaksızın, icmânın, *belli bir zamandaki Arap toplumunun ya da nahiv/sarf âlimlerinin dille ilgili belli bir kullanım, mesele ya da hüküm hakkındaki ittifakıdır* şeklinde tanımlanması daha doğru olacaktır. Tanımın bu şekilde geniş yapılmasının gerekçeleri şu şekilde izah edilebilir:

1. Basra ve Kûfe dil ekollerinin kendi aralarındaki ittifakı söz konusu olabildiği gibi, aynı meselede birbirlerinden farklı ve kendi içlerinde icmâ ya da ihtilaf ettikleri meseleler de olabilmektedir.²⁸

2. Basra ve Kûfe dil ekollerinin etkin olduğu zaman dilimi öncesinde ve sonrasında da icmâ, nahiv tartışmalarında bir dil olgusu olarak gerçekleşmiştir. Çünkü bu dönem dışındaki asırlarda üzerinde ihtilaf edilen konular olduğu gibi nahiv âlimleri tarafından üzerinde icmâ edilen konu ve meseleler de söz konusudur.

3. Nahivcilerin icmâsı söz konusu olduğu gibi Arap'ın icmâsı da sözkonusudur. Sınırlarını belirlemek zor olsa bile Arap'ın icmâsı da bir icmâ türü olarak kabul edilmiştir.²⁹

İcmâ Türleri: İcmânın farklı ilimlerde açığa çıktığı çeşitli türleri ve alt türleri vardır.³⁰

Arap dilindeki icmâ, ittifak edenler bakımından Arap'ın icmâsı ve nahivcilerin icmâsı olarak ikiye ayrılır. Nahivcilerin icmâsı ise niteliği bakımından *sarih* ve *sükûti icmâ* olarak tekrar başlıklandırılır.³¹ Bu tasnif, fıkıh usûlündeki ile uyum içerisindedir. Arap dilciler, Basra ve Kûfeli dil âlimlerinin belli bir asırda belli bir meselede yaptıkları ittifakı *sarih icmâ* olarak gördükleri için³² bu tip bir uzlaşmayı *standart icmâ* olarak kabul edip ayrıca *sarih icmâ* olarak isimlendirmemişlerdir.

Nahivcilerin ve özellikle de Basra ve Kûfe ekolünün bir nahiv meselesi üzerinde ittifak etmeleri *sarih icmâ* olarak anlaşılmıştır. Bu icmâyâ muhalefet etmek caiz değildir ve reddedilir.³³ Arap gramerinin hükümleri bakımından icmâ bağlayıcıdır. Bu tür icmânın

²⁸ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Rafet Hüseyin, *el-İcmâ' fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye* (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 2010), 109-345.

²⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 90.

³⁰ Konu hakkında eş-Şevkani şu açıklamayı yapmaktadır: "Muteber bir icmâ çeşitli ilimlerdedir; o da, genel olarak o ilmi bilen uzman kişilerin icmâsı şeklinde olur. Şöyle ki: Muteber icmâ fihhi meselelerde fakihlerin icmâsı, usûlle ilgili meselelerde bütün usûlcülerin icmâsı ve nahivle ilgili meselelerde de nahivcilerin icmâsıdır." Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl İlâ Tahkiki'l-Hakki Min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Azve İnâye (Dimeşk: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1419), 1/233. Buradan hareketle herhangi bir ilimde uzman ve âlim olanların o ilmin belli bir meselesinde ittifak edebilecekleri, dolayısıyla icmânın bütün ilimler bazında gerçekleşebileceği söylenebilir. Nahiv usûlü, kavram ve yöntemini daha çok fıkıh usûlünden aldığı için burada fıkhîdeki icmâ türlerine değinmek yararlı olacaktır. Fıkıh usûlünde icmâ iki türdür: *Sarih icmâ*; buna, açıkça beyan edilen söze dayalı icmâ da denir. Herhangi bir asırda müçtehitlerin çoğunluğunun belli bir meselenin hükmü hakkında fiilleri ya da görüşleri şeklinde açık olarak ittifak etmeleridir. Bu icmâyâ uymak zorunludur; çünkü delili katidir. *Sükûti icmâ* ise, belli bir mesele hakkında bazı müçtehitlerin bir görüş söylemeleri ya da onunla amel etmeleri söz konusu iken aynı meselede kalan diğer müçtehitlerin konuya vakıf olduktan sonra ilgili görüşü inkar etmeksizin susmalarındır. Delili kati değildir, içtihatı tercih nedeni de değildir. Senâullah ez-Zâhidî, *Telhîsu'l-Usûl* (Kuveyt: Merkezül-Mahtûtat, 1414), 37-38.

³¹ Hüseyin, *el-İcmâ'*, 21.

³² Sellâme, *Şerhâ Ebi'l-'Alâi ve'l-Hatîb et-Tebrîzî 'alâ Dîvân-i Ebî Temmam*, 84.

³³ Suyûtî, *el-Iktirâh*, 171.

örneği nahiv kitaplarında çoktur. Konuyla ilgili en meşhur örneklerden birisi, kelimenin isim, fiil ve harf olarak üçe ayrılmasında ittifak edilmesi ve bu konuda dördüncü bir kısmın eklenerek bu icmânın delinmesinin caiz olmamasıdır.³⁴

Nahivciler *sükûti icmâyı* -ilkinin aksine- nahiv usûlünde delil olup olmayacağı ve hüccet değeri konusunda tartışırken ayrıca tanımlamışlardır. Nitekim es-Suyûtî, *sükûti icmâyı* şu şekilde tanımlar: “Arap’ın (bir meselede hüküm ifade eden) bir şey konuşması, bunu diğerlerine ulaştırması ve diğerlerinin ise onun hakkında susmasıdır.”³⁵ Bu susuş, nahivcilerin ilgili meseleye muttali olduktan sonra mevcut görüşlere muhalefet etmemeleri ve başka bir görüş ihdas etmeden sessiz kalmaları anlamındadır.³⁶ Sükûti icmâ ile ilgili örnek ise Ferezdak’ın (ö. 114/732) sözleriyle delil getirdikleri mâ-i hicâziyenin haberinin hem ortada gelip hem de mansûb okunmasının caiz oluşuyla ilgilidir.³⁷

İcmâ türü olarak nahivcilerin icmâsı dışında bir de Arap’ın icmâsı vardır. Bu “Arapların bir kelimeyi belli bir şekilde telaffuz edip söylemeleri üzerinde ittifak etmeleridir.”³⁸ Buna, “deve anlamına gelen عَيْرٌ kelimesinin çoğulunun عَيْرَاتٌ şeklinde (ayın harfinin kesra, yâ harfinin fetha ile) söylenmesinde bütün Arapların icmâ etmelerini”³⁹ örnek verebiliriz. Suyûtî’ye göre Arap’ın icmâsı da hüccettir ve kendisiyle istidlâl edilebilir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiğini tespit etmek oldukça zordur.⁴⁰ Nitekim yukarıda Arap’ın icmâsının olduğu söylenen örnekteki عَيْرَاتٌ kelimesi Hüzeyl kabilesi tarafından عَيْرَاتٌ şeklinde okunmakta⁴¹ bu da Arap’ın icmâ etmesinin veya bunun tespitinin güçlüğüne göstermektedir. Bu sebeple lügat ve nahiv kitaplarında Arap’ın icmâsından bahsedilirken daha çok belli bir kabile ya da birkaç kabilenin bir kelimeyi aynı şekilde telaffuz etmelerinin kastedildiğini ifade edebiliriz.

2. Dil Ekollerinin İcmâ Ettiği Konular

Arap dilinde icmânın, nahivciler arasında gerçekleşen bir dilbilim konusu olduğu ifade edilmişti. Buna göre bir nahiv usûlü konusu olarak icmânın fiili olarak vaki olduğu bilinmektedir. Dilcilerin icmâ edilen nahiv konularını kendi kaynaklarında zikrettikleri ve müteahhir âlimlerin ise üzerinde icmâ edilen meseleleri bir araya getirerek tespit ettikleri hususunda bir şüphe söz konusu değildir. Nitekim İbni Yaîş’in (ö. 643/1245) *Şerhu’l-Mufassal’ı*, İbnü’l-Mâlik’in (ö. 672/1274) *Şerhu’t-Teshîl’i*, Ebû Hayyan Endelüsî’nin (ö.

³⁴ Muhammed b. Hasen es-Sâyığ, *el-Lemha fi Şerhi’l-Mulihha*, thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâ’idî (Medine: ‘İmâdetu’l-Bahsî’l-İlmî bi’l-Câmi’ati’l-İslâmiyye, 1424), 1/106; İbnu’l-Hâcib, *Emâli İbni’l-Hâcib*, thk. Fahr es-Salih Suleyman Kadâre (Beyrut: Dâru ‘Ammâr, 1409), 2/691.

³⁵ Suyûtî, *el-Iktirâh*, 165.

³⁶ Suyûtî, *el-Iktirâh*, 171.

³⁷ Suyûtî, *el-Iktirâh*, 165-166.

³⁸ Hüseyin, *el-İcmâ*, 21.

³⁹ Muhammed ‘Abdulaziz en-Neccâr, *Dıyâu’s-Sâlik ilâ Evdahî’l-Mesâlik* (Muessesetu’r-Risâle, 1422), 4/182; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn - Abdurrahman es-Seyyid (Hicr lî’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1410), 1/104.

⁴⁰ Suyûtî, *el-Iktirâh*, 164.

⁴¹ Muveffikuddin Ebu’l-Bekâ b. Ali İbn Ya’îş İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufassal li’z-Zemahşerî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmîyye, 1422), 3/264.



745/1344) *İrtişâfu'd-Darb Min Lisâni'l-Arab*'ı, İbni Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Muğni'l-Lebîb*'i, İbnü'l-Enbârî'nin *el-İnsâf*'ı, Ezherî'nin (ö. 905/1499) *Şerhu't-Tasrîh*'i, Suyûtî'nin *Hemu'l-Hevâmî*'i ve *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv* adlı eserleri üzerinde icmâ ve ihtilaf edilen nahiv meselelerinden bahseden bazı temel kaynaklar arasındadır. Bu ve benzeri pek çok nahiv kaynağına bakıldığında üzerinde ittifak edilen nahiv meselelerinin pek çok olduğu görülecektir.

2.1. Çoğunluk Dilcilerin Üzerinde İcmâ Ettiği Meseleler

Burada başta Basra ve Kûfe dilcileri olmak üzere genel olarak nahivcilerin üzerinde ittifak ettikleri meseleleri örneklendireceğiz.

Örnek [1] Kelimenin Kısımları: Nahivciler kelimenin kısımlarının isim, fiil ve harf olarak üçe ayrıldığı konusunda genel olarak ittifak etmişlerdir. Sîbeveyh'ten (ö. 180/796) itibaren buna karşı çıkan da pek olmamıştır. Onlara göre kelime, bütün bu üç kısımdan olanları bünyesinde toplayan bir cinstir.⁴² Fakat bu ittifakın aksine Ferrâ (ö. 207/822) *Şâ'ın* bu üç kısımdan birine girmediğini isimlerle fiiller arasında bir konumda bulunduğunu belirtmiştir.⁴³ Ferrâ bu görüşüyle icmâyâ muhalefet etmiştir. Yine Ebû ibn es-Sâbir'in de bu üçüne, *hâlife* olarak isimlendirdiği *isim fiili* eklemiştir. Fakat bunun doğrusu, onun ismin fertlerinden olmasıdır.⁴⁴

ez-Zeccâcî (ö. 337/949) "Kim bu üçüne dördüncü kısmı ve daha fazlasını ilave ederse o ya sadece tahmin etmektedir ya da şüphe içindedir"⁴⁵ diyerek mesele hakkındaki icmâyâ muhalefet edilmesinin caiz olmayacağını belirtmiştir. Nahiv öğretiminde kelimenin bu üçlü taksimi esas alınmış ve bu uygulama yüzyıllar süren bir tatbikat ile de Arap gramerinin rüknü olarak kabul edilmiştir. Çağdaş dönemde ise bu konuda farklı açılımlar getirilmiş ve kelime çeşitlerinin sayısı artırılmıştır.⁴⁶

Örnek [2] Murab ve Mebnî: Nahivciler, irâb bakımından asıl olanın isimler olduğu, harflerin de aslen mebnî olduğu konusunda icmâ ederler.⁴⁷ Çünkü Basralılara göre isimler asıl, fiiller fer konumundadır. Kûfelilere göre de hem isimler hem de (muzâri) fiiller asıldır.⁴⁸ Bu farklılıklarına rağmen her iki ekol de isimlerde irâbın asıl olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁹

⁴² Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi 'İleli'n-Nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beirut, 1406), 41.

⁴³ Ebu'l-Velid Zeynüddin Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh* (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1421), 1/17; Cemâleddin 'Abdullah el-Ensârî İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed el-Bukâ'î (Dâru'l-Fikr, ts.), 1/25.

⁴⁴ Ebu'l-'İrfân Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân Şerhu'l-Eşmûnî li Elfiyeti İbni Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 1/36.

⁴⁵ Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Muhibbuddîn el-Halebî - Ali Muhammed Fâhir ve diğ., *Temhîdu'l-Kavâ'id bi-Şerhi Teshîli'l-Fevâid* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428), 6/2780.

⁴⁶ Mutîyr b. Hüseyin el-Mâlikî, *Mevkîfu 'İlmu'l-Lugati'l-Hadîs min Usûli'n-Nahvi'l-Arabî* (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1422), 50-54.

⁴⁷ Hüseyin, *el-İcmâ'*, 39.

⁴⁸ Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Huseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *e't-Tebyîn 'an Mezhebi'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Abdurrahman el-'Asîmîn (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1406), 153.

⁴⁹ Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh*, 1/41; Ahmed b. Ömer b. Musâ'id el-Hâzîmî, *Fethu Rabbi'l-Beriyye fi Şerhi Nazmi'l-Âcurrûmiyye* (Mekke: Mektebetu'l-Esedî, 1431), 1/91; Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 1/36.

Örnek [3] Marife ve Nekre: Cumhûr âlimler istifhâm ifade eden ‘ما’ ve ‘من’ kelimelerinin nekre olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Çünkü bu iki kelime aslında herhangi bir şey ve herhangi bir insan/akıllı anlamında *şuyû* ifade eder. Bu özelliğinden dolayı nekre kabul edilir.⁵⁰ İbn Keysân (ö. 320/932 [?]) bu görüşe muhalefet eder ve bu ikisinin marife olduğunu söyler. Fakat bu nahivciler tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü bu iki kelime harf-i tarif kabul edemez.⁵¹

Örnek [4] Mevsûl: Cumhûr ulemâ ‘أَي’ kelimesini lafzen marifeye izafe olunması şartıyla mevsûllerden saymıştır.⁵² Bunun örneği “إِذَا مَا لَقِيتَ بَنِي مَالِكٍ... فَسَلِّمْ عَلَى أَيُّهُمْ أَفْضَلُ”⁵³ şiiRIDIR. Ayrıca, (ثُمَّ لَنْزَعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا) “Sonra her topluluktan, Rahmân’a karşı en isyankâr olanları mutlaka çekip çıkaracağız.”⁵⁴ (Meryem: 19/69) ayeti de buna delil olarak getirilir. Bu durumda gelen ‘أَي’ kelimesinin mevsûle oluşuna Saleb (ö. 291/904) gibi bazı dâilciler muhalefet etse de genel kabul, kelimenin mevsûllerden sayılması yönündedir.⁵⁵

Örnek [5] Kâne ve Kardeşleri: Nakıs fiil olan ‘كان’ irâba etkisi yönüyle ismini ref haberini nasb eder⁵⁶ şeklinde bilinir. Basra ve Kûfe dil âlimleri ‘كان’ nin haberini nasb ettiği konusunda ittifak etmişlerdir.⁵⁷

Örnek [6] Fail: Nahivciler mefûlün ‘إِنَّمَا’ ile hasredildiği durumda, fâilin mefûlune tekaddüm edip mefûlünün de tehir edilmesinin zorunlu olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Örneğin *إِنَّمَا صَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا* / *Zeyd ancak Amr’a vurdu* cümlesinde Zeyd’in başkasını değil ancak Amr’ı dövdüğü anlaşılmaktadır. Eğer fâil tehir edilse ve cümle *إِنَّمَا صَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ* şeklinde olsaydı cümleden Zeyd’in Amr dışında bir başkasını da dövmüş olabileceği anlamı çıkardı.⁵⁸

Bahsettiğimiz bu meseleler genel olarak nahivcilerin üzerinde görüş birliğine vardıkları gramer konularıdır. Bunların dışında, *nâib-i fâil*, *tenâzu*, *mefûlu mutlak*, *mefûlu leh*, *mefûlu fih*, *istisnâ*, *hâl*, *harf-i cer*, *temyîz*, *sıfat-ı müşebbe*, *taaccüb*, *naat*, *tekid* ve *atıf* gibi pek çok konunun özel meseleleri hakkında nahivcilerin icmâsı söz konusudur. Hüseyin Rafet Hüseyin, *el-İcmâ fi’l-Dirâsâti’n-Nahviyye* adlı eserinde genel olarak nahivcilerin özel olarak da Basra ve Kûfe ekollerinin 156 nahiv meselesi üzerinde icmâ ettiklerini örnekleri ve oranlarıyla birlikte paylaşır.⁵⁹ Hüseyin, ayrıca ilgili meselelerde muhalefet eden âlimlerin

⁵⁰ Ezherî, *Şerhu’t-Tasrîh*, 1/94; “Usûl-ü ‘İlmi’l-‘Arabiyye fi’l-Medîne”, *Mecelletu’l-Câmi’ati’l-İslâmiyye* 2/28/105-106 (1987-1418/1988 1417), 347.

⁵¹ Sabbân, *Şerhu’l-Eşmûnî*, 1/85; İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshûl*, 1/115.

⁵² Celâleddîn Abdurrahman b. Ebîbekr es-Suyûtî, *Hem’u’l-Hevâmi’ fi Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu’t-Tevkîfiyye, ts.), 1/329.

⁵³ Suyûtî, *Hem’u’l-Hevâmi’*, 1/329. “Şahid: Bu şiiiri Ebû Amr eş-Şeybânî Kitâbü’l-Hurûf’unda ve İbnu’l-Enbârî el-İnsâf’ında hikaye etmiştir. O Arabın kendisinden dilini aldığı Gassân kabilesi hakkında bu şiiiri söylemiştir.” İbn Hişâm, *Evdahu’l-Mesâlik*, 1/162.

⁵⁴ D.İ.B., *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 309.

⁵⁵ Ezherî, *Şerhu’t-Tasrîh*, 1/157; İbn Hişâm, *Evdahu’l-Mesâlik*, 1/156; Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni’l-Lebîb*, thk. Abdulaziz Rabâh - Ahmed Yusuf Dekkâk (Beyrut: Dâru’l-Me’ mûn li’t-Turâs, 1414), 2/152.

⁵⁶ Hâzimî, *Fethu Rabbi’l-Beriyye*, 1/365.

⁵⁷ Hüseyin, *el-İcmâ’*, 48.

⁵⁸ Ezherî, *Şerhu’t-Tasrîh*, 1/413; el-Halebî, *Temhîdu’l-Kavâ’id*, 4/1652.

⁵⁹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin, *el-İcmâ’*, 35-108.



görüşlerini de hem dipnotta hem de sayı vererek konunun sonunda serdedir.⁶⁰ Buna göre 156 nahiv meselesi üzerinden ulaştığı sonuçlar şu şekildedir:

“Üzerinde icmâ edilen meselelerin üçte birlik bir kısmına yakınında herhangi bir muhalefet söz konusu değildir. İkinci üçte birlik kısımda da sadece bir âlim muhalefet etmiştir. Kalan son üçte birlik kısmın bir kısmı yine taksim edilir: Buna göre bazı meselelerde iki âlim bazı meselelerde de üç âlim muhalefet etmiştir. Kalan meselelerde ise üçten fazla âlim muhalefet etmiştir.”⁶¹

İcmâ edilen meseleler dışında Basra ve Kûfe ekollerinin ihtilaf ettikleri meselelerin sayısı ise 448 olarak verilmektedir.⁶² İlgili meselelerde en çok muhalefet eden dilcilerin ise Ahfeş (ö. 215/830 [?]), Kisâi (ö. 189/805), Ferrâ ve İbn Mâlik (ö. 672/1274) olduğu görülmektedir.⁶³

2.2. Basralı Dilcilerin Üzerinde İcmâ Ettikleri Meseleler:

Basra ve Kûfe ekollerinin, üzerinde icmâ ettikleri meseleler olduğu gibi sadece Basralı dilcilerin kendi aralarındaki icmâsı da söz konusudur. Burada birkaç örnek vererek konu hakkındaki muhalefet oranlarını izah etmek yararlı olacaktır.

Örnek [1] *إن* ve Kardeşleri: Basriler fiile benzeyen ve tekit harflerinden olan *إن* ve kardeşlerinin haberini ref ettikleri hususunda ittifak ettiler. Örneğin *إِنْ زَيْدًا قَاتِمٌ/Zeyd kalkmıştır*.⁶⁴ Onlar, bu harflerin haberde amel ettiğini, bu sebeple lafzen ve mana olarak fiile benzerliklerinin artarak güçlendiğini ifade ederler ve bunu haberini ref etmesi konusunda delil olarak zikrederler. Tekit harflerinin fiile benzerliğini, fiil gibi merfû ve mansûb öğelere sahip olması, merfû olanın fâile, mansûb olanın mefûle benzemesi gibi benzerliklerle açıklamaktadırlar.⁶⁵

Örnek [2] Masdarın Amel Etmesi: Basralı dilciler tenvinli masdarın amel edeceği hususunda icmâ ettiler. Eğer mastarı fiil çekiminde müteaddi ise fâilini ref mefûlünü nasb etmesi caizdir. Örneğin; *عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبِ زَيْدٍ عَمْرًا/Zeyd'in Amr'ı dövmesine şaşırdım*.⁶⁶

Örnek [3] Gayr-ı Munsarif: Basralılar *﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ﴾* “...Allah onlara azap edecek değildir.”⁶⁷ (Enfâl: 8/33) ayetinde kânenin haberinin mahzûf olduğunu, fiildeki talil ifade eden lâm harfinin bu mahzûf habere tealluk ettiğini, buradaki fiilin ise haber değil lâm dan sonra gelen gizli en *أَنْ* den sebk edilen bir mastar olduğunu söylerler. Onlara göre *أَنْ* ile mansûb olan fiil, başındaki lâm ile de cer mahallinde olur. Cümlenin takdiri şu şekildedir: *لَمَّا كَانَ اللَّهُ مُرِيدًا لِكَذَا/Allah bu şekilde dilemedi*.⁶⁸

⁶⁰ Hüseyin, *el-İcmâ'*, 107-108.

⁶¹ Hüseyin, *el-İcmâ'*, 107-108.

⁶² Hüseyin, *el-İcmâ'*, 108.

⁶³ Hüseyin, *el-İcmâ'*, 108.

⁶⁴ Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâilil-Hilâf Beyne'-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1424), 1/144.

⁶⁵ İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1/145.

⁶⁶ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-Darb min Lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418), 5/2259; Abdullah b. Abdurrahman İbn 'Akil, *el-Musâ'id 'alâ Teshîli'l-Fevâid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1400), 2/234.

⁶⁷ D.İ.B., *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 179.

⁶⁸ es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, 2/378; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/175.

Basralılar örnek olarak bahsettiğimiz bu konular dışında kendi aralarında daha pek çok konuda ittifak etmişlerdir.⁶⁹ Hüseyin, araştırmasında bahsettiği 185 meselenin 103 tanesinde Basralıların muhalefetsiz olarak icmâ ettiğini; kalan 50 meselede bir, 17 meselede iki, 9 meselede üç, kalan 6 meselede de üçten fazla Basralı âlimin muhalefet ettiğini ifade etmiştir.⁷⁰ Bu bilgilere göre Basralılar, kendi içlerinde %55'lik bir oranda meselelerde icmâ etmişler. Bu da bize üzerinde ihtilaf edilen meselelerin oldukça fazla olduğunu göstermektedir. Bunun sebebi Basra ekolüne müntesip olan âlimlerin sayısının çokluğudur. Bu bölümde kendi ekolünde en çok muhalefet eden kişi 47 meseleyle Ahfeş gelmektedir. Daha sonra onu, 15 meseleyle Müberred (ö. 286/900), 12 meseleyle Zeccâc (ö. 311/923) gibi âlimler takip etmektedir.⁷¹

2.3. Kûfeli Dilcilerin Üzerinde İcmâ Ettikleri Meseleler:

Örnek [1] Cer Harfleri: Kûfeli dilciler “زُبَّ” kelimesinin isim olduğu görüşündedirler. Bu görüşlerini, sayı ve azlık bildiren “زُبَّ” kelimesini sayı ve çokluk bildiren ve isim olan “كَمْ” kelimesine kıyas yaparak delillendirirler. Ayrıca “زُبَّ” kelimesinin harf-i cer olmamasının sebebi de vardır: Bu da, kelimenin ancak cümle başında gelmesi gerektiği fakat harf-i cerlerin cümlenin başında değil, isimler ve filler arasındaki irtibatı sağlamak için ortada geldiği hususudur.⁷²

Örnek [2] İsm-i işaret: Kûfeli âlimler ismi işaret olan “ذَا” kelimesindeki elifin zâid olduğunu ifade ederler. Çünkü bazı yerlerde bu kelime düşer. Buna delil olarak bu kelimenin tesniyesi olan “ذَان” “ذَيْن” kelimelerinde elifin düşmüş olmasını delil getirirler.⁷³

Örnek [3] Murab ve Mebnî: Kûfeli dilciler, tesniye ve cemideki elif, vâv ve yânn, irâbında, fetha, damme ve kesra mesabesinde olduğunu söylerler. Buna, tesniye ve cemi kelimelerdeki bu harflerin tıpkı harekeler gibi değişmesini delil getirirler. Tesniyede: قَامَ ذَهَبَ الرَّيْدُونَ/رَأَيْتُ الرَّيْدِينَ/مَرَرْتُ بِالرَّيْدِينَ cümleleri; cemide: رَأَيْتُ الرَّيْدِينَ وَمَرَرْتُ بِالرَّيْدِينَ örneklerinde harfler, kelimenin müfredinde görülen zahir harekeler gibi değişmiştir. Dolayısıyla tesniye ve cemideki bu harfler, irâb harfleri değil harekeler derecesinde kabul edilmelidir. Eğer Basralıların iddia ettikleri gibi irâbı gösteren harfler olsaydı, bu durumda harf oldukları için değişme kabul etmezlerdi. Bu sebeple bu alâmetler harf değil hareke olarak kabul edilmelidir.⁷⁴

⁶⁹ Basralıların üzerinde ittifak ettikleri diğer bazı konular şunlardır: Murab-mebnî, nekre-marife, mevsûl, ibtida, inne ve kardeşleri, cinsini nefyeden lâ, fail, nâib-i fail, müteaddi ve lazım fiiller, iştilal, mefulu mutlak/leh/meah, istisna, hal, temyiz, harf-i cer, izafet, mastarın amel etmesi, harfi cerler, sıfat, tekit, atıf, bedel nida, nüdbe vb. konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin, *el-İcmâ'*, 109-208.

⁷⁰ Hüseyin, *el-İcmâ'*, 207.

⁷¹ Hüseyin, *el-İcmâ'*, 208.

⁷² İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2/686-687; İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl*, 418-422.

⁷³ İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2/551; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/353.

⁷⁴ İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1/29.



Kûfeli dilciler örnek olarak bahsettiğimiz bu konular dışında kendi aralarında daha pek nahiv meselesinde ittifak etmişlerdir.⁷⁵ Hüseyin, araştırmasında bahsettiği 220 meselenin 174 tanesinde Kûfelilerin muhalefetsiz olarak icmâ ettiğini; kalan 32 meselede bir, 6 meselede iki, kalan 8 meselede de üç ve üçten fazla Kûfeli âlimin muhalefet ettiğini ifade etmiştir. Sadece bu meseleler dikkate alındığında Kûfeli dilcilerin yaklaşık %80 oranında ittifak ettiğini söylemek mümkündür. Kûfe ekolünün Basra ekolüne göre kendi içindeki bu icmâsının yüksek olmasının sebebi bu ekole müntesip olan dilcilerin azlığıdır. Kişi sayısındaki bu azlık, meselelerdeki muhalefet oranlarını da doğal olarak düşürmüştür. Basra ekolünde daha çok dilci olduğu için meselelerde birbirinden farklı pek çok içtihat yapılmış ve bu da muhalefet oranını yükseltmiştir.⁷⁶ Bu bölümde kendi ekolünde en çok muhalefet eden kişi 22 meseleyle Ferrâ gelmektedir. Daha sonra onu, 10 meseleyle Kisâi, 9 meseleyle Saleb gibi âlimler takip etmektedirler.⁷⁷

3. Arap'ın Üzerinde İcmâ Ettiği Meseleler

Arap nahviyle ilgili meselelerde nahivcilerin üzerinde icmâ ettikleri meseleler olduğu gibi bu dili konuşan ve fesahat ve telaffuzuna güvenilen Arapların *bir kelimeyi belli bir şekilde telaffuz edip söylemeleri üzerinde ittifak etmeleri* anlamındaki icmâsı da söz konusudur.⁷⁸ Nahivciler kitaplarında Arap'ın icmâsından bahsederken daha çok Hicazlıların ve Temîmlilerin kendi lehçelerindeki icmâsından bahsederler. Çünkü bu iki kabilenin dili fesahat açısından ve Kurân'ın indirildiği lehçeler olması bakımından muteber kaynak olarak görülür.⁷⁹ Buna göre Arap'ın icmâsı bütün Arap kabilelerinin değil, fasih Arapça'nın ölçüsünü belirleyen ve standart dil olarak kabul edilen belirli kabile lehçelerinin kendi aralarındaki kullanım ve telaffuz birliğini ifade etmektedir. Çünkü farklı lehçeleri konuşan bütün Arapların belli bir kullanım ve konuşma biçiminde ittifak etmesi makul görünmemektedir. Eğer bu gerçekleşmişse dahi bunun tespiti de oldukça güçtür. Bu şartlar altında Arap'ın üzerinde icmâ ettiği meseleler hakkında bazı örnekler verebiliriz:

Örnek [1] Mastar olarak gelen mefûl-u mutlak marife olması durumunda bile mansûb okunabilir. Örneğin, Temimliler ve dili muteber sayılan Araplar, marife ve mastar olarak *الحمد لله* örneğinde geçen *الحمد* kelimesinin sonunu mansûb olarak okurlar. Bu şekildeki mansûb okuyuş genellikle cümle başında olması durumunda tercih edilir.⁸⁰ Aynı şekilde diline güvenilen Araplardan pek çoğu da “*العجب لك*” cümlesinde altı çizili kelimeyi marife, mastar ve mefûlu mutlak olduğu için mansûb okurlar.⁸¹

⁷⁵ Kûfelilerin üzerinde ittifak ettikleri diğer bazı konular şunlardır: Murab-mebnî, nekre-marife, mevsûl, ibtida, inne ve kardeşleri, cinsini nefyeden lâ, fail, nâib-i fail, müteaddi ve lazım fiiller, iştilal, mefulu mutlak/leh/meah, istisna, hal, temyiz, harf-i cer, izafet, idgâm, tasrif, vakıf, nisbe, tasgîr, cem-i mükesser, tenis, maksûr-memdüd, mastarın amel etmesi, harfi cerler, sıfat, tekit, atf, bedel nida, nüdbe vb. konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin, *el-İcmâ'*, 209-320.

⁷⁶ Hüseyin, *el-İcmâ'*, 319-320.

⁷⁷ Hüseyin, *el-İcmâ'*, 320.

⁷⁸ Hüseyin, *el-İcmâ'*, 21.

⁷⁹ Ramazan 'Abduttevvâb, *Buhûs ve Makâlât fi'l-Luga* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415), 85.

⁸⁰ Ebû Bişr 'Amr b. Osman Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408), 1/329.

⁸¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/329; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/194.

Örnek [2] 'إنسان' kelimesinin aslı 'إِنْسِيَانُ' şeklindedir. Araplar bu kelimenin ism-i tasgîr şeklini 'أَنْسِيَانٍ' şeklinde; 'بَنِينٍ' kelimesini de 'أَبْنَيْنٍ' şeklinde okumada icmâ etmişlerdir. Bu ism-i tasgîr şekli tahkir gayesiyle kullanılır.⁸²

Şimdi icmânın nahiv usûlündeki kaynak değerini ve delil oluşunu ele alabiliriz.

4. İcmânın Hücjet Oluşu ve Kaynak Değeri

Hücjet, kendisiyle bir hükme varılan ve bir şeyin tasdik edildiği delil ve burhan demektir.⁸³ İcmânın hücjeti onunla ikna edici ve müsellemler olan açık burhani bir delil getirmek ve bu delili hükme senet kılmak demektir.⁸⁴ Genel olarak kabul edilen görüş, nahiv usûlünde sema ve kıyastan sonra en kuvvetli delilin icmâ olduğudur. Kur'ân-ı Kerîm nasıl ki ancak misliyle nesholunur aynı durum icmâ için de geçerlidir. İcmâ Müberred'e göre, ancak misliyle reddedilmesi mümkün olan bir delildir.⁸⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla nahiv usûlünde icmâyâ ilk defa İbn Cinnî *el-Hasâis* adlı eserinde değinmiştir.⁸⁶ Suyûti ise icmâyı sema ve kıyastan sonra üçüncü en önemli delil olarak saymıştır. O icmâyı, Basra ve Kûfe nahivcilerinin ittifakı olarak tespit etmiştir.⁸⁷ Bunun sebebi, bu iki ekolün dil üzerine düşünerek belli bir mezhep ve yöntem geliştirmeleridir. Şöyle ki; Basralılar nahiv ilmini ortaya koyan ve kaidelerine de özenle uyan kimselerdir. Bu sebeple bu ilmin ortaya çıkışı ve yayılışında temayüz ederler.⁸⁸ Yine Kûfeliler de bu ilmi, rivayet ve şiiire dayalı olarak geliştirmiş ve farklı bir yöntemle ele almışlardır. Onlardan kimileri Basra âlimlerine muhalefet etmiş ve rekabete dayalı bilgi üretimi sayesinde nahivde belli bir yöntemi tesis edebilmişlerdir. Örneğin onlar, kelime türetiminde fiilin asıl olduğunda icmâ etmişler ve bu görüşlerini teorik bir yaklaşımla ifade edebilmişlerdir.⁸⁹

Suyûti, icmânın İbn Cinnî'ye göre nahiv usûlünün üç temel delilinden biri olduğunu ve bunların sema, kıyas ve icmâ olduğunu ifade eder.⁹⁰ Zira icmâ, İbn Cinnî'ye göre sema ve kıyas kadar muteber değildir. Çünkü nahiv usûlünde kendisine dayanılan esas iki delil sema ve kıyastır. Fakat nassa ve nass dikkate alınarak yapılan kıyasa aykırı olmadığı sürece icmâ da delil sayılır.⁹¹

⁸² İbn Manzûr, *Lisânul-'Arab*, 6/10; Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, 15/422; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/63; Mustafa el-Ğalâyîni, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabîyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1414), 4/42.

⁸³ Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhât*, 1/324; Ömer, *el-Mu'cem*, 1/431.

⁸⁴ Kefevî, *el-Kulliyât*, 43.

⁸⁵ Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *Mecâlisu'l-'Ulemâ*, thk. Abdusselam Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1403), 95.

⁸⁶ Konu hakkında İbn Cinnî'nin atıfları için bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/191, 2/379, 3/284.

⁸⁷ Suyûti, *el-Iktirâh*, 59.

⁸⁸ Neccâr, *Diyâu's-Sâlik*, 1/15.

⁸⁹ Ahmed Muhtar 'Abdulhamîd Ömer, *el-Bahsu'l-Lugavî'inde'l-'Arab* ('Âlemu'l-Kutub, 2003), 138; Subhi İbrahim es-Salih, *Dirâsât fi Fikhu'l-Luğa* (Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1379), 181.

⁹⁰ Suyûti, *el-Iktirâh*, 27.

⁹¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/190.



Bu bağlamda İbn Cinnî *Hasâis*'te şöyle söyler: “Şunu iyi bil ki iki beldenin icmâsı da - hasmın, sana nassa ve nassa göre yapılan kıyasa aykırı olmadığına dair güvence verdiği müddetçe- hüccettir. Eğer sana nassa göre yapılan kıyasa aykırı olmadığına dair güvence veremezse bil ki bu icmâ hüccet olmaz”⁹² İbn Cinnî'nin bu cümlesindeki “iki beldenin icmâsı” sözü ile kastedilen Basra ve Kûfe ehlinin ittifakıdır. Nahve dayalı hükümlerde bu iki nahiv ekolünün görüşlerine dayanılır. Yine İbn Cinnî'nin “hasmın, sana nassa ve nassa göre yapılan kıyasa aykırı olmadığına dair güvence verdiği müddetçe- hüccettir” sözünün anlamı da icmânın nassa ve nassa göre yapılan kıyasa muhalefet etmesi halinde delil olmayacağı bu durumda icmâyâ değil nassa veya kıyasa öncelik verileceği hususudur.

İbn Cinnî açısından icmânın mutlak anlamda bağlayıcı olmamasının iki sebebi vardır. Birincisi, Basra ve Kûfe dil âlimlerinden aynı konuda ve birlikte hata vuku bulabileceğidir. Nitekim Hz. Muhammed'in (s.a.v.) “*Ümmetim dalalet üzere birleşmez*”⁹³ hadisinin kapsamına nahivciler girmemektedir.⁹⁴ Bu demektir ki ne Kur'ân'da ne de Hadislerde nahiv âlimlerinin hata üzere birleşmeyeceklerine dair bir delil varit olmuştur. İkincisi ise, nahiv ilminin tabiatıdır: Nahiv ilmi İbn Cinnî'nin söylediği gibi Arap dilinden tümevarım yoluyla çıkarılan bir ilimdir. Dolayısıyla her âlimin kendine göre sahih saydığı bir delili ya da yöntemi olabilir. Bu yüzden nahivde otorite olan bir kimse bu görüşte iken başka bir nahivci bu görüşü beğenmeyebilir.⁹⁵

Konu hakkında Suyûti, İbn Cinnî'ye atfen şöyle nakleder: “Kendisine sahih bir delilin ve apaçık bir yöntemin belli olduğu, üstelik bu ilim üzerinde uzun uzadıya çalışan herkes artık kendisini bu ilmin meseleleri ve konuları hakkında muktedir görür. Sonra da kendi içinde artık Halil'e (ö. 175/791) ihtiyacının kalmadığına dair kesin bir delil olduğunu hisseder ve kendisinde Ebû Amr'a (ö. 154/771) ihtiyacı kalmayacak şekilde kesin bir bürhânın hasıl olduğuna inanır. Kim bu sıfatları haiz bir dil âlimi olursa artık onun bu iki belde halkının icmâsına muhalefeti de caiz olur; fakat bu muhalefetin de bazı yeter şartları haiz olması gerekir ki onlar, uzun araştırmalar, vukufiyet sahibi olma, delilsiz görüş serdetmekten sakınmak gibi hususlardır. Aynı zamanda muhalefet etmenin, selef ulemânın görüşlerine saygı/dikkate alma gibi bir şartı da vardır.”⁹⁶

İbn Cinnî'nin, bu sözlerinden, icmâyı dikkate almayı öngördüğünü göstermesinin yanında bu ilimde derinleşen ve onun usûlü ve problemlerini bilen kişi için muhalefet etmeyi mubah gördüğünü de çıkarabiliriz. Ona göre aslolan icmâyâ uymak olsa da o, - tespit edebildiğimiz kadarıyla- icmâyı delmenin caiz olduğunu ilk defa ifade eden dilci de odur.

Derin bir araştırma ve kesin deliller olmadan daha muteber sayılan Basra ve Kûfe icmâsına muhalefete cüret etmeye müsaade edilmez. Yani eğer bu iki ekolün görüşüne bir kişi muhalefet etmeye cüret edecekse mutlaka dilde hem derinlik sahibi olmalı ve hem de ilgili konuyu enine boyuna araştırarak bilmelidir. Aksi takdirde icmânın bu şekilde gelişigüzel bir tarzda delinmesine müsamaha gösterilemez. İbn Cinnî bu görüşlerine istinaden -herhalde kendisini de muhalefet etme makamında gördüğü için olsa gerek- pek

⁹² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/190.

⁹³ Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdulmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423), 2/99.

⁹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/190.

⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/190.

⁹⁶ Suyûti, *el-Iktirâh*, 160.

çok meselede nahivcilerin icmâsını delmiştir. Suyûti bunlardan bazılarını *el-Iktirâh'*ta zikretmiştir.

Bu misallerden biri, Arap dilindeki civar olma durumundan dolayı kelimenin sonunun öncekine tabi olarak cer gelmesi şeklindedir. Buna, “هَذَا جُرُّ صَبِّ خَرْبٍ” örneği verilir.⁹⁷ Bu cümlede normalde جُرُّ kelimesinin sıfatıdır ve onun ref gelmesi gerekir; çünkü *sıfat mevsufuna uyar* kuralı vardır. Fakat şiirde geçen bu ifadede خَرْبٍ sıfatı kendisinden önceki mecrûr kelimenin civarında/yanında geldiği için o da mecrûr olmuştur.⁹⁸ Nahivciler bu meselede kendisine kıyas yapılamayan şâz bir görüş de olsa civarlıktan dolayı onun mecrûr gelmesi ve bu görüşün reddedilemeyeceği hususunda icmâ etmişlerdir. İbn Cinnî ise صَبِّ kelimesinin خَرْبٍ kelimesinin sıfatı olduğunu söyleyerek onlara muhalefet etmiştir. Ona göre sıfat tamlamasının aslı خَرْبٍ جُرُّه şeklindedir. Burada sebepî sıfat örneklerinde olduğu gibi خَرْبٍ ifadesi صَبِّ kelimesinin sebepî sıfatıdır.⁹⁹ Müteahhirûn ulemâsı icmâyâ muhalefet eden İbn Cinnî'nin bu görüşünü doğru bulmadı. Onlara göre İbn Cinnî'nin bu görüşü tam anlamıyla gereksiz ve zorlama bir yorumdur.¹⁰⁰

Arap nahvinde icmânın makbul bir delil oluşu ve ona muhalefet etmenin uygun olmayışı konusunda Müberred'in verdiği farklı örnekler vardır: جَانِي الْغَلَامِ زَيْدٍ şeklinde izafetli söylemek caiz değildir; yine هَذِهِ الدَّارُ عَيْدِ اللَّهِ ve أَخَذْتُ الثَّوْبَ زَيْدٍ şeklindeki marife kelimelerin izafetli kullanımları da caiz değildir.¹⁰¹ Nahivciler bu örneklerde izafetin caiz olmadığına icmâ etmişlerdir. Ve onların icmâsı muhalefet edenlere karşı hüccettir.¹⁰² Müteahhir ulemâ bu konu hakkında Müberred'in görüşünü tercih etmiştir.

Nahivciler bunun gibi pek çok konuda icmâyı nahiv usûlünün muteber kaynaklarından saymışlar, icmâyı delmeyi, ona muhalefet etmeyi ya da kural dışı olarak onu aşmayı uygun bulmamışlardır. Nitekim Suyûti de diğer âlimler gibi nahivcilerin dil konuları hakkındaki icmâsının muteber olduğunu, onu delmenin yasak olduğunu, eğer muhalefet edilirse bu görüşün de reddedileceğini ifade etmiştir.¹⁰³ Onun muteber olmakla kast ettiği husus, icmâyâ göre sabit olan hüküm ile amel etmek gerekliliğidir.

İcmânın hücciyet değeri ile ilgili Şâtibî'nin (ö. 790/1388) meşhur olmuş bir sözü vardır. O *el-Mekâsîdu's-Şâfiye Şerhu Hulâsatu'l-Kafiye* adlı eserinde konu hakkında şöyle söyler:

⁹⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/67.

⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânul-'Arab*, 3/102; Suyûti, *el-Iktirâh*, 162.

⁹⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/192; Suyûti, *el-Iktirâh*, 162.

¹⁰⁰ Sabbân, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 3/83. İbn Cinnî'nin cumhur dilcilerin icmâsına muhalefet ettiği başka örnekler de vardır. Bunlardan biri de mukaddem olan failden muahhar olan mefule zamir döndürülmesinin caiz olduğuna dair görüşüdür. Genel kanaat ise bunun caiz olmadığı yönündedir. Konu hakkındaki ayrıntılı tartışma ve misaller için bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/295-296.

¹⁰¹ Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezid b. Abdilekber b. Umeyr el-Mubberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlık Azîme (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 1/96.

¹⁰² Mubberred, *el-Muktedab*, 2/175.

¹⁰³ Suyûti, *el-Iktirâh*, 162-163.



“Nahivcilerin icmâsına muhalefet, fakihlerin icmâsına muhalefet gibidir. Usûlcülerin icmâsı muhaddislerin icmâsı gibidir. Her ilimden uzmanların onun bir meselesinde icmâ etmeleri hüccettir, ona muhalefet etmek ise hatalıdır.”¹⁰⁴

Şâtîbî hangi alanda olursa olsun uzmanlaşmış kişilerin belli bir konudaki ittifakının bilimsel bir değeri olduğunu ifade etmek istemiştir. Ona göre aynı durum dilde otorite sayılan âlimlerin belli bir nahiv konusu hakkındaki ittifakları için de geçerlidir.

Sonuç

Nahivcilerin üzerinde ittifak ettikleri meseleleri örneklendirdiğimiz bu makalede icmânın, Arap dilinin gramere ait meselelerinde çokça karşılaşılan bir dil olgusu olduğunu ifade edebiliriz. İcmâ, genel olarak nahivcilerin ittifakı olarak anlaşılır ve daha çok Basra ve Kûfe dil okullarının kendi aralarındaki anlaşması olarak karşımıza çıkar. Basra ve Kûfe ekollerinde, ayrı ayrı olarak tezahür eden icmâ olgusu mezhep içerisindeki muhalefet olarak da tahakkuk etmiş; fakat birkaç âlimin ilgili meselede muhalefet etmesi o ekolün oluşan genel görüşünü değiştirmemiştir. Dolayısıyla “üzerinde ihtilaf edilmiştir” denilen meselelerin pek çoğunda da sonraki asırlarda kabul edilen genel görüşe itibar edilmiştir. Sonuç olarak nahiv usûlünde icmânın güçlü ve görünür bir delil olarak kabul edilme sebeplerinden en önemlisi yukarıda ifade edildiği üzere dilbilim meselelerindeki ittifakın oldukça fazla olmasıdır. Bu da icmânın nahiv usûlünde kaynak değerini göstermektedir.

Arap’ın icmâsının dilciler tarafından daha çok standart dili oluşturan sınırlı sayıdaki kabilelerin telaffuz ve kullanım üzerinde gerçekleşen ittifakı olarak anlaşıldığını ifade edebiliriz. Diğer türlü, bütün Arapların icmâsından bahsetmek oldukça güçtür.

İbn Cinnî’nin açıklamalarından onun nahivcilerin icmâ ettikleri bir hususta onlara muhalefet etmekte bir beis görmediğini anlıyoruz. Yani ona göre belirli şartlar altında icmâya muhalefet caizdir. Çünkü kıyasa aykırı olmadığı, nassa muhalefet etmediği ve şeriatın saygınlığına gölge düşürmediği sürece kişinin icmâ edilen görüşün aksine bir görüş serdetmesi caizdir. Burada İbn Cinnî’nin, icmânın delinmesinin mümkün olduğunu gösteren ilk dilbilimci olduğunu belirtmek önem arz etmektedir. Kanaatimizce İbn Cinnî, dilin tarihsel olarak sürekli değişen tabiatını dikkate alarak böyle bir görüşe ulaşmıştır. O dili şu şekilde tanımlar: “Dil, her toplumun kendi niyet ve amaçlarını yine kendisiyle ifade ettiği sesler bütünüdür.”¹⁰⁵ Onun dilin tanımı ve oluşumuyla ilgili bu açıklamaları dilin tarihsel, beşerî, değişken ve göreceli tabiatını ortaya koymaktadır. Bu da İbn Cinnî açısından dilin olguları ve grameri üzerinden ulaştığımız sonuçların genel geçerlik ve kesinlik ifade etmeyeceğini, bu yüzden dildeki icmâya muhalefetin caiz olduğunu göstermektedir.

İcmâ olgusu hakkında ayrıca şu sonuçlara ulaşıldığını ifade edebiliriz:

- Arap dilbilimi geleneğinde icmâ, nahiv usûlü açısından bir delil sayılmış ve ona muhalefet cumhûr dilciler tarafından uygun görülmemiştir.

¹⁰⁴ Ebû İshâk İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Mekâsıdu’s-Şâfiye fi Şerhi’l-Hulâsati’l-Kâfiye*, thk. Abdurrahman el-Useymin ve diğ. (Mekke: M’ahedu’l-Buhûsi’l-İlmiyye, 1428), 9/193-194.

¹⁰⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.

• İcmâ, dilbilim ekolleri içerisinde daha çok Basra ve Kûfe ekolü arasında ve kendi içlerinde görülmüş ve bu ekollerin üzerinde ittifak ettikleri görüşler daha sonraki asırlarda oluşan Bağdat, Endülüs ve Kahire dil ekolleri açısından da temel kabul edilmiştir. Basralıların görüşleri sonraki ekoller ve dilciler içerisinde daha çok yaygınlık kazanmıştır.

• Dilcilerin olduğu gibi Arap'ın icmâsı da söz konusu olmuş ve Arap'ın icmâsı kelimelerin telaffuzunda ve kullanımında delil olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Arap'ın icmâsına muhalefet de caiz değildir. Fakat Arap'ın icmâsını bütün kabilelerin, kelimeleri aynı şekilde telaffuz etmeleri olarak değil, fasih/standart dilin ölçüsü olarak kabul edilen bazı lehçelerin (Hicaz, Temim, Kureyş vs.) ittifakı şeklinde anlamak gerekir.

• İcmâ, sonradan açığa çıkan (yani hükümler verildikten, görüşler ortaya konulduktan sonra) genel temayülü ve Arap dilinde muteber sayılan epistemolojik cemaatin (dil ekolleri ve muteber dilciler) mümkün uzlaşısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da hükümlerinin sonuçları bakımından icmânın kati değil esnek (zannî) bir nahiv usûlü delili olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Afgânî, Said. *Min Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî*. Mektebetu'l-Fellâh, ts.
- Aktaş, Osman. "Arapçada Asıl ve Fer Nazariyesi". Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afîfî. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed . *Fethu'l-Bâri Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer. *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*. thk. Abdulaziz Rabâh - Ahmed Yusuf Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1414.
- Curcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid. *et-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas Bir Nahiv Usul İlmi Kaynağı*. Ankara: Ahenk Yay., 2007.
- D.İ.B., Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Ebû Habîb, Sa'di. *el-Kâmûsu'l-Fikhî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1408.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *İrtişâfu'd-Darb min Lisâni'l-'Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418.
- Eşmûnî, Ali b. Muhammed Nureddin. *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- Ezherî, Ebu'l-Velid Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1421.
- Ğalâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1414.



- Halebî, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Muhibbuddîn - Ali Muhammed Fâhir ve diğ. *Temhîdu'l-Kavâ'id bi-Şerhi Teshîli'l-Fevâid*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1428.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvü'l-Vâfi*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.
- Hâzîmî, Ahmed b. Ömer b. Musâ'id. *Fethu Rabbi'l-Beriyye fî Şerhi Nazmi'l-Âcurrûmiyye*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1431.
- Hüseyin, Hüseyin Rafet. *el-İcmâ' fî'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 2010.
- 'Abduttevvâb, Ramazan. *Buhûs ve Makâlât fî'l-Luga*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdulmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2. Basım, 1423.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1403.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed. *M'ucemu Mekâyîsi'l-Luga*. thk. Abusselam Muhammed Harun. Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Hişâm, Cemâleddin 'Abdullah el-Ensârî. *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed el-Bukâ'î. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn 'Akîl, Abdullah b. Abdurrahman. *el-Musâ'id 'alâ Teshîli'l-Fevâid*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1400.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn - Abdurrahman es-Seyyid. Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1. Basım, 1410.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin. *Lisânul-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Ya'îş, Muveffikuddin Ebu'l-Bekâ b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf Beyne'-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 1424.
- İbnu'l-Hâcib. *Emâlî İbni'l-Hâcib*. thk. Fahr es-Salih Suleyman Kadâre. Beyrut: Dâru 'Ammâr, 1409.
- İbnu's-Serrâc, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fî'n-Nahv*. thk. Abdu'l-huseyn el-Fetelî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa. *el-Kulliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Misrî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1418.
- Mâlikî, Mutîyr b. Hüseyin. "Mevkîfu 'İlmu'l-Lugati'l-Hadîs min Usûli'n-Nahvi'l-'Arabî". Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1422.
- Muberrred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber. Umeyr. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, ts.
- Neccâr, Muhammed 'Abdulaziz. *Diyâu's-Sâlik ilâ Evdahi'l-Mesâlik*. Muessesetu'r-Risâle, 1422.
- Ömer, Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd. *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*. Âlemü'l-Kutub, 1. Basım, 1429.
- *el-Bahsu'l-Lugavî 'inde'l-'Arab*. 'Âlemü'l-Kutub, 2003.

- Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiyetu's-Sabbân Şerhu'l-Eşmûn li Elfiyeti İbni Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Salih, Subhi İbrahim . *Dirâsât fi Fıkh'l-Luğa*. Dâru'l- 'İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1379.
- Sâyığ, Muhammed b. Hasen. *el-Lemha fi Şerhi'l-Mulihha*. thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâ'idî. Medine: 'İmâdetu'l-Bahsî'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1424.
- Sellâme, İhâb Abdulhamîd. "Şerhâ Ebi'l-'Alâi ve'l-Hatîb et-Tebrîzî 'alâ Dîvân-i Ebî Temmam". Kahire: Câmîatü'l-Kahire, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 3. Basım, 1408.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. Mısır: el-Mektebetu't-Tevkîfiyye, ts.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *el-Iktirâh fi Usûli'n-Nahv*. thk. Mahmud Ficâl. Dimeşk, 1. Basım, 1409.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 10. Basım, 2008.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa. *el-Mekâsîdu's-Şâfiyye fi Şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiyye*. thk. Abdurrahman el-Useymin ve diğ. Mekte: M'ahedu'l-Buhûsî'l-İlmiyye, 1428.
- Şevkânî, Muhammed b. Abdillâh. *İrşâdu'l-Fuhûl İla Tahkîki'l-Hakki Min 'İlmi'l-Usûl*. thk. Ahmed Azve İnâye. Dimeşk: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1. Basım, 1419.
- Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*. thk. Ali Dehrûc. Lübnan: Mektebetu Lubnan, 1996.
- Terzi, Fuad Hanâ. *Fî Usuli'l-Lugati ve'n-Nahv*. Beyrut: Dâru'l-Kutub, ts.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Huseyn b. Abdillâh. *e't-Tebyîn 'an Mezhebi'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Abdurrahman el-'Asîmîn. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1406.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî : Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri." İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.
- Za'belâvî, Salâhuddîn. "en-Nuhât ve'l-Kıyâs". *Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabî* 32 (Temmuz 1408).
- Zâhidî, Senâullah. *Telhîsu'l-Usûl*. Kuveyt: Merkezul-Mahtûtat, 1. Basım, 1414.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-'Arûs*. thk. Komisyon. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım. *el-İdâh fi 'İleli'n-Nahv*. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut, 5. Basım, 1406.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım. *Mecâlisu'l-'Ulemâ*. thk. Abdusselam Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1403.
- "Usûl-ü 'İlmi'l-'Arabiyye fi'l-Medîne". *Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 2/28/105-106 (1987-1418/1988 1417), 347-357.

