

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2024

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

CİLT/VOLUME: 7

SAYI/ISSUE: 2



2024

Contact / İletişim

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

Phone : +90 326 245 50 84
Fax : +90 326 245 50 83
e-mail : ilahiyatdergi@mku.edu.tr
web : dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat

e-ISSN: 2667-4017

Copyright © 2024
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology
All rights reserved

Sahibi / Owner

Veysel EREN, Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Baş Editör / Editor-in-Chief

Yusuf OKŞAR, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Editör Kurulu / Editorial Board

Adem APAK, Prof. Dr., Uludağ University

Mehmet BAYRAKTAR, Prof. Dr., Yeditepe University

Hasan AKKANAT, Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University

İlbey DÖLEK, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Rıdvan DEMİR, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Recep BİLGİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yayın Kurulu / Publication Board

Fatih Yahya AYZAZ, Prof. Dr., Çukurova University

Ali PAJAZİTİ, Prof. Dr., South East European University

Galip SAYILOV, Prof. Dr., Azerbaijan National Academy of Sciences

Salih AYDEMİR, Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram University

İlbey DÖLEK, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

İsmail KURT, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Eduart ÇAKA, Dr., Albanian Institution of History

Dil Editörü / Language Editor

İlbey DÖLEK, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University (İngilizce)

Sekreteryä / Secretariat

Merve SAÇIKARA, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Tasarım / Design

Kürşat Kaan ÖZKEMAHLI, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Arif YÜCEL, Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.

ANTAKİYAT Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayınlanır.

ANTAKİYAT Dergisi Google Scholar, İdealonline, Kaynakca.info, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), ACAR İndeks, ASOS İndeks, Türk Eğitim İndeksi, ResearchBib, Index Copernicus, Scientificindexing service (SIS), Paperity, Open AIRE, Elektronischen Zeitschriftenbibliothek, ROOTINDEXING, IZOR Indexing Services, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), BASE (Bielefeld Academic Search Engine) veri tabanlarında taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER/ INDEX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

İsmail CANBEK, Ahmet GÜNDÜZ

Kur'ân'da Özgürlük Bağlamında Hicret /

Hijra (Migration) in the Context of Freedom in the Qur'an.....107

Ahmet ÖZ

"Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali" Adlı Eser Üzerine Eleştirel Bir İnceleme /

A Critical Review On The Work Called "Turkish Interpretation Of Necm Necm Quran According To The Order Of Release132

Elvin BAGHIROV

Sâhib b. Abbâd'ın Hayatı, Eserleri ve Emân Risalesindeki Bedî' Sanatları /

The Life and Works of Sahib b. 'Abbâd and the Arts of Bedî' in the Treatise on Emân.....155

Emrah DEMİRTAŞ

İslam Hukukunda Merkezi Ezan Sistemi ile Ezanmatik'in Hükmü /

The Provision of the Central Adhan System and Ezanmatik in Islamic Law.....174

Emrullah AKÇA, Muhammed KIZILGEÇİT

Madde Bağımlılarında Dini /Manevi Programın Psikolojik İyi Oluşa Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (Denetimli Serbestlik Örneği)/

A Mixed Method Investigation of the Effect of Religion/Spirituality on Psychological Well-Being (The Case of Probation).....192

Süleyman DOĞANAY

Arif Nihat Asya'da Dinsel Değişimin İzleri /

Traces of Religious Change in Arif Nihat Asya.....223

Tamila ALIEVA

Lev Vygotsky'nin Gelişim Psikolojisi Ekseninde Çocukların Dini Gelişimi /

Religious Development of Children on the Axis of Lev Vygotsky's Developmental Psychology.....238

Kur'ân'da Özgürlük Bağlamında Hicret ¹

Hijra (Migration) in the Context of Freedom in the Qur'an

İsmail CANBEK

ORCID: 0009-0006-1748-1535

Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, Şanlıurfa/Türkiye,
canbek063@gmail.com

Ahmet GÜNDÜZ

ORCID: 0000-0002-7613-2638

Prof. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa/Türkiye,
gunduzahmet63@hotmail.com

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 14.08.2024 Düzeltme/Revised: 13.12.2024
Kabul/Accepted: 16.12.2024*

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Canbek, İ. & Gündüz, A. (2024). Kur'ân'da Özgürlük Bağlamında Hicret. Antakiyat, 7(2), 107-131

Öz

Her insanın kendince benimsediği ilgileri, eğilimleri ve bir hayat tarzı bulunmaktadır. Müslümanlar için en değerli yaşam şekli Kur'ân'ın dünya ve ahiret mutluluğu için ön gördüğü hayat tarzıdır. Bunun yaşanabilir zemini, akidelerin özgürce yaşandığı ortamdır. Bundan dolayı özgürlük kavramı, inanç bağlamında değerlendirildiğinde ayrı bir önem arz etmektedir. Bazı ahkâm âyetlerinde inanç bağlamında özgürlükten bahsedilmesi, ilahi mesajlarda hicret ve özgürlüğün önemsendiğini ortaya koymaktadır. İnanan kimse için yaşadığı coğrafya, inancını yaşamaya engel oluyorsa hicretin bir seçenek olduğu olgusu ortaya çıkmaktadır. Binaenaleyh özgürlüğün olmadığı yerde inancın serbestçe yaşanma imkânının da olmayacağı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada inanç özgürlüğünün hicret bağlamında değerlendirmesi, Kur'ân-ı Kerim'de geçen ilahî buyrukların ve onların tefsirlerinde geçen yorumları ışığında yapılacaktır. Kur'ân'da inançlarını özgürce yaşayabilmek için hicret edenlerin yaşadıkları zorluklara mukabil ödüllendirilecekleri; hicretten kendi iradeleri ile geri kalan ve inanç özgürlüğünden mahrum olanların da niyetlerine göre kiminin kınandığı kiminin ise cezalandırılacağı ifade edilmektedir. Zira hicretten geri kalanlar içerisinde hicret etmeye muktedir olmayan kimseler de bulunmaktadır. Bu çalışma ile kitlelerin, inanç ve düşüncelerini özgürce yaşayabilme imkânını elde edebilmesi için yaşadığı toprakları terk etmek de dâhil, çeşitli fedakârlıklarda bulunması gerektiği farkındalığı ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızda inanç özgürlüğünün temini bağlamında hicretin öneminin içselleştirilmesi sağlanmaktadır. Böylece asr-ı saadet zamanında yapılan hicret ile ilişkisel bağlam ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Hicret, Özgürlük, Sivil özgürlük, Münâfık.

¹ Bu araştırma sürecinde TR-Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirdiğinden Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan 01.09.2021 tarihinde araştırma onayı alınmıştır.

Birinci yazar çalışmaya % 70, ikinci yazar çalışmaya % 30 oranında katkı yapmıştır.

GİRİŞ

İnanç özgürlüğünün hicret üzerindeki etkisi tarihsel din anlayışı ve hicretin anlamı bağlamında önemli konulardandır. Hicret, Müslümanların Mekke'li müşriklerin baskılarından kurtulmak ve inançlarını özgürce hayata geçirebilmek için Medine'ye göç etmelerini ifade etmektedir. İnsan hayatındaki inanç özgürlüğünün önemini vurgulamak açısından bu konu İslâm tarihinde öne çıkan hususlardan biridir.

Özgürlük ve hicretle ilgili olarak yapılan birçok çalışma literatür olarak taranmış ancak çalışmamızla tam olarak örtüşen herhangi bir akademik yayına rastlanmamıştır. Bununla birlikte Zülfikâr Durmuş ve Havva Özata'nın "İnanç ve İbadet Özgürlüğü için Hicret" başlığıyla ele aldığı çalışmada ana hatlarıyla hicretin aşamaları ve muhacirlerin vasıfları ile nail olacakları mükâfatlardan bahsedilmektedir.

İnancın özgürce yaşanabilmesinin bireyler ve toplumlar üzerindeki etkisi, insanlık tarihi boyunca önemini korumuştur. Tarihte birçok insan, inancını hür olarak yaşayabilmek için çeşitli fedakârlıklar göstermiş, bu uğurda türlü meşakatlere katlanmıştır. Hicretin inanç özgürlüğü çerçevesinde değerlendirilmesi, inanan kimse için inancını hür yaşama gayretine yeni bir açı kazandırmakta, inancını serbestçe yaşayamayan bireyler için yeni perspektifler sunmayı amaçlamaktadır.

Araştırmamızda Kur'ân'dan ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatından bulgular elde edilerek hicretin günümüze uygulanabilirliği örneklerle delillendirilmektedir. Konuyla ilgili âyetler çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Çalışma, âyetler üzerinde inşa edilmek suretiyle İslâm literatüründeki çeşitli argümanlar ve uygulamalarla konu daha anlaşılabilir hale getirilmektedir. Böylece okuyucunun hicret ve özgürlük arasında mantıksal ve somut bağlar kurması; özgürlüğün, hicretin bir meyvesi olduğu fikrini benimsemesi sağlanmaktadır.

Hicretin çağdaş toplumlardaki yansımaları ve modern dünyadaki uygulamaları da önem arz etmektedir. Küreselleşen dünyada, hicret kavramının ne kadar evrensel olduğunu kavramak için inançlarını özgürce yaşayabilmek uğruna ülkelerini terk edenlerin yaşantıları önem arz etmektedir. Bu bağlamda, bireylerin inançlarını daha iyi yaşama arzusu ile birleşen bir özgürlük hareketi olarak hicreti iyi anlamak gerekir. Nitekim hicret, insanların psikolojik ve sosyolojik olarak daha özgür ve mutlu bir yaşam elde etmelerine vesile olmaktadır. Böylece, hicretin tarihsel ve modern bağlamda inanç özgürlüğü üzerindeki etkilerini daha detaylı bir şekilde ele alınarak, okuyucunun konuyu daha kapsamlı bir şekilde anlamasına yardımcı olmak hedeflenmektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hicreti ve çevresindekilerin tepkileri önem arz etmektedir. Bu çerçevede Onunla birlikte içtenlikle ve gönüllü olarak hareket edenler

ve onlar hakkında takdir edilen mükâfatlar; isteyerek veya istemeyerek hicretten geri kalanlar ile ikiyüzlü tavır takınanlar ve onlar hakkındaki hükümler ele alınmaktadır.

Hicret, inançlarını özgürce yaşayamayan bireyler için bir çıkış yolu göstererek yeni coğrafyalarda inançlarını rahatça yaşayabilecekleri bir zemin sunmaktadır. Bu çalışma ile hicret insanların zihinlerinde, sadece fiziksel bir göç olarak değil, inancını özgürce yaşama bağlamında manevi bir terakki olarak canlanmış olacaktır.

Özgürlük ve hicret ile ilgili olarak yapılan bazı çalışmalarda özgürlük kavramı, ya müstakil olarak veya belli bir bölge bazında ele alınmaktadır. Hicretin, itaat eylemi olarak işlendiği bir makalenin yanında Adnan Demircan'ın yaptığı müstakil çalışmasında hicret, nebevi direniş olarak ele alınmaktadır. İsmail Karagöz'ün kaleme aldığı bir kitapta din ve özgürlük müstakil olarak ele alınmakta, başka bir eserde ise İslâm düşüncesinde özgürlük, kader bağlamında işlenmektedir. Konuyla ilgili olarak yazılan makaleler arasında Maşallah Turan, özgürlük mücadelesini; Ebubekir Sifil ise özgürlüğü, Allah'ın çizdiği sınırlar bağlamında ele almaktadır. Çalışmamızla yakınlık arz eden Zülfikar Durmuş ve Havva Özata tarafından kaleme alınan "*İnanç ve İbadet Özgürlüğü için Hicret*" başlıklı makale, hicretin aşamaları ve muhacirlerin vasıfları ile nail olacakları mükâfatlar üzerinde durmaktadır. Âyetler ve âyetlerin tefsiri bağlamında hicretten isteyerek veya istemeyerek geri kalanlar ile Kur'ân'ın sivil özgürlük anlayışından bahsedilmemektedir. Çalışmamızda hicret, inancını özgürce yaşama isteği bağlamında âyetler ve âyetlerin tefsirleri ışığında ele alınarak hicretten geri kalanlar ve onların durumları değerlendirilmektedir. Bu açıdan makalemiz diğer araştırmalardan farklılık arz etmekte ve özgün bir çalışma özelliği taşımaktadır.

YÖNTEM

Araştırmada nitel toplama yöntemi ile elde edilen veriler, tanımlama açıklama ve analiz etme vb. çeşitli tekniklerden faydalanılarak tasnif edilmiştir. Makalede kişinin inancını hür bir şekilde yaşayabilmesi için ihtiyaç duyduğu özgürlük kavramı ele alınmıştır. İkinci aşamada hicret, hür yaşama iradesi bağlamında ele alınarak konu ile ilişkili âyetler taranmıştır. Hicret ile doğrudan ilgili olanlar ve bunların klasik ve bazı çağdaş tefsirlerde geçen yorumları incelenmiştir. Bu bağlamında genel anlamda hicret, özelde ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hicretinin dinî düşünce ve değerlerin sivil özgürlük ortamında yaşanma olanaklarına etkisi ele alınmıştır. Bunun yanında insanların hicret algısı da ele alınarak konu somutlaştırılmıştır. Böylece hicret konusu tarihsellik anlayışından sıyrılarak hayatın olağan akışına uyarlanmış okuyucuda bilişsel uyanışın gerçekleşme zemininin oluşmasına etki etmesi beklenmiştir.

Araştırma sonucunda inancın hür yaşanması ve hicretin gerekliliğine işaret eden âyetler ile âyetleri destekleyen görüşler ortaya konmak suretiyle konu zihne yakınlaştırılarak hicretin hayata geçirilebilirliği sınanmıştır. İnanan kimse için yaşanabilir en güzel toprak parçasının, inancın en iyi şekilde yaşandığı yer olduğu

anlaşmıştır. Allah'ın kutsallığını tescil ettiği mukaddes mekânlar dışında hiçbir kara parçasının kutsal kabul edilmesinin doğru olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu açıdan hicret kişinin dünya ve ahiret mutluluğunun bir güvencesi haline gelmiştir. Bu araştırma sonucunda inancın hür yaşanması ve hicretin gerekliliğine işaret eden âyetler ortaya konarak hicretin Kur'ânî dayanaklarının nazara verilmesi amaçlanmaktadır.

BULGULAR

1.Özgürlük, Sivil Özgürlük ve Hürriyet Kavramlarının Mahiyeti

Özgürlük, sözlükte “herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya bağlı olmaksızın düşünme veya davranma; herhangi bir şarta bağlı olmama durumu” demektir.² Dinî bir terim olarak kendisi ile eş anlamlı olan hürriyet kavramıyla beraber değerlendirildiğinde ikisi de “Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, müstağni davranma ve yalnız Allah'a yönelme” manalarına gelmektedir.³

Sivil özgürlük, bireyin kendini rahatça ifade edebileceği ve yaşayabileceği zemin veya ortamı ifade etmektedir. İnanç, ifade ve düşünce özgürlüğü sivil özgürlük ile yakından alakalıdır. Zira inanç ve düşünce özgürlüğünün hayata geçirilmesi bizzat sivil özgürlükle mümkündür. Başka bir deyişle sivil özgürlük insanların düşünce ve inançlarını rahatça yaşayabildiği ve kendisini rahatça ifade edebildiği meşru zemindir.

Hürriyet kelimesi, “hür” sıfatından müştak olan bir kelimedir.⁴ Hürriyet kelimesi genel olarak, her vatandaşın yaşama hakkının olduğu ve kişilerin hayatını idame ettirmesi için gereken ortamın devlet organları tarafından sağlanması olarak tanımlanmaktadır.⁵

2.Bireyin Özgürlüğe Duyduğu İhtiyaç

Her bireyin, hayatını huzur ve mutlulukla idame edebilmesi için maddi ve manevi çeşitli gereksinimleri vardır. İnsanoğlu diğer yaratıklar gibi sadece karnı doyup uykusunu alınca mutlu olabilecek bir varlık değildir. İnsanın gereksinimleri hiyerarşik olarak düşünüldüğünde onun yaşamını idame etme gibi temel haklar dışında bir de kamu hürriyetleri bağlamında kendisine tanınan bazı haklar vardır. Bunların en önemlisi kişinin kendini rahatça ifade edebilme, dinî değerlerini yaşama ve anlatabilme özgürlüğüdür. Bu özgürlük, birey için yaşamsal bir nitelik arz eder.

İnsan hürriyetten yoksun olduğu bir zeminde insan olduğunu unutabilmekte, varlığının farkında bile olamamaktadır. Böyle bir durumda kişi hür yaşamak için bir gayret içinde olmadığı takdirde kendini özgürlükten mahrum bırakarak kendine

² Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), “Özgürlük”, 1869.

³ John Louis Esposito, *Oxford İslâm sözlüğü* (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2013), “Özgürlük”, 156.

⁴ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Toplum Düzeni*, çev. Nurettin Demir - M.Vesim Taylan (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1993), 271-274.

⁵ Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 95.

zulmetmiş olmaktadır. Bu yüzden İslâm, kişinin varlığının biricik gereği olan hürriyeti için mücadeleyi adeta farz kılmış, bu uğurda malı ve canı ile mücadele etmeyi gerekli görmüştür.⁶

Kur'ân, insanın hürriyete olan ihtiyacını yalnızca hukukî anlam ve boyutta değerlendirmemektedir. Bunun yanında insanlığın hürriyet noktasında, Kur'ân'ın arzu ettiği ideal seviyede olmadığını⁷ ve insanın insanlığının gerçekleşmesi için her türlü bağ ve halkalardan kurtarılmasını istemektedir.⁸ Böylece Kur'ân özgürlüğün birey için bir gereksinim olduğunu teyit etmektedir.

İnsana gerçek manada inanç ve ifade hürriyeti ile inancını yaşamak zeminini ancak hak bir din temin eder. İnsanlar nezdinde İslâm'ın hürriyete karşı olduğu algısı insanları İslâm dinine olumsuz bir bakış açısına yöneltmektedir. Bu algıya ve İslâm'ı bilmeyen birçok insana göre Kur'ân hükümlerinin hâkim olması durumunda, bütün insanlığın asırlar boyunca mücadele ederek yakaladığı din ve vicdan hürriyeti kapsamındaki kazanımlar kaybolacak, fikir ve inanç hürriyeti imkânsız hale gelecektir. Zira onlara göre İslâm hükümlerinin hâkim olduğu bir ortamda din ve inanç hürriyetinden ve hayatını özgürce yaşamadan bahsedilemez. Bahsedilen düşünceyi savunulara göre yaşadığımız çağ, hürriyet ve özgürlük çağı olduğu için mevcut yaşam tarzının siyasal İslâm'a karşı korunması gerekir. Kaldı ki İslâm dini, inanç ve fikir hürriyetini 1500 yıl önce öngörmüş, defaatle dile getirmiştir.⁹ Zira bu düşünce yapısının amacı din aleyhine etkili bir kamuoyu algısı oluşturarak yeni yetişen neslin dinî değerlerden yoksunlaştırılmasıdır.¹⁰

Din, insanların yaşamlarını şekillendirirken akıl ve iradelerini özgürce kullanma isteklerini de göz önünde bulundurmaktadır.¹¹ Kendilerine dayatılan inanç ve düşünce sistemini kabul etmek yerine fitratlarına uygun olanı seçmelerini önermektedir. Ancak birey önce kendi yaşantı tarzını dizayn etmek için irade, çaba ve gayret içinde olmalıdır.

Yüce Allah Âdem'i (a.s.) yarattıktan sonra, onun hür yaşama isteğini gözeterek kendisine dalalet, sapıklık ve zorbalıktan korunması adına şeytana karşı bir direnme gücü vermiştir. İnsandan bu uğurda kanı, canı ve malıyla mücadele etmesini ve çaba sarf etmesini istemiştir.¹² Zira Allah, kulu üzerindeki en önemli hakkının cihat olduğunu ve cihadın en üst seviyede bir amel olduğunu vurgulamıştır.¹³ İnancı uğruna

⁶ Abdülkerim Hâtib, *Tefsiri'l-Kur'ân li'l-Kur'ân* (Kahire: Darü'l-fikrî'l-Arabî, ts.), 458.

⁷ *Kur'ân Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), el-Beled 90/11-13.

⁸ el-A`râf 7/157.

⁹ el-Bakara 2/256.

¹⁰ Hayrettin Karaman, *İslâm'da İnsan Hakları (Din, Vicdan ve Düşünce Hürriyeti)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 9,11.

¹¹ el-Bakara 2/44, 164, 170; el-Mâide 5/58; el-En'âm 6/126.

¹² es-Saf 61/10-14.

¹³ el-Ankebût 29/69; el-Hac 22/78.

mücadele eden kimse aynı zamanda şahsiyet, izzet ve şerefini kurtarmak için çaba göstermiştir.¹⁴

3. Kur'ân'ın Öngördüğü Sivil Özgürlük Tarzı

Sivil özgürlük, kişilerin dinden kaynaklanan bütün haklarını özgür ve korkusuzca kullanabilme hakkına sahip oldukları ortamı ifade etmektedir. Zira bu özgürlük sadece ibadetgâha rahatça girip çıkabilme özgürlüğü değildir. Sivil özgürlük müessesesi dinî inanca yönelik öğretileri serbestçe okuma yazma ve telkin hakkına sahip olma anlamına gelir. Eğer bu haklar baskı veya tehdit altında kalıyorsa sivil özgürlükten bahsetmek mümkün değildir.¹⁵

Kur'ân'da, Müslümanın şahsiyetinin oluşmasında göç konusu anlatılırken iltica kavramı yerine daha kuvvetli bir anlam barındıran “ hicret ” kavramı kullanılmaktadır. Hicret kavramı da salt olarak bir yerden başka bir yere göç olarak ifade edilmemiş, Müslümanlara model teşkil edecek bir konsept olarak sunulmuştur. Bunun yanında hicret, İslâm dininin insanlara ulaştırılmasında bir yöntem olarak benimsenmiştir.¹⁶

Özgürlüğün sınırsız mülâhaza edilmesinin ferdî ve içtimaî olarak çeşitli hak çatışmalarına sebep olacağı aşikârdır. Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin bir ölçü ve takdire dayalı yaratıldığı vurgulanmaktadır.¹⁷

Sınırı belli olamayan bir özgürlük anlayışını, insan hak ve hukuku ile ölçünün çiğnenmesi olarak algılamak mümkündür. Kişinin her dilediğini her zaman ve mekânda sergileme hakkını kendinde görmesi ve bunu hak olarak algılamasının normal karşılandığı toplumlarda yozlaşma kaçınılmazdır. Zira günümüzde bu durum medenî geçinen bazı devletler nezdinde bile kabul görmektedir. Bu tutumu benimseyen çevreler, başka dine veya düşünceye mensup toplumların-devletlerin kutsallarına pervasızca hakaret edilmesine, hatta onların kutsallarının ayaklar altına alınmasına izin vermektedirler. Ayrıca bu durumu negatif özgürlük olarak görüp tasvip etmeleri, insan haysiyet ve şerefine büsbütün aykırılık teşkil etmektedir. Günümüz gayrimüslim yönetimlerin birçoğunun inanç noktasında tutumu ve özgürlük anlayışı bu minvaldedir. Bu tavır, Mekke cahiliye toplumundaki saltanat sahiplerinin tutumundan pek farklı değildir. Sadece bir çeşitleme farkı vardır. Bu tutum, medeniyet ve özgürlük adı altında dillendirip prova etmektedir. Cahiliye dikte rejimi ise kaba kuvvete bizzat başvurarak bunu uyguluyordu. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) daveti döneminde müşrikler de Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ve beraberindeki

¹⁴ Hâtib, *Tefsirü'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*, 458.

¹⁵ Tevhit Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları Hukuki Temeller ve Çağdaş Yorumlar* (Ankara: Avrasya Yayınları, 2007), 234-235.

¹⁶ Ahmet Sait Sıcak - Necmettin Çalışkan, “Tefsir Araştırmaları Dergisi”, *İnsan Şahsiyetinin İnşası ve Korunması Bağlamında Kur'ân'da Sığınma Realitesinin İsimlendirilmesi* 3/1 (2019), 159.

¹⁷ el-Furkân 25/2.

sahabeleri atalarının dinlerine ihanet etmekle suçluyor ve onları kınayarak bir an önce bu tutumlarından vazgeçirmek için her yöntemi deniyorlardı.¹⁸

Kur'ân, inanmayan bir kimsenin inanmaya zorlanmasına şiddetle karşı çıkmış; insanların inançlarına dokunulmaması ve hakaret edilmemesini emretmiştir. Cihat âyetlerinin kıtâl âyetlerini nesh etmesinin altında yatan nedenin bu durum olduğu dile getirilmektedir.¹⁹ Dinde zorlama olmadığını ifade eden âyet,²⁰ İslâm'ın kılıç ve kalkanla değil kalem ve fikirle yayılması gerektiğini yeğlediğini göstermektedir. Kaldı ki cihat mefhumunun bir amacı da insanları özgür kılmaktır.²¹ Başka bir deyişle Müslüman olmayanları zorla İslâm'a sokmak cihadın amaçları arasında değildir. Cihaddan maksat, insanları baskılardan kurtarmak, İslâm'ın yüce gerçeklerini onlara duyurmak ve kendi rızalarıyla Müslüman olabilecekleri ortamları hazırlamaktır. Bu zemin sağlandıktan sonra inançların serbestçe yaşanabileceği zeminin temin edilmesi adına dinde zorlama olmadığı vurgusu yapılmakta, sivil özgürlük ortamı güvence altına alınmaktadır.²²

Hak din olan İslâm'ın bir şiarı da - batıl da olsa - başkalarının din ve inançlarına sövülmemesi, hakaret edilmemesi ve inançlarının tahkir edilmemesidir. Farklı din mensuplarına ve onların inandıklarına hakaret veya küfür edilmemesi inanç özgürlüğü bünyesinde değerlendirilmemelidir. Zira inanç özgürlüğü hangi inanca sahip olursa olsun her insanın sahip olması gereken temel haklardandır. Kur'ân'ın, diğer inançlara saygı gösterilmesi gerektiğini öğütlemesi bu düşünceyi doğrulamaktadır.²³

4. Allah'ın Arzının Genişliği ve Özgürlük için Coğrafya Tercihinin Zorunluluğu

Dinini yaşamak bütün önceliklerin üzerinde ve bütün gerçekliklerin fevkindedir. Zulme uğramış olsalar bile inanan kimselerin, dinlerini rahatça yaşayacakları meşru zemini arayıp bulmaları dinlerinde samimiyetlerinin en bariz alâmetidir. Zira inanç ve düşünce hürriyetleri kayıt altına alınmış inanan kimseler için bu arayış, farz kılınmıştır.²⁴ Bazı hususların Kur'ân'da sadece bir kez zikredilmesine karşın müminin inanç hürriyeti için arayış içinde olması gerekliliği ve Allah'ın arzının geniş olduğunun birkaç kez zikredilmesi²⁵ konunun ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

¹⁸ Râşid Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç (İstanbul: Bilim Yurdu Yayıncılık, ts.), 58-59.

¹⁹ Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 58-59.

²⁰ el-Bakara 2/256.

²¹ Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 58-59.

²² İbrahim Yıldız, *Kur'an'da Sebilullah Kavramı* (Bursa: Emin yayınları, 2015), 222.

²³ el-En`âm 6/108.

²⁴ Mahmut b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâkiki ğavâmidi 't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 555.

²⁵ Bkz. en-Nisâ 4/97, 100; ez-Zümer 39/10; el-Ankebût 29/56.

İnsan Allah'ın buyrukları doğrultusunda yaşantısını şekillendirmek eğilimindedir. Kişinin inanç ve akidelerini hür ve kayıtsız yaşama iradesinde olması gerekliliği bağlamında Kur'ân'da hicreti emreden ifadelerle rastlamak mümkündür. Bu âyetlerden birinde hicret etmeyenlere yönelik kınama mahiyetinde Allah'ın arzının geniş olduğu vurgusu yapılmaktadır.²⁶ Bundan sonraki üç âyetin, İslâm'a giren, Allah'a ve Resûlü'ne (s.a.v) inanıp da O'nunla (s.a.v.) hicret etmeyen Mekkeliler hakkında nazil olduğu rivâyet edilmektedir.²⁷ Bazı müfessirlere göre “Allah'ın arzı geniş değil miydi?” ifadesini, zalimâne tutum sergilenen ve inancın özgürce yaşanmadığı her beldeye genellemek mümkündür. Ayrıca o beldeyi terk etme gerekliliğinin her Müslüman üzerine bir vecibe olduğuna işaret edilmektedir.²⁸ Saîd b. Cübeyr, Allah'a itaatsizliğin yaygın olduğu bir memlekette durulmaması gerektiğini, “ Allah'ın arzı geniş değil midir oradan hicret edin...” âyetini okuyarak dillendirmiştir. Zira bu durumda hicret, “ Müslümanım ” diyen ve baskıya maruz kalan herkes üzerine vakti gelince bir alternatiftir.²⁹

Habeşistan'a hicret arzın genişliğinin alternatif coğrafya olarak tezahürünün bir yansıması idi. Bu yolculuk Medine'ye hicretten 5 yıl önce gerçekleşmişti. Ashabının müşriklerin eziyetlerine çokça maruz kaldığını gören Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabının bu durumuna tahammül edemeyerek Habeşistan'da adil bir kralın bulunduğunu söylemiş, oraya hicret etmelerini istemişti. Zira O (s.a.v.), kendisini müşriklerin baskılarından koruyan amcası Ebû Tâlip'in yaptığı gibi onları müşriklerin şerrinden muhafaza edemiyordu.³⁰

Allah'ın iradesi ile İslâm'ın Araplar arasında neşrine izin verilip açık tebliğ başlayınca müşriklerin baskı ve işkenceleri daha da arttı. Öyle ki müminlerin zayıfları müşriklerin ölümcül baskılarına maruz kalıyordu. Allah, ezilen ve hürriyetinden yoksun bırakılan müminlerin Medine'ye hicret etmelerine izin vermişti. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hicreti için Medine'de meşru zeminin hazırlanması gerekiyordu. Nitekim Medine'ye hicret izni, orada iman tohumlarının atılacağı zeminin hazır olmasıyla verilmişti.³¹ Bu zemin bu konuda emirler içeren ayetlerin gelmesi ile hazırlanmış oldu. Hicreti emreden ve Allah'ın arzının genişliği ile ilgili dikkat çeken bir âyette inananların Rablerine karşı gelmemeleri emredildikten sonra hicrete bir iyilik

²⁶ en-Nisâ 4/97; Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2/92.

²⁷ Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr b. Galib b. Âmilî Taberî, *Cami'ül beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r Risale, 2000), 9/103; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Vâhidî, *Esbâb-ı nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Basyûni Zağlul (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411), 177-178.

²⁸ Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 2/101.

²⁹ Muhammed b. Ahmed Kurtubi, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni, İbrahim Atfiyyiş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 5/347.

³⁰ *Bunun üzerine fitne korkusuyla 83 erkek ve 19 kadın sahabe olmak üzere toplam 102 kişi Habeşistan yoluna hicrete koyuldular. Aralarındaki küçük çocuklar bu sayıya dâhil değildi.*

³¹ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tunusi İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 23/356.

hareketi olarak işaret edilerek Allah'ın topraklarının inancını hür yaşama noktasında geniş olduğuna vurgu yapılmaktadır.³²

a. İyâs b. Kabise et-Tâî'ye (öl. 20/643) göre "وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ" (*Allah'ın arzı geniştir.*)³³ ifadesi açık bir emir olarak anlaşılmalıdır. Bu emir, mâlûmu îlam cihetinden değildir. Yani bu ifade Allah'ın arzının yüzölçümü olarak genişliği şeklinde anlaşılmalıdır, hicret hakikati bağlamında anlaşılması daha doğru olacaktır. Nitekim hicret bir seyahat değil Allah'ın dini için bir arayış olarak düşünülmelidir. "وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ" ifadesinde geçen "و", i'tiraziye içindir. Zira ifade bir atasözü gibi olduğu için önemine binaen ifade iki cümle arasında konmuştur.³⁴

b. Bazı müfessirlere göre "وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ" (*Allah'ın arzı geniştir.*) ifadesi Allah için bir iyilik söz konusu olduğunda mazerete sığınıp bu iyilikten geri duran herkes için bir kınama içermektedir.

c. Diğer bir görüşe göre kastedilmek istenen, Allah'ın arzının ahiret hayatına yönelik olarak iyilik anlamında ekilecek bir tarla hükmünde olduğudur. Bu tarlaya ekilebilecek en güzel iyilik ise Allah yolunda veya O'nun rızası doğrultusunda hicret etmektir. Bu ifade iyilikler hakkında mazeret beyan eden kimseler için takvayı elde etmeleri ve Allah'ın rızasına kavuşmak hususunda coğrafya tercihini gerçekleştirmeyi teşvik mahiyetindedir. Zira onlar hicret ettikleri takdirde o topraklarda âcizce yaşamak yerine kendilerine yeni vatan arayarak Allah'ın rızasını da kazanmış olacaklardır.³⁵

Allah'ın arzının genişliğine vurgu yapılan Ankebût 29/56. âyette yalnız Allah'a kulluk edilmesi emredilmektedir. Dilediği meşru hayatı rahatça yaşayamayan inanan kimse için, dinini ve inancını rahatça yaşayabileceği bir coğrafya seçmek hayati bir gerekliliktir. Alelâde yaşayan bir kimsenin dinî hassasiyetler konusunda mücadele etmesi olağan bir durum değildir. Bu hususta ancak kalben inanan kimse mücadele eder.

a. Ankebût 29/56. Âyette, "*Benim arzım geniştir.*" buyrularak insanın hayatını idame ettiği toprakların sadece kullanım hakkının kendisine ait olduğuna işaret edilmektedir. Zira "إِنَّ أَرْضِي" kelimesindeki iyelik zamiri Allah'a râcidir. Başka bir ifade ile insanlara haddini bilmesi ve birbirinin hukukunu gözetmesi tavsiye edilmektedir. O halde beşerin hukukunu çiğneyip yeryüzünü adeta sahiplenen zâlim kimseler aynı zamanda ilahi hukuka da tecavüz etmektedir. Allah'ın halk ettiği kullarının dilediği gibi inanç ve ibadet hürriyetlerini icra etmelerine mani olmak, bu tecavüz ve zulmün en bariz göstergesidir.

³² ez-Zümer 39/10; Hâtib, *Tefsîrü'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*, 457.

³³ ez-Zümer 39/10.

³⁴ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/354.

³⁵ Şerafeddin Hüseyin b. Abdillâh Tayyibî, *Fütühü'l-gayb fi'l-keşf `ani'l-kana`ir-rayb*, thk. `İyad Muhammed el-Gavc vd. (Merkezü'n Nehabü'l-İlmiyye: Caizetü Dabbeyi'd-Develiyye Li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013), 13/354.

b. Taberî (öl. 310/923), “إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ” ifadesinin memleketlerinden çıkarılanlarla ilgili olduğunu söylemektedir.³⁶

c. “فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ” (*Yalnızca bana kulluk edin.*) ifadesi, her ne iş ile ilgili olursa olsun mâruz kalınan her sıkıntıda kişinin sadece Allah’a yönelmesi ve O’na kulluk etmesi gerektiğini dile getirmektedir.³⁷

d. Ankebût 29/56. âyetin, Müslümanlara hicret emri geldiğinde hicret edemeyip mazeretlerinden dolayı Mekke’de kalan mustaz’af Müslümanlar hakkında bir taltif olarak nazil olduğu dile getirilmektedir.³⁸

e. Müfessirlerin birçoğu bu hükmü genelleyerek dinin ahkâmının yaşanmadığı her beldeden göç edilmesi gerekliliğine delil olarak göstermektedirler.³⁹

Hicret bağlamında Allah’ın arzının genişliğini dile getiren Nisâ sûresindeki bir âyette Allah yolunda hicret eden kimsenin yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacağı, Allah ve Resûlü için yurdunu terk edip bu yolda vefat eden kimsenin mükâfatının ise Allah’a ait olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁰

5. Allah’a İsyân Bulunan Toprakların Terk Edilmesinin Gerekliliği

İnanan kimsenin Allah’ın hükümlerinin çiğnendiği bir beldede tahkir, aşağılanma ve sıkıntılara maruz kalması kaçınılmazdır. Kur’ân’da zulme ve baskıya maruz kalanları iyiliğe devam etmeye teşvik,⁴¹ onlara zulüm uygulayanlar için de tehdit babından⁴² uyarılar vardır. Zalimlerin, bir an önce içinde buldukları yanlıştan vazgeçip iyi amellere yönelmeleri istenmektedir. Aksi halde amellerinin cezasız kalmayacağı vurgulanmaktadır. Bunlar yaptıklarından pişman olmadığı ve ihsan yolunu tercih etmediği takdirde inanan kimseler için ise tebdil-i mekân seçeneği fazilete ulaşma konusunda vazgeçilmez olacaktır.⁴³

Zümer sûresi 10. âyet,⁴⁴ Allah’ın dininin yaşanmadığı coğrafyadan, inancın hür yaşanabileceği ortama göç etmenin gerekliliğine işaret etmektedir.⁴⁵ İnanan bir topluluğun veya ferdin, Allah’ın hükümlerine aykırı amellerin yaygın olduğu bir coğrafyayı derhal terk etmesi gerekmektedir. Zira inanan kimselerin, baskı gördükleri

³⁶ Taberî, *Cami’ül beyân*, 8/434.

³⁷ Muhyiddin b. Ahmet Mustafa Derviş, *İ’rabü’l-Kur’ân ve beyanuhû* (Suriye: Darü’l-İrşad li Şuûni’l-Cami’iyye, ts.), 7/454.

³⁸ Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasûl fi tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Abdülhay Fermâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 178.

³⁹ Vehbe b. Mustafa Züheylî, *et-Tefsiru’l-vasûl* (Dâru’l-fikr, 1422), 8/13.

⁴⁰ en-Nisâ 4/100.

⁴¹ ez-Zümer 39/10.

⁴² Hûd 11/113.

⁴³ Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît fi’l-tesfîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420), 4/41.

⁴⁴ “ De ki (Allah şöyle buyuruyor): Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır. Allah’ın arzı geniştir. Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir. ”

⁴⁵ Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Suyûtî, *Tefsirü’l-Celâleyn* (Kahire: Dâru’l-Hadis, ts.), 528.

ortamı değiştirme ihtimali düşük bir olasılıktır. Allah için yurdunu terk edip hicret eden kimsenin özgür iradesi ile hareket ettiği olduğu düşünöldüğünde Allah'ın o kimseye dünya ve ahirette ecrini fazlasıyla vereceği kuşkusuzdur. Nitekim bu kimse şeytanın isteklerini reddederek fitneden kaçması gerektiğini hissedip dininin emrini yerine getirmiş, ahkâmının gözetimine girmeyi istemiş ve bu düşünce ile hicret etmiştir.⁴⁶

Birçok müfessire göre ise mâsiyet işlenen beldenin terkedilmesi gerekliliği bir yana dursun, o beldeden kaçılması gerektiği dile getirilmektedir.⁴⁷ Sevri'nin naklettiğine göre de Hz. Peygamber (s.a.v.), İslâm'ın şiarlarına riâyet edilmeyip mâsiyet işlenen bir beldenin yaşanmaya layık olmadığını ifade⁴⁸ etmiştir.⁴⁹

Bir kısım müfessirlere göre birçok âyet hicreti açıkça teşvik etmektedir. Zira bütün insanlar Allah'ın kulları olduğu gibi bütün beldeler de Allah'ın beldeleridir. Nerede hayra işaret varsa oraya gidilmelidir. Zira bu durum sıradan bir göç değil Allah yolunda cihat manası içermektedir.⁵⁰

6. Hicretin Manası ve Zorluğu

Hicret, insanın fitratında var olan hür ve rahat yaşama isteğinin bir sonucudur. Zira insanlar inançlarını rahatça yaşayabileceği sivil özgürlük ortamına sahip olamadığında inanç ve değerlerinden ödün verip içinde bulunduğu ortama göre yaşamak zorunda kalacağını bilir. Nitekim inançsız bir toplum içinde inançlı insan grubunun inancını idame etmesinin ne kadar zor olduğu bilinmektedir. Bir âyette sıkıntılara katlanmanın ve sabretmenin zorluğu ifade edilmekte '*Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir.*'⁵¹ buyrulurak meşakkatlere sabretmelerinin mükâfatının onlara hesapsız verileceği dile getirilmektedir.⁵²

Kur'ânda müminleri memleketlerinden göç etmeye davet eden nida ifadelerine rastlamak mümkündür.⁵³ Bu, kardeşlerden ve ailelerden ayrılmak üzere yapılan ve nefse ağır gelen zor bir çağrıdır. Zira bir cesedin uzuvları arasındaki bağlar nasıl güçlü ise kişi ile vatani arasındaki bağ da o denli güçlü ve vazgeçilmezdir. Vatandan ayrılık, duygular üzerinde kalıcı ağır etkiler bırakır. Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'den ayrılırken gözleri dolmuş ve tekrar dönmek üzere ayrıldığını ifade

⁴⁶ Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık Hasan Hân, *Fethu'l-beyân fi mekâsıdı'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1992), 10/210.

⁴⁷ Abdurrahman b. Ebü Bekir Suyüti, *ed-Durrü'l-mensür* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/474; Taberî, *Cami'ül beyân*, 18/434.

⁴⁸ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebü Hâcir Muhammed Saïd Besyûni, thk. Şuayb Arnavut - Âdil Mürşid (Beyrut: Mevsuatü'r-Risale, 1405/1985), 5/334.

⁴⁹ Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azim li İbn ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 3/1047.

⁵⁰ Suyüti, *ed-Durrü'l-mensür*, 6/474.

⁵¹ ez-Zümer 39/10.

⁵² Ebu Muhammed Mekki b. Ebi Talib Hammuş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayrevanî el Kurtubî, *el-Hidâye ila bulüği'n-nihâye fi 'ulumı meâni'l-Kur'ân ve tefsiruh*, thk. eş-Şâhid el-Büşihî (Câmiatü's-Şârike, 2008), 2/1440.

⁵³ el-Ankebüt 29/56.

etmiştir. Allah'ın müminleri memleketlerinden hicret etmeye davet etmesi, inanan kulları için bir lütuf, inananları kendi mekânında ağırlamak için yaptığı bir çağrıdır.⁵⁴

İhsan ve rahmet aracılığı ile Kur'ân, iyilik unsurlarını aramayı hedeflemekte, çarpıcı bir şekilde sahnelemekte ve tasvir etmektedir. Böylelikle, beşeriyetin iyiliği için hakikati en güzel şekilde gözler önüne sermektedir.⁵⁵ Zira Kur'ân'da hicret eden kimsenin zorluklarla beraber gideceği yerde birçok olumlu durumla karşılaşacağı vurgulanmaktadır.⁵⁶

Esas itibarıyla hicretin emredilmesi, inananların sıkıntılardan kurtularak özgür bir ortamda hayatlarını idame etmesi amacını taşıyordu. Bir manada hicreti emreden âyetler, inananlara yüklerini hafifletmeleri için bir ikramda bulunuyordu. Ankebût sûresi 29/56. âyette geçen “ *Ey iman eden kullarım!...*” ifadesiyle Allah, hicret emrini icra etmesini istediği inananlara hicret aracılığı ile inançlarını izhar etmelerini murat etmekte; “ *Ben'im arzım geniştir.* ” ifadesiyle kendi arzının hak ile batılı, iman ile küfrü ayıracak kadar geniş olduğuna işaret etmektedir. Bu ifadeyle mazerete de mahal bırakılmamaktadır. “ *Yalnızca bana ibadet edin.*” ifadesiyle de inanan müminlerin özgürlük iradesini ortaya koyup Allah'a olan bağlılıklarını hicret ederek gösterdikleri takdirde sadece Allah'a ibadet ettiklerini de kanıtlamış olacakları vurgulanmakta,⁵⁷ hicret başta olmak üzere ibadetlerin yalnız Allah'a has kılındığı ima edilmektedir.⁵⁸ Zira hicret de kişinin, namaz, oruç, teravîh veya hac ibadetleri gibi evinden çıkarak Allah'ın rızasını arama amacı gütmektedir.⁵⁹

Kur'ân'daki Rabbânî yaklaşım, insandaki çeşitli korkulara değinmektedir. Zira hicret sırasında muhacirler, zayıflık ve kıtlık gibi çeşitli sıkıntılarla karşılaşmıştır. Zaten hicretin zenginlik, şehvî duyguların tatmini, hayatın sıkıntılarından kurtulmak ya da malların kurtarılması için yapılan bir iş olmadığı bilinmektedir. Hicret, Allah rızası için yapılan bir ameldir. Nisâ sûresinde hicretin meşakkatleri ile sınanan beşeriyetin sıkıntılarının tedavisine yönelik ifadeler bulunmaktadır.⁶⁰ Bu ifadeler, hicret esnasındaki o ürkütücü ve korkutucu sahne ile birlikte ele alınmış, gideceği yere varanlar ve o yolda vefat edenlerden bahsedilmiştir. Allah için hicret ile evinden çıkan kimsenin çektiği sıkıntılara karşı Allah'ın da ona yeryüzünde sıhhat ve genişlik ve mükâfat nasip edeceği vurgulanmıştır.⁶¹

Süddî (öl. 127/745), hicret etme zorunluluğunu “Mürağem” (iğrenerek katlanılan durum) kelimesi ile ifade etmekte, bunun da yaşamak isteğini

⁵⁴ Hâtib, *Tefsirü'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*, 456.

⁵⁵ İbrahim Hüseyin eş-Şârîbî Seyyid Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut-Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 1412), 2/744.

⁵⁶ en-Nisâ 4/100.

⁵⁷ Sıddık Hasan Hân, *Fethu'l-beyân fî mekâsıdi'l-Kur'ân*, 10/210.

⁵⁸ Hâtib, *Tefsirü'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*, 458.

⁵⁹ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/101.

⁶⁰ en-Nisâ 97.

⁶¹ Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 2/745.

gerçekleştirmek için başvuru zorunlu bir yol olarak izah etmektedir. Zira hicret eden kişi inancı için yaşadığı memleketi veya coğrafyayı terk ederek asgari seviyede hayatını idame edecek bir yurt arayışına girmiştir.⁶²

Hicretten sonraki yaşantının da önemi gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Kur'ân'da bu durum özetlenerek bir gemiye binen insanların durumu örnek verilmekte gemidekilerin ancak tehlikeden kurtulana kadar Allah'a ihlasla yalvardıkları dile getirilmektedir.⁶³ Bu mana hicretten geri kalanlar hakkında düşünüldüğünde bir benzerlik göze çarpmaktadır.⁶⁴

6.1. Özgürlüğe Hicrette Rıza-i İlahînin Esas Alınması

Kur'ân-ı Kerîm'de, müşriklerinin inananlara uyguladıkları baskı ve zulümlerden dolayı hicret etmelerine sebep oldukları için uğrayacakları azabın kesinliğine değinilmektedir.⁶⁵ Bundan hemen sonra da inananların Mekkeli müşriklerin şerrinden emin olmaları için yapmaları gereken hicrete işaret⁶⁶ edilmektedir.⁶⁷ Zira azınlık durumuna düşen inananlar ne açıktan Kur'ân okuyabiliyor ne namazlarını Mescid-i Haram'da kılabiliyorlardı. Bütün bunların yanı sıra kendilerine bütün kapılar kapanıyor ve çeşitli işkencelere maruz kalıyorlardı. İşte tam bu durumda iken inananlara yeni bir kapı açan âyet nazil oldu.⁶⁸ Müminler, içinde buldukları meşakkatten kurtulmak için bir ışık gördü.⁶⁹

Allah kendi rızası için şirk ve isyan işlenen diyardan gönüllü olarak göç eden kimseleri kendi yanından bir güzellikle ödüllendireceğini vaad etmektedir. Zira baskı ve kısıtlama ile inançları inhisar altına alınan kimsenin yaşantısı zor bir yaşantıdır. İbn Abbâs'a göre bu yaşantıdan kurtulmayı açıkça ifade eden Nisâ sûresi 4/97. âyet, müminlerin Habeşistan'a hicret etmelerine işaret ediyordu.⁷⁰

Inananlar *"Her canlı ölümü tadacak ve sonunda dönüp huzurumuza geleceksiniz."*⁷¹ âyetinin gereğini yaparak dünya hayatının sonunda dönüşün Allah'a olacağı bilinciyle hareket edip dünyayı nazarlarında küçültmüş, bir kısmı Habeşistan'a, diğerleri ise Medine'ye hicret etmişlerdir. Nitekim onların aile, çocukları ile vatanlarından ayrılma hüznünü bir tarafa bırakarak Rablerine kul olmak için hicret yolunu tercih etmişlerdi.⁷² Nitekim Râzî'ye göre bir kimsenin memleketini

⁶² İbn Atiyye, *el-Muharraru 'l-vecîz*, 2/101.

⁶³ el-Ankebût 29/65.

⁶⁴ Muhammed Emin b. Muhammed Muhtar b. Abdülkadir Cenki Şankitî, *Edvau'l-beyân fi izahi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beirut: Darü'l Fikr, 1995), 6/162.

⁶⁵ el-Ankebût 29/50-55.

⁶⁶ el-Ankebût 29/56.

⁶⁷ Hâtib, *Tefsirü'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*, 455.

⁶⁸ el-Ankebût 29/56.

⁶⁹ Hâtib, *Tefsirü'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*, 456.

⁷⁰ el-Bakara 2/155.

⁷¹ el-Ankebût 29/57.

⁷² Hâtib, *Tefsirü'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*, 459.

terk etmesi hususundaki nefreti kendisine acizlik ve mazlumluk duygusunu verebilir ama gerçekte o kimseler aciz veya mazlum değildir. İnananların hicreti, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak üzere yapması nedeniyle manevi olarak terakki etmelerine vesile olacaktır.⁷³

6.2. Dini Özgürce Yaşamak İçin Hicret Edenlerin Ecri

Allah için hicret edip hicretin sıkıntı ve meşakkatlerine göğüs geren kimselerin mükâfatları gösterdikleri sabrın bir meyvesidir. Kur'ân'da peygamberler (a.s.), onlarla beraber olan salih kimseler, onların yolunda gidenler ile başka topraklara inançları uğrunda göç edenlerin dindeki sebatlarından dolayı iyiliklerinin kat kat artırılacağı ifade edilmektedir.⁷⁴ Onların ecirleri, cennete girdirilmeleri ile gerçek manada ahirette verilecektir.⁷⁵ Zira Abdullah İbn Abbâs (r.a) (öl. 68/687-88), Âl-i İmrân sûresinde geçen “ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ” ifadesinin Hz. Peygamber'le (s.a.v.) beraber Medine'ye hicret eden muhacirleri kast ettiğini dile getirmektedir. Bu rivayet, tefsire dair ilk nakillerin yer aldığı hadis ve tefsir kitaplarında da geçmektedir.⁷⁶

Zümer sûresi 10. âyet,⁷⁷ kendinden önceki âyetle beraber değerlendirildiğinde sadece sıkıntı durumunda değil, hayatın olağan akışı içerisinde de Rabbine yönelen ve O'na (c.c.) kulluk eden kimselerin ecrine değinilmektedir. Bazı âlimlere göre hicretin zorluklarına katlananlardan bahsedilirken; memleketlerinden, aşiret ve akrabalarından ayrılıktan dolayı maruz kaldıkları acı ve üzüntüye karşı sabretmeleri kast edilmektedir. Bazılarına göre namaz, oruç, zekât ve diğer ibadet sahiplerine ecirleri ölçü ile verilirken; Allah yolunda bela ve musibetlere duçar olanlarla hicret edenlere ise hesapsız verilecektir.⁷⁸ Dehhâk'a (öl. 105/723) göre Efendimiz'in (s.a.v.) Allah'tan müminler için istediği ve onlar hakkında takdir edilen mükâfat cennettir.⁷⁹ İbn Abbâs (öl. 68/687) ve diğer bazı müfessirlere göre, kişi iman çerçevesinde bir yaşantı için hicret ettiği zaman rızık olarak da rahatlayacaktır.⁸⁰ Bu kimselerin mazhar olacakları nimetler başka âyetlerde farklı şekillerde dile getirilmektedir.⁸¹

İnancını özgürce yaşamak, Allah ve Resûlü'nün rızası ve şefaatine nâil olmak için hicret niyetiyle evinden çıkan kimseye -matlubuna ulaşmadan bile olsa- ölüm isabet ettiği takdirde o kimsenin Allah katında büyük sevaba mazhar olacağı bir

⁷³ Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 11/197.

⁷⁴ et-Tevbe 9/20.

⁷⁵ Tayyibî, *Fütühü'l-gayb*, 13/354.

⁷⁶ Ahmet Sait Sıcak - Necmettin Çalışkan, “Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi”, *Âl-i İmrân Sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meallere Yansımaları Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım* II/33 (Aralık 2019), 12.

⁷⁷ “ De ki (Allah şöyle buyuruyor): "Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır. Allah'ın arzusu geniştir. Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir."

⁷⁸ Ali b. Muhammed Mâverdî, *Tefsirü'l-Mâverdî*, thk. Seyyid İbn Abdülmaksûd (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 5/119; Tayyibî, *Fütühü'l-gayb*, 13/356.

⁷⁹ Mâverdî, *Tefsirü'l-Mâverdî*, 5/120.

⁸⁰ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/101.

⁸¹ en-Nahl 16/41; et-Tevbe 9/20; el-Bakara 2/218; el-Hac 22/58.

âyette zikredilmektedir.⁸² Rivâyet edilen bir hadise göre de Hz. Peygamber (s.a.v.), dini uğruna memleketini terk eden kişi için, gerçekleştirdiği amelin; dünyanın içindeki her şeyden daha hayırlı olduğunu ifade etmektedir.⁸³

Allah yolunda inançları uğruna sabırla hicrete katlananların ecri hakkında iki görüş vardır. Birincisi Allah'ın kendi yolunda hicret ederek sıkıntıya katlananlara dünyada iyilik ve güzellikler nasip edeceği; diğeri ise, Allah'ın bu kimseler için ahirette cennet bağışlayacağıdır. Dünyada verilecek iyilik ve güzellikler hususunda da 4 görüş vardır:⁸⁴

- a) Allah dünyada bu kimseler hayırlı rızıklar ihsan ederek onları taltif eder.
- b) Onları afiyet ve sıhhat ile ödüllendirir.
- c) Allah'ın kendilerine dünyada verdiği selamet ve insanların teveccühüdür.
- d) Allah'ın kendilerine dünyada bağışladığı hoş mekânlarda minnetsiz ve hür yaşamalarıdır.

Bazı müfessirlere göre de Allah'ın takdir ettiği bu sınırsız ecir sadece Allah için hicret edenlerle sınırlı değildir. Bilakis o ecir, hangi yolda olursa olsun Allah için sıkıntıya maruz kalan herkes içindir. Sabredenlerin mükâfatının hesapsız olduğunun dile getirilmesi de kesreti ifade içindir. Bu, onların sabırlarının kesretinden kinâye olarak dile getirilmektedir. Bir anlamda bu ifade ile onların hicret uğrunda harcadıkları sabır ve katlandıkları sıkıntıların çokluğu dile getirilmek istenmiştir.⁸⁵

6.3. Hicret ve Özgürlüğü Elde Edemeyenler

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı âyetlerde Ceziretül-Arap'da gerçekleşen bir hadise tasvir edilmekte, hicret emredildiği halde hicretten geri duran Müslümanlar tenkit edilmektedir.⁸⁶

Ancak hicret edemeyenler arasında bir de mustaz'af olarak nitelendirilen bir grup vardı ki onlar çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklardan oluşuyordu. Nitekim bu kavram Kur'ân'da zayıf ve güçsüz anlamında kullanılmaktadır.⁸⁷ Müşrikler bu kimselerin hicret etmelerine engel olmuş, hicret edenlerin de mallarını ve eşyalarını gasp etmişlerdi. Hatta bazılarının çocuklarını alıkoymuş ve onları hicretin meşakkatleri ile korkutmuşlardı. Bunlar gerçek anlamda acizliklerinden dolayı hicretten geri kalan yaşlı, kadın, çocuk ya da gücü hiçbir şeye yetmeyen kimselerdi. Müşriklerin baskı ve zulümleri çekilemeyecek dereceye vardığında kendilerini

⁸² en-Nisâ 4/100.

⁸³ Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zahir en-Nasır (Darü't-Tavkü'n-Necah, 1422), "Gazve", 56 (No. 2792).

⁸⁴ Mâverdî, *Tefsirü'l Mâverdî*, 5/118.

⁸⁵ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/356.

⁸⁶ en-Nisâ 4/97-100.

⁸⁷ Abdurrahman Altuntaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Mustaz'af Kavramı*, "Turkish Studies (Elektronik)" 11/5 (2016), 537.

kurtarmaya çalışmış ancak müşrikler onları engellemişlerdi. Bazıları kendilerine uygulanan baskılar sonucunda dinlerinden bile döndü. Bazıları ise takiye yapıp imanını gizledi. Seyyid Kutub'a göre bu davranış tarzı İslâm zemininde haram kılınmış, bu fiiller de dârülküfrün gerekleri olarak nitelendirilmiştir.⁸⁸Gelişen bu süreç içerisinde Müslümanlardan bazıları Habeşistan'a bazıları ise Medine'ye hicret etmişti.⁸⁹

Kur'ân'da, dünyalık menfaat ve geçimliklere meylederek hicretten geri kalanların yanında ezilmiş mazlum bir gruptan bahsedilmektedir. Ancak bu kimseler meyledenlerden ayrı tutulmakta azaptan da istisna edilmektedirler.⁹⁰ Dinlerini yaşama özgürlük ve inisiyatifine sahip olmayan kimselerin durumu farklılık arz etmektedir. Bu kimseler misafirlerin vasıflarını taşıyan, yol-yordam bilmeyen, kendilerine yol gösterecek kimseyi de tanımayanlar olarak nitelendirilmiştir. Binaenaleyh sivil özgürlük çerçevesinde herhangi bir inisiyatife sahip olmayan güçsüz erkek, kadın, yaşlı ve çocuklar azaptan müstesna tutulmuşlardır.⁹¹ Nisâ sûresinde geçen âyetin “ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُوَ عَنْهُمْ ” (*İşte bunları, umulur ki Allah affeder; Allah çok affedicidir, günahları bağışlayıcıdır.*)⁹² bölümü, hicret etmek için kurtulacak bir yol bulamayanlar içindir. Onlar için bir günah yoktur.⁹³ “ *Belki Allah onları bağışlar.* ”⁹⁴ ifadesi hicretten bilerek geri kalanlar için değil, zayıf kimseler için bir mağfiret ümidi içermektedir.⁹⁵ Zira Kur'ân'da bir kısım âyetler de müstaz'af müminlerden, ibadet ve taatle Allah'a yönelip imanlarını kurtarmaya çalışmalarını istemektedir.⁹⁶

Mücahit, İkrime ve Süddî'ye göre “ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا ” ifadesiyle erkek, kadın ve çocuklar içinden zayıf sayılanlar,⁹⁷ hicretten mazeretlerinden dolayı geri kalanlar grubuna dâhil edilerek istisna edilmişlerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) `Ayâş b. Ebi Rebi`a, Seleme b. Hişâm ve Velid b. Velid ve arkadaşlarına -ki bunlar hicretten geri kalmışlardı-sıkıntıdan kurtulmaları için dua ettiği aktarılmaktadır.⁹⁸ Nitekim bir rivâyete göre hicretten geri kalan bu kimseler erkeklerden `Ayâş b. Ebî Rebi`a, Seleme b. Hişâm, Velîd b. Velîd; kadınlardan Ümmü'l-Fadl, Ümâme b. Hars ve Ümmü Abdullah b. Abbâs;⁹⁹ bir kadın ve

⁸⁸ Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 2/743.

⁸⁹ Altuntaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Mustaz'af Kavramı*, 538.

⁹⁰ en-Nisâ 4/98.

⁹¹ Taberî, *Cami'ül beyân*, 9/101; İbn Mustafâ el-İstanbulî el-Bursevî İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1127), 2/269.

⁹² en-Nisâ 4/99.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/347.

⁹⁴ en-Nisâ 4/99.

⁹⁵ Taberî, *Cami'ül beyân*, 9/101.

⁹⁶ el-Ankebût 29/56.

⁹⁷ en-Nisâ 4/98.

⁹⁸ Buhârî, “Dua”, 15 (No. 1006); İbn Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “İsticab”, 54 (No. 295).

⁹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 4/41.

iki çocuğu ile Velîd b. Hişâm gibi kimselerdi. İbn Abbâs bu kimselerin mustaz`af olduklarını teyit etmektedir.¹⁰⁰ İbn Abbâs'ın aktardığına göre bir de Mekkeliler arasında imanını gizleyen az bir topluluk vardı ki bunlar, müşrikler tarafından Bedir Savaşı'na katılmaya zorlanmış, bazıları bu savaşta vefat etmiş bazıları da yaralanmıştı. Zira Kur'ân'da Allah'ın, eziyetlerle sınıandıktan sonra inançları uğruna yurtlarından göçenlerle sıkıntılara katlanan ve sabır gösterenlerin yardımcısı olduğu, onlara karşı çok merhametli ve bağışlayıcı olduğu¹⁰¹ vurgulanmaktadır.¹⁰²

Cüdüb b. Damüre el-Leysi de bu bağlamda örnek şahsiyetlerdendir. Gözündeki görme yetersizliğinden dolayı kendisine bu isim verilmişti. Oğluna kendisinin güçsüz ve zayıf olduğu için hicret edemeyeceğini, Mekke'de de kalmaya tahammül edemeyeceğini söyleyince kendisi bir sedir üzerinde götürülmüştür. Zira o ihtiyar ve hasta bir kimse olduğu için yolda vefat etmiştir. İşte bu ve bunun durumundaki kimseler için Allah'ın mağfiretinin geniş olduğu, Allah yolunda hicret edenin de mutluluk ve huzur bulacağı ümit edilmektedir.¹⁰³ Âyetlerde hicrete teşvik edici ifadelerden sonra Allah'ın emrine muvafakatın mutluluk ve saadete vesile olacağına zikredilmesi bu düşünceyi teyit etmektedir.¹⁰⁴

6.4. Özgür İradesiyle Hicretten Geri Kalanlar

İnançları uğruna maruz kaldıkları baskılardan dolayı Medine'ye hicret edenlerin yanında muktedir oldukları halde hicret etmeyip Mekke'de müşriklerle aynı ortamda yaşamayı tercih edenler de vardı. Bunlardan dinlerinden dönenler Kur'ân'da küfür bataklığına geri dönmüş kimseler olarak nitelendirilmektedir.¹⁰⁵

Hicretten bilerek geri kalanlar, inanç özgürlüğünü ve hicreti bir kenara bırakmak suretiyle kâfirlere ve inanmayanlara komşu olmuş, hak dinin çizgisinden sapmışlardı.

Bazı müfessirlere göre Nisâ sûresi 97-99. âyetler,¹⁰⁶ Mekkelilerden müslümanlığını izhar edip hicret emri gelince hicretten geri kalan bir grup hakkında nâzil olmuştur. Bazılarına göre de onlar, Bedir meydanında inanmayanlarla beraber hareket edince âyetler nâzil oldu.¹⁰⁷ Bahsedilen âyetlerin¹⁰⁸ hicret etmeyen ve farzı

¹⁰⁰ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/100.

¹⁰¹ en-Nahl 16/110.

¹⁰² Kurtubî, *el-Hidâye*, 2/1442.

¹⁰³ en-Nisâ 4/100.

¹⁰⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 4/43; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 11/197.

¹⁰⁵ en-Nisâ 4/97.

¹⁰⁶ “ Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler ‘ Ne işte idiniz? ‘ dediler, (onlar) ‘ O yerde zayıf görülenlerden idik. ‘ cevabını verdiler. Melekler ise ‘ Allah'ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya! ‘ dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü bir yerdir! Erkekler, kadınlar ve çocuklar içinden zayıf sayılanlar (yani) çaresiz kalanlar ve hiçbir kurtuluş yolu bulamayanlar müstesnadır. İşte bunları, umulur ki Allah affeder; Allah çok affedicidir, günahları bağışlayıcıdır. ”

¹⁰⁷ Vâhidî, *Esbâb-ı nüzûlü'l-Kur'ân*, 180.

¹⁰⁸ en-Nisâ 97-100.

terk eden kimseler için bir kınama niteliğinde olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca melekler bu âyetlerle onlardan ölenlerin, dinin hükümlerini ikame hususundaki gevşekliklerini, namaz konusundaki rehabetlerini ve diğer dinî görevlerini yerine getirmedeki kusurlarını takrir etmektedir.¹⁰⁹

Bazıları bu kimselerin Müslümanların azlığının verdiği korku ile böyle davrandığını söylemiştir. Müslümanlardan bir kısmı ise bunların Müslüman olarak öldüğünü zira onların kerhen¹¹⁰ savaşa çıktıklarını söyleyerek onlar için istiğfar dilemişlerdir. Gerçek olan ise bu kimselere Bedir Savaşı'nda okların isabet etmesi ve vefat etmeleri neticesinde âyetlerin nazil olduğudur.¹¹¹ İbn Fûrek (öl. 406/1015) bu âyetlerin, onların ateşe götürülüşünün temsilini ifade ettiğini söylemektedir.¹¹² Bazı âlimler, bu âyetlerin Resulullah'ın (s.a.v.) emrinden geri kalan herkes için geçerli olduğunu ifade etmektedir.¹¹³

Onlar kendilerine yapılan hürriyet davetini, mazeret beyan edip reddeden ve nefislerinde bu davete icabet edecek kudreti bulamayanlardır. Dinine teslim olmuş bir kimseye yakışan tavır, bütün zafiyet, korku ve mazeretlerden sıyrılarak hicrete katılmaktır. Zira bu davet bütün korku ve mazeretlerin üzerindedir. Bu davet bütün insanlığın kalben, ruhen ve aklen hür olması içindir. Bu davet ayrıca hevâ, heves, şehvet ve nefislerine esir olan kimselerin, zincirlerini kırıp hakiki hürriyete kavuşmalarına vesile olacak bir davettir. Çünkü insan için ilk cihat nefis cihadıdır. Nefisle cihattan sonra kendisine musallat olan diğer hevâ, heves ve gayrı meşru istekleri ile olan cihat gelir. Nitekim bir keresinde fiili cihattan dönen Hz. Peygamber (s.a.v.) büyük cihattan küçük cihada döndüklerini dile getirmiş nefse karşı olan cihadı nazara vermiştir.¹¹⁴

Mekke'de Müslümanlara hicret emri geldikten sonra hicretten geri kalan kimselerin bir kısmı da Kur'ân'da " Nefislerine zulmedenler " olarak isimlendirilmişlerdir. Zira onlar hicretten geri kalma sebeplerini uydurma bahanelerle açıklamaya çalışmışlardı. Nitekim melekler, inançları uğrunda fedakârlıktan kaçınarak müşriklerle beraber yaşamayı yeğleyenlere durumlarını sorduklarında, onlar ezilmiş mazlumlar olduklarını dile getirmişlerdir.¹¹⁵ Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) ve beraberindeki Müslümanlar müşriklerin inananlara uyguladığı baskılardan dolayı hicret ederken onlar, Mekke'de iyice yerleşme kaygısı içinde idiler. Âlem-i şهادette meleklerin onlara kendilerinin Hz Peygamber'in (s.a.v.) ashabından olup olmadıkları

¹⁰⁹ İmadî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Darü ihyâü't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2/222.

¹¹⁰ Ebü'l-Fida' İmâdüddin İsmâil b. Şihabüddin Ömer b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımeşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1419), 2/343.

¹¹¹ Vahidî, *Esbâb-ı nüzûli'l-Kur'ân*, 180-181.

¹¹² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/345.

¹¹³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/344.

¹¹⁴ Hâtib, *Tefsîrü'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*, 459.

¹¹⁵ en-Nisâ 4/97.

sorulduğunda onlar kendilerinin düşmanın çokluğundan korktuklarını ve bundan dolayı bu halde olduklarını söylemişlerdir.¹¹⁶

Nisâ sûresinde geçen âyetin¹¹⁷ kendinden önceki âyetlerle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda bu âyetin zikrinden önce Allah yolunda cihattan bahsedildiği, onun akabinde ise cihattan geri kalanlar ve dârülküfür memleketinde kalmayı tercih edenlerin anımsatıldığı görülmektedir.¹¹⁸ Ayrıca bazı âlimler, âyette geçen “تَوَفِّيَهُمْ” (tevaffâhüm) fiilinin mazi olarak kabul edilmesi durumunda âyetten, geçmiş kavimlerin belirli hallerinin anlaşılacağı; müzari olarak kabul edilmesi durumunda ise inancı uğruna inisiyatif almayan bütün kimselerin anlaşılacağı dile getirmişlerdir. Bazılarına göre bu âyet, Mekke halkından önce Müslüman olup sonra hicretle ilgili emir geldikten sonra hicret etmeyen kimseleri ifade etmektedir. Zira Yüce Allah, Müslüman olup da tembih geldikten sonra hicreti gerçekleştirilmeyen mazeretsiz kimselerin müslümanlığını kabul etmemektedir. Nitekim Mekke'nin fethinden sonra da Hz. Peygamber (s.a.v.): “ Fetihten sonra hicret yoktur. ” buyurmuştur.¹¹⁹

Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre hicretten geri kalanların “*Biz yeryüzünde müstaz`aflar idik.*”¹²⁰ ifadesi bir özür ve kendilerine gelen kınamanın savuşturulması içindir. Zira bu cevap sorulan soruya verilen dürüst bir cevap değildir.¹²¹

İbn Abbâs'a göre “ *Nefislerine zulmedenler* ” İslâm'ı kabul ettikten sonra Medine'ye hicret etmeyip müşriklerle beraber olan kimselerdi. Onlar Hz. Peygamber'le (s.a.v.) beraber Medine'ye çıkmamış, Bedir'de müşriklerle beraber olmuşlardı.¹²² Nitekim bu kimseler kendileri güçsüz ve mazlum oldukları için Mekke'de kalmamışlardı. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'den hicret ederken hâkim bir güce sahip olmaması onları dindaşlarından uzaklaştırmış ve müşriklerle beraber olmaya itmişti.¹²³ Bu kimseler Mekke ehlinde İslâm'a giren ve hicret farz olduğu halde hicret etmeyen kimselerdir. Hicret etmeye güçleri yetiyor ancak hicret etmiyorlardı. Bu yüzden onlar, yaptıklarına bir özür olarak kendilerinin aciz kimseler olduğunu söylüyorlardı.¹²⁴

Bazı âlimler, Nisâ sûresi 97. âyette geçen “ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ ” ifadesinin aslen “ ظَالِمِينَ ” olduğunu, sondaki “ ن ” harfinin ise istihfaf için düşürüldüğünü söylemektedir. Bu durumda mâna, hicretten geri kalanların nefislerine zulmetmeye

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Hidâye*, 2/1440.

¹¹⁷ “ Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler "Ne işte idiniz?" dediler, (onlar) "O yerde zayıf görülenlerden idik" cevabını verdiler. Melekler ise "Allah'ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!" dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü bir yerdir! ” (Nisâ 4/97).

¹¹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/40.

¹¹⁹ Buhârî, "La hicrete ba`de'l-feth ", 56 (No. 3078).

¹²⁰ en-Nisâ 4/97.

¹²¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/40; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 2/100.

¹²² İbn Ebi Hâtim, *Tefsirü İbn Ebi Hâtim*, 3/1045.

¹²³ Kurtubî, *el-Hidâye*, 2/1442.

¹²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/555.

hâla devam ettikleri şeklinde anlaşılmaktadır. Zira onlar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabı iken müşriklerle beraber olmuşlardır. Bu kimseler kendilerini her ne kadar mazlum olarak addetseler de onlar her türlü hileyi biliyor, her yolu da tanıyorlardı. Bazılarına göre de meleklerin onlara durumlarından sual etmesi onların nefislerine zulmeden Müslümanlar olarak öldüklerine delildir. Onlara göre eğer müşrik olarak ölselerdi bu sualler onlara sorulmaz böyle hesaba çekilmezlerdi.¹²⁵

Mekkelilerden Hz. Peygamber'e (s.a.v.) imanlarını izhar ederek müslümanlığını ifade edip kavimleri arasında fitne çıkarmaya çalışan bir grubun varlığından bahsedilmektedir. Bu kimselerin kalpleri müşriklerle beraber atıyordu. Her konuda olduğu gibi hicret konusunda da Müslümanlar arasında fitne çıkarmaktan geri durmuyorlardı. Kendileri inanç özgürlüğü için hiçbir fedakârlığa katlanmadıkları gibi başkalarını da inanç özgürlüğünden mahrum bırakma derdindediler. Bu yüzden Yüce Allah haklarında âyet inzâl buyurarak¹²⁶ onları kınamaktadır.¹²⁷

Kur'ân'da onların nifak gayreti içindeki halleri ön plana çıkarılmaktadır. Bazı müfessirlere göre onlar dârülküfür olan memlekette İslâm'ı kabul ettikten sonra dârül İslâma hizmet etmekten geri kaldılar. Bazılarına göre de onlar, hiç iman etmemiş baştan beri münafıkâne bir tarzda hareket ederek inanç özgürlüğü için hicret söz konusu olunca renklerini tam olarak belli eden kimselerdi. Zira onlar çeşitli korku ve kaygılar nedeniyle mümin olduklarını izhar etmekteydiler.¹²⁸

İbn Abbâs kanalıyla aktarılan bir rivâyete göre Mekkelilerden İslâm'a geçenler arasından İslâm'ı hafife alanlar bulunuyordu. Hicrete karşı içten içe tavır alan bu kimseler İslâm hükümlerine karşı da lakayt davranıyorlardı.¹²⁹ Hatta bunlardan bazıları Bedir Savaşı'na katılarak Müslümanlar karşısında müşriklere yardım etme hadsizliğinde bulunmuşlardı.¹³⁰

Bazı müfessirlere göre ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) düşmanlarıyla mücadelesi esnasında bu kimselerin takındıkları tavır kınanmakta¹³¹ ve Müslümanların hicretinden sonra kendilerinin küfür diyarında kalmaya razı oluşları eleştirilmektedir. Bu eleştiri ve kınamadan sonra onlar, kendilerini yeryüzünde zayıf kaldıkları için bu durumda bulmaları nedeniyle savunmuşlardır.¹³²

¹²⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/346; Bursevî İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, 2/269.

¹²⁶ el-Ankebût 29/10.

¹²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/345; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/39.

¹²⁸ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 11/196.

¹²⁹ Taberî, *Cami'ül beyân*, 9/103; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/343.

¹³⁰ Taberî, *Cami'ül beyân*, 9/104.

¹³¹ “ Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler "Ne işte idiniz?" dediler. (onlar) "O yerde zayıf görülenlerden idik" cevabını verdiler. Melekler ise "Allah'ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!" dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü bir yerdir! ”

¹³² Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 11/196; Taberî, *Cami'ül beyân*, 9/100.

Dinde samimi kimseler olsalar Habeşistan'a ve Medine'ye hicret edenler gibi iradelerini ortaya koyup samimiyetlerini tescil edebilirlerdi. Münafıklar hakkındaki âyetler, onları tekzip ederek amellerinin de batıl olduğu¹³³ şeklindedir. Bahsedilen âyette¹³⁴ onların barınağının cehennem olduğu ifade edilerek hicret farızasını terk ettikleri için inanmayanlarla beraber yaşamaya layık oldukları îma edilmektedir.

Bazıları müşriklerle beraber Müslümanlara karşı savaşmış ve katledilmiş olan Kays b. Fâkih b. Muğire, Kays b. Velid ve diğer bazı kimselerdi.¹³⁵ Bazı müfessirlere göre bu kimselerin âyette muhatap alınarak sorguya maruz kalmaları onların hicret edemeyecek kadar aciz olmadıklarının delilidir. Onlar, mallarına, dünyalık çıkarlarına ve nefislerine karşı olan hırslarından dolayı dârülküfürde kalmışlardır.¹³⁶

SONUÇ

Özgürlük bağlamında hicret konusunun işlenmesi günümüz modern hayat döngüsü içerisinde alternatif bir davranış biçimi ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Zira toplumlar çoğunlukla yaşadıkları topraklara, vazgeçilmez bir bağlılık anlayışıyla bağlanmaktadır. Bu çalışma ile üzerinde yaşanan toprakların mukaddes olarak kabul edilmesinin, o topraklarda inancın serbestçe yaşanabilirliğine bağlı olduğu konusunda farkındalık uyandırmak açısından önem arz etmektedir. Aksi takdirde insanlar yaşadıkları coğrafyaları kutsal telakki etmekte, dinî yaşantıyı belli bölgelere hasrederek inanç özgürlüğünden mahrûm kalmaktadır. Bu durum çeşitli yaşantılar, tarihsel deneyimler ve bulgularla kanıtlanmaktadır. İnanç özgürlüğüne hicret eksenli bakış açısı bireyin din anlayışına olumlu bir ivme kazandıracaktır.

Kur'ân, bireyin özgürlüğünden yanadır. Kur'ân'ın özgürlük anlayışı bireyin kendi özgür düşüncesiyle Allah'ın belirlediği sınırlar çerçevesinde çeşitli kararlar alması ve bu kararları hayatına uyarlamasına dayanır. Kur'ân'ın benimsediği özgürlük anlayışı, başkalarının haklarına saygı ve toplumsal düzeni muhafaza sorumluluğuyla dengelenmektedir.

İnanan bir fert için Allah'ın hükümlerinin yoğun olarak çiğnendiği, İslâmî değerleri yaşamanın engellendiği veya imkânsız hale geldiği bir coğrafyada yaşamak oldukça zordur. Bu durum kişinin inanç ve ahlak değerlerini koruması ile dinî sorumluluklarını yerine getirmesi açısından son derece sıkıntılı bir durumdur. Dolayısıyla Müslüman, ahlakî çöküşten kurtulmak için Allah'ın kanunlarına isyan bulunan coğrafyayı terk etmek durumundadır.

Kur'ân'da inanan kimse için dinini özgürce yaşayabileceği coğrafyayı tercih etmenin birey için maddi ve manevi terakki olduğu ifade edilmektedir. Yeryüzünün

¹³³ et-Tevbe 9/67-73; el-Ahzap 33/19.

¹³⁴ en-Nisâ 4/97.

¹³⁵ Ebüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selim*, 2/223; Râzî, *Mefâihü'l-gayb*, 11/196.

¹³⁶ Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, 2/744.

özgürce yaşanabilecek kadar geniş olduğu gerçeğinin ancak hicret ile anlaşılabilmesine işaret edilmektedir. Bu açıklamalar hicret eden Müslümanların ödüllendirilecekleri ifade edilerek örneklendirilmektedir.

Hicret, Müslümanların inançlarını özgürce yaşayabilmeleri uğruna mallarını, ailelerini ve yurtlarını terk ederek Medine'ye göç ettikleri tarihî bir olaydır. Hicret, Müslümanların İslâm'ı yaşaması açısından ağır şartlar ve fedakârlıklar içermektedir. Bu fedakârlık meşakkatlerin baskısından bir kaçış değil, özgürlüğe kavuşma esasına dayanan bir özveridir. Nitekim Kur'ân, müminlerin inanç özgürlüklerine hicretle kavuşmuş olacaklarını ifade etmektedir.

Allah'ın emrine özgür iradeleriyle olumlu karşılık veren müminler için hicret, bilmedikleri topraklara göç ederek tanımadıkları insanlarla yeni bir hayat kurma girişimi idi. Hicret eden Müslümanlar, bu esnada çektikleri sıkıntıların Allah'ın buyruğu olduğu, bu sıkıntı ve fedakârlıklara Allah rızası için katlandıklarının bilincindeydi. Bu bilinç, onların sıkıntılarını katlanabilir bir seviyeye getiriyordu.

Allah rızası için yurdunu terk edip hicret edenlerin mükâfatlarının verileceği Kur'ân'da zikredilmektedir. Onların günahlarının bağışlanacağı, Allah'ın mağfiretine nail olacakları ve cennetle ödüllendirilecekleri belirtilmektedir. Aslında bu da cehennem esaretinden cennet özgürlüğüne erdireceklerinin bir müjdesidir.

Kur'ân'da hicret emrine kulak tıkayarak kendi özgür düşünceleri ile bundan geri kalanlar hakkında önemli uyarılar bulunmaktadır. Onlar, kendi iradeleri ile inançları bağlamında özgür yaşayabilecekleri coğrafyalara gitmeyi reddetmeleri ve zulüm altında yaşamaya karar vermeleri nedeniyle eleştirilmişlerdir. Bunların yanında hicret edemeyecek kadar güçsüz, yaşlı, kadın, çocuklar ve hasta olanlar ise bu kınamanın dışında tutulmuşlardır.

Hicret, bir anlamda kişinin inanç noktasındaki samimiyetinin sınanması anlamına gelmektedir. İnanç özgürlüğünün hicret üzerindeki etkisinin ele alınması, inanç hürriyeti ile ilgili olumlu sonuçlar netice vermektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. thk. Şuayb Arnavut - Âdil Mürşid. Beyrut: Mevsuatü'r-Risale, 1405/1985.
- Altuntaş, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'de Mustaz'af Kavramı*. "Turkish Studies (Elektronik)" 11/5 (2016).
- Armağan, Servet. *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Ayengin, Tevhit. *İslâm ve İnsan Hakları Hukuki Temeller ve Çağdaş Yorumlar*. Ankara: Avrasya Yayınları, 2007.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşî. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1., 1418.

- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zahir en-Nasır. 9 Cilt. Darü't-Tavkû'n-Necah, 1422.
- Bursevî İsmail Hakki, İbn Mustafa el-İstanbulî. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1127.
- Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Suyûtî. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.
- Dervîş, Muhyiddin b. Ahmet Mustafa. *İ'rabü'l-Kur'ân ve beyanuhû*. 10 Cilt. Suriye: Darü'l-İrşad li Şuûni'l-Cami'iyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahrü'l-muhîtt fî't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebüssuûd, İmadî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşadü'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Darü ihyâ'ü't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Esposito, John Louis. *Oxford İslâm sözlüğü*. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2013.
- Gannûşî, Râşid. *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*. çev. Osman Tunç. İstanbul: Bilim Yurdu Yayıncılık, ts.
- Hâtib, Abdülkerim. *Tefsîrû'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*. Kahire: Darü'l-fikrû'l-Arabî, ts.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tunusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-`azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm li İbn ebî Hâtim*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida' İmâdüddîn İsmâil b. Şihabüddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımeşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1419.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'da İnsan Hakları (Din, Vicdan ve Düşünce Hürriyeti)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Kur'ân Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Kurtubî, Ebu Muhammed Mekki b. Ebi Talib Hammuş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayrevanî el. *el-Hidâye ila bulûğî'n-nihâye fî `ulumi meânî'l-Kur'ân ve tefsîruh*. thk. eş-Şâhid el-Bûşihî. 13 Cilt. Câmiatü's-Şârike, 2008.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfiyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kutup, İbrahim Hüseyin eş-Şâribî Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut-Kahire: Dâru's-Şürûk, 17. Basım, 1412.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Mâverdî*. thk. Seyyid İbn Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, İbn Haccâc. *el-Müsnedu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sıcak, Ahmet Sait - Çalışkan, Necmettin. "Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi". *Âl-i İmrân Sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meallere Yansımaları Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım* II/33 (Aralık 2019).
- Sıcak, Ahmet Sait - Çalışkan, Necmettin. "Tefsir Araştırmaları Dergisi". *İnsan Şahsiyetinin İnşası ve Korunması Bağlamında Kur'ân'da Sığınma Realitesinin İsimlendirilmesi* 3/1 (2019).
- Siddik Hasan Hân, Ebu't-Tayyib Muhammed. *Fethu'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1992.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *ed-Durrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- Şankitî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtar b. Abdülkadir Cenki. *Edvâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l Fikr, 1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîr b. Kesîr b. Galib b. Âmilî. *Cami'ül beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Müessesetü'r Risale, 2000.
- Tayyibî, Şerafeddin Hüseyin b. Abdillâh. *Fütühü'l-gayb fi'l-keşf `ani'l-kana`ir-rayb*. thk. `iyad Muhammed el-Gavc vd. 17 Cilt. Merkezü'n Nehabü'l-`ilmiyye: Caizetü Dabbeyi'd-Develiyye Li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11., 2011.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed el-. *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Abdülhay Fermâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. *Esbâb-ı nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Basyûnî Zağlul. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'an'da Sebilullah Kavramı*. Bursa: Emin yayınları, 2015.
- Zemaşerî, Mahmut b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *el-Keşşâf `an hakâkiki ğavâmidit-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Züheyli, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsiru'l-vasît*. 3 Cilt. Dâru'l-fikr, Dimeşk., 1422.

Extended Abstract

Hijra (Migration) in the Context of Freedom in the Qur'an

Every individual has their own interests, experiences, and lifestyle that they adopt. For believers, the most valuable way of life is the one prescribed by the Qur'an for worldly and eternal happiness. The feasible ground for this is an environment where beliefs can be freely practiced. Therefore, the concept of freedom holds particular importance when evaluated in the context of faith. When considering that belief cannot be freely practiced where there is no freedom, the concept of migration (hijrah) emerges as an alternative. Indeed, migration is a quest for an environment where faith can be freely practiced, and it is also a sign of a person's sincerity in their faith and a fruit of freedom. Thus, it is crucial to examine migration in the context of freedom.

This study addresses migration alongside the will to live freely and identifies relevant verses. The interpretations of classical and some contemporary commentaries directly related to migration have been examined. These include verses from Surahs An-Nisa, Az-Zumar, and Al-Ankabut, which form the basis of our discussion. Initially, the concept of freedom needed for a person to practice their faith freely is discussed. In the second stage, the migration of Prophet Muhammad (peace be upon him) and the reactions of those around him are analyzed. The situation of those who sincerely migrated for religious freedom, those who stayed willingly or unwillingly, and those who adopted a hypocritical stance by staying behind is examined.

In some studies related to freedom and migration, the concept of freedom is often addressed independently, by region or geography, or institutionally. Some studies have covered freedom under titles such as "Freedom in Islamic Thought," "Struggle for Freedom within the Framework of Destiny," and "Freedom within the Boundaries Set by Allah." In addition to many independent studies, migration has also been studied as a prophetic

resistance. A study titled “*Migration for Belief and Worship Freedom*” by Zulfikar Durmus and Havva Ozata discusses the stages of migration, the characteristics of the emigrants, and the rewards they will receive. However, this study does not address the concept of civil freedom in the context of migration from those who stayed behind voluntarily or involuntarily, or the Qur'anic understanding of civil freedom. Our study, on the other hand, examines migration in the context of the desire to freely practice one's faith through verses and commentaries, evaluating the situation of those who migrated and those who stayed behind. Thus, our work is distinct from other studies and possesses a unique characteristic.

The presence of faith and freedom in some legal verses indicates that migration and freedom are valued in divine messages. The aim is to create awareness that if the geography in which a believer lives obstructs their ability to practice their faith, migration becomes an option. In this context, it is understood that where there is no freedom, there is also no possibility of freely practicing one's faith. The assessment of religious freedom in the context of migration is conducted based on the divine commands in the Qur'an and the interpretations found in commentaries. It is stated that those who migrate to freely practice their faith will be rewarded for the difficulties they face, while those who stay behind either voluntarily or involuntarily, and are deprived of religious freedom, will be judged according to their intentions, with some being reproached and others punished. By presenting verses indicating the necessity of faith being practiced freely and migration, and supporting views, the concept is made clearer, and the feasibility of migration is demonstrated.

In conclusion, it is proven that the most desirable land for a believer is the place where their faith is practiced in the best way. It becomes clear that no land, other than the sacred places sanctified by Allah, should be considered sacred. Therefore, migration serves as a safeguard for a person's worldly and eternal happiness.

Keywords: Commentary, Qur'an, Hegira, Freedom, Civil liberty, Hypocrite.

"NÜZUL SIRASINA GÖRE NECM NECM KUR'AN'IN TÜRKÇE MEALİ" ADLI ESER ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME¹

A CRITICAL REVIEW ON THE WORK CALLED "TURKISH INTERPRETATION OF NECM NECM QURAN ACCORDING TO THE ORDER OF RELEASE"

Ahmet ÖZ

ORCID: 0000-0001-9499-4226

Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir
Anabilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye, ahmetoz3@yahoo.com

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 28.08.2024 Düzeltme/Revised: 31.10.2024

Kabul/Accepted: 16.12.2024

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Öz, A. (2024). Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Mealı" Adlı Eser Üzerine
Eleştirel Bir İnceleme. Antakiyat, 7(2), 132-154

Öz

Yüce Allah'ın ilk muhatapları Arap olduğu için Arapça olarak gönderdiği Kur'an-ı Kerim, tarihi süreç içerisinde pek çok dile çevrilmiştir. Kur'an gibi edebi bir metnin Arapçadan başka bir dile bütün edebi incelikleriyle tercüme edilmesi mümkün olmadığı için yapılan çevirilere meal denilmiştir. Meal, çeviri yapan kişinin Kur'an metninden anladığı manayı ifade eder. Bu nedenle Türkçe Kur'an meallerinde farklılıklar bulunmaktadır. Türkiye'de 200'den fazla Türkçe Kur'an mealı bulunmaktadır. Bu meallerin pek çoğu ayetlere verilen manalar açısından benzerlik gösterse de içlerinde ifade ve anlam bakımından diğerlerinden farklılaşanlar da vardır. Bu tür farklılıklar çoğu zaman bilimsel hoşgörü çerçevesinde değerlendirilir; ancak bazen bu hoşgörü sınırlarını aşan örnekler de ortaya çıkabilmektedir. Çalışmamıza konu olan Hakkı Yılmaz'ın hazırlamış olduğu "Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Mealı" adlı eser de bunlardan biridir. Yazar, sahabeden itibaren tarih boyunca tüm İslam âlimleri tarafından doğru kabul edilen Kur'an'ın sure dizilişlerini ve surelerin âyet dizilişini kabul etmemektedir. Aynı zamanda Müslümanlar tarafından ilk günden beri uygulanan namaz, oruç, hac gibi dinin temel ibadetlerini farklı bir bakış açısıyla değerlendirmekte, bu konuda geçmişte ve günümüzde yapılan tüm yorumları eleştirel bir tutumla reddederek hoşgörü sınırlarını aşmaktadır. Amacımız, bu eseri ortaya koyan yazarı itibarsızlaştırmak ve suçlamak değildir. Ancak onun yazdıklarını akademik ve fikri özgürlük çerçevesinde değerlendirmemiz mümkün olmadığı için okuyucuda bu kişinin mealini okurken dikkatli olunması konusunda farkındalık oluşturmaktır. Yaptığımız bu çalışmayla söz konusu mealde tespit ettiğimiz hataları ortaya koymamız, bir yandan okuyucunun bilinçli bir şekilde

¹ Bu makale "5th International Black Sea Modern Scientific Research Congress November 8-10, 2023 / Rize'de "AN EXTRAORDINARY QURAN TRANSLATION IN TERMS OF ITS CLAIMS AND CONTENT" başlığıyla sunulan sempozyum bildirisinin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

değerlendirme yapmasına yardımcı olurken diğer yandan belki de yazarın kendi yazdıklarını düzeltmesine katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Meal, Tefsir, Nüzul Sırası, Necm.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın Cebrail (as) aracılığıyla son Peygamber Hz. Muhammed'e (sav) 23 yıl boyunca parça parça indirdiği son ilahi kitaptır. Bu kitap, Hz. Muhammed döneminden başlamak üzere kıyamete kadar gelecek olan tüm insanlar için hayat rehberidir. İlk muhatapları Arapça konuşan bir toplum olduğu için Yüce Allah tarafından Arapça olarak gönderilmiştir. Kur'an-ı Kerim'i tarih boyunca pek çok millet Arapça'dan kendi konuştukları dillere çevirmiş, bu çeviri işi kıyamete kadar da devam edecektir.

Hakkı Yılmaz, *"Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali"* adlı eserle birlikte 12 cilt olarak *"Tebyin'ül-Kur'an"* adında bir de tefsir kitabı hazırlamıştır. Yazar hazırlamış olduğu bu iki eserinde de Hz. Muhammed'den günümüze kadar İslam geleneğinde var olan Kur'an anlayışını, ibadetler ile ilgili rükunları eleştirmiş, alternatif olarak kendi düşüncesini doğru ve çağdaş yorum olarak sunma gayreti içeresine girmiştir. Kur'an'da geçen Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin kıssalarındaki bazı olağanüstülükleri ifade eden hissi mucizeleri akli olarak yorumlamış ve bugünkü bilimsel bilgilerle örtüştürmeye çalışmıştır. Akli ön plana alarak yaptığı bazı yorumlarında da kendi kendisiyle çelişir duruma düşmüştür. Aslında Kur'an bize aklımızı iyi kullanmayı yüzlerce ayette emreder. Ancak aklımızın almadığı bazı yerlerde de Yüce Allah'ın bize bildirmiş olduğu hususlara teslim olmamız gerektiğini de vurgular. O yüzden akli doğru kullanmak gerekir.

Bizim söz konusu Kur'an Meali üzerinde çalışma amacımız, yazarı yaptığı yorumlar ve ortaya attığı iddialar dolayısıyla itibarsızlaştırmak ve aşağılamak değildir. Ancak yazarın ortaya attığı iddiaları akademik ve fikri özgürlük çerçevesinde değerlendirmemiz mümkün değildir. Bu yüzden amacımız, bu meali okumak isteyen kişilerin daha dikkatli olmaları konusunda bir farkındalık oluşmasını sağlamaktır. Zira insanların bir kısmı sadece bir yazarın hazırladığı kitapları okurken diğer insanların yazdıkları hakkında bilgi sahibi olmamaktadır. Dolayısıyla bizim bu Kur'an mealinde görmüş olduğumuz hatalara dikkat çekmemiz, bir taraftan okuyucunun bilinçli bir okuma yapmasına katkı sağlarken diğer taraftan belki de yazarın kendi yazdıklarını düzeltmesine vesile olacaktır. Ayrıca bu çalışma, okuyucuların da yüzyıllar boyunca Müslümanların doğru anlayıp uyguladıkları bazı konuların bir kişinin aykırı yorumuyla değişmeyeceğini bilmesine katkı sağlayacaktır. Bu arada şu hususu da ifade etmek gerekir; eğer gelenekte var olan bazı uygulamalar vahyin ruhuna aykırılık teşkil ediyorsa elbette ki eleştirilebilir. Ancak eleştirirken de saygı sınırları içerisinde kalarak durulması gereken yerde durulmalı ve had hudud bilinmelidir. Fakat söz

konusu yazar, maalesef bazı konularda haddini aşan ifadeler kullanmıştır. Çalışma içerisinde bu konuyla ilgili örnekler referanslarıyla birlikte verilecek ve gereken cevap da nezaket kuralları çerçevesinde ortaya konulacaktır. Çalışmada mealin tamamında tespit edilen problemler sistematik bir şekilde değerlendirilerek birkaç başlık altında incelenecektir. Her bir başlık altında konu ile ilgili dikkat çeken birkaç örnek vermekle yetinilecektir.

1.Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali

Yılmaz, hazırlamış olduğu Kur'an mealinin baş kısmında meali nasıl hazırladığı ile ilgili 17 sayfalık bir sunuş yazmıştır. Burada Kur'an'ın nüzul sırasını dikkate alarak meal hazırlamanın önemi üzerinde genişçe durmuştur.² O, aynı zamanda yazmış olduğu tefsiri de nüzul sırasına göre tertip ederek hazırlamıştır. Yazar bugüne kadar nüzul sırasına göre meal yazan ilk kişi değildir. Ancak bu tarz mealler 21. Yüzyılın sonlarına doğru yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu konuda yapılan ilk çalışmaların 1960 lardan sonra ortaya çıkmış olduğu görülmektedir.³ Nitekim sayıca fazla olmayan bu tür meal ve tefsirler,⁴ Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak ve İslam'ın davet metodunu ortaya çıkarmak maksadıyla hazırlanmıştır.

Yılmaz'ın hazırlamış olduğu meal alışa geldiğimiz meallerden çok farklı bir üslup ve tarzda tertip edilmiştir. Yılmaz, ortaya koyduğu kendine has bir yöntemle Kur'an'ı necm necm 722 bölüme ayırmak suretiyle tertip etmiş, bu bölümlerin resmi Mushaf'taki sure isimlerini, âyet numaralarını ve surenin neresinde bulunduğunu bölümlerin sonunda bilgi olarak vermiştir. Özellikle şimdiye kadar yapılan meallerle örtüşmeyen âyet tercümelerini dipnotlarla açıklamış, neden böyle bir anlam verdiğini kendine göre gerekçelendirmeye çalışmıştır. Yazmış olduğu 408 adet dipnotu da kitabın sonunda toplu bir şekilde vermiştir.

2.Yılmaz'ın Resmi Mushaf'ın Tertibi Hakkındaki İddiaları

Yılmaz, tüm dünya Müslümanların ortak kabulle benimsediği bugün elimizde bulunan Kur'an'ı Resmi Mushaf olarak nitelendirmekte, indirildiği tarihten bugüne kadar bu şekil ve dizgisiyle kabul görmesine rağmen Kur'an'ın mevsukiyetini sarsacak ifadeler kullanmaktadır. O, Mushaf'ın dizimi hakkında şöyle demektedir: "Mevcut Mushaf'larda yer alan sureler de ne yazık ki hem necmleri hem de konuları bakımından Kur'an'da konu edilen sure özelliğini taşımaktan uzaktır. Anlamayı kolaylaştırması gereken bölümler, ne yazık ki birçok surede anlamayı zorlaştırmış, hatta bazı yerlerde imkânsızlaştırmıştır. Kanaatimize göre, Kur'an'daki her necm (vahiy grubu) bir sayfa, her konu da bir sure idi..."⁵

² Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011), 11-27

³ Musa Güler, "Nüzul Tertibine Göre Tefsir Yazımı ve Nüzul Tertibini Esas Alan Tefsirler" *Academic Knowledge* 2 (2), 174.

⁴ İzzet Derveze, *et-Tefsîru 'l-Hadis Tertîbu's-Süver Hasebe'n-Nüzul*; Molla Hüveys, *Tefsîru Beyâni 'l-Meâni*; Es'ad Ahmed Ali, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Müretteb*; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricü 't-Tefekkür ve Dekâiku 't-Tedebbür*; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu 'l-Kur'âni 'l-Hakîm*; Zeki Duman, *Beyânu 'l-Hak vd.*

⁵ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 13.

Yazar burada Kur'an'ın sureler şeklinde bölünmek yerine necmler şeklinde konulara bölünerek dizilmesi gerektiğini, bunun yapılmayıp karmakarışık bir şekilde düzenlendiğini ve bu yüzden anlaşılmadığını iddia etmektedir. Bu konuda kendi yaptığı düzenlemenin daha doğru olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Bu fakir kul tarafından Allah'ın izni ile anlam bilgisi ve teknik özellikleri gereği necmler oluşturulmuş, ayrıca Resmi Mushaf'taki hatalı düzenlemeler, sıralamalar düzeltilmiş; birçok paragrafın ayetleri yeniden düzenlenmiş ve bunlar hem dipnotta hem de necmin altında gösterilmiştir.”⁶ Nitekim meal baştan sona okunduğunda yazarın yüzlerce ayetin bulunduğu pasaj ya da sure içinde doğru yerleştirilmediği iddiasında bulunduğunu, bu dizgiyi yapanların hatalarının kendisi tarafından düzeltildiğini söylediği görülür.⁷

Yazar bu iddialarıyla Mushaf'ın bugünkü haliyle sure ve âyet dizimini yapan sahabeyi hata yapmakla suçlamaktadır. Oysa Hz. Peygambere indirilen her ayetin veya ayet grubunun Peygamberimiz tarafından vahiy kâtiplerine hemen yazdırıldığını ve bu ayetlerin hangi surenin hangi ayetinden sonrasına eklenmesi gerektiğinin belirttiğini hadis ve tefsir usulü kaynaklardan öğrenmekteyiz.⁸ Ayrıca müfessirler, sure içi ayetlerin tertibinin tevkîfi olduğu konusunda görüş birliği içerisinde. Tevkîfi olması demek, Allah'ın muradına uygun bir şekilde Cebrail (as)'in Peygamberimiz'e bildirdiği gibi düzenlenmesi demektir. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'de ve tüm ayetlerin tertibinde son derece mükemmel bir uyum mevcuttur. Bu konuda Cerrahoğlu şöyle demektedir: “Ayetler, çeşitli zamanlarda ve çeşitli sebeplere binaen nazil olmakla beraber, aralarında öyle bir irtibat vardır ki, onlardan birini yerinden oynatmak mümkün değildir. Belağat ve ahenk bakımından Kur'an'ın böyle bir insicama sahip olması, onun ebedi bir mucize olduğunun delilidir.”⁹

Kur'an'ın bugünkü haliyle ayet dizimini yapan ve Mushaf haline getiren sahabilerin hata yaptığını söylemek ilmi edep sınırlarını aşmaktadır. Ayrıca sahabe, tabiin ve tebei tabiin neslinden sonra günümüze kadar gelen binlerce alimin ve müfessirin şimdiye kadar cesaret gösteremediği bir konuyu cesurca (!?) dile getirdiğini iddia etmek ve binlerce alimi hata yapmak ya da hataya göz yummakla suçlamak haddi aşmaktır.

Yazar, mevcut Mushaf'ın âyet ve sure diziminin iniş sırasına göre olması gerektiğini, aslında peygamberimizin her inen âyet grubunu vahiy kâtiplerine yazdırıldığını, ancak kâtiplerin ve daha sonra Kur'an'ı Mushaf haline getirenlerin buna dikkat etmeden hatalı tertip ettiklerini iddia ederek şöyle demektedir: “Mevcut Mushaf'ta ne yazık ki kronoloji dikkate alınmamış, tertile riayet edilmemiş, birçok necmin (paragraf ve pasajın) cümleleri yerli yerine tertip edilmemiş ve kâtiplerin yazım hataları düzeltilmemiştir. Paragrafların bölüm ve cümlelerin karıştırıldığını,

⁶ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 13.

⁷ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için şu dipnotlara bakılabilir: 26, 28, 42, 66, 74, 102, 143, 146 vd.

⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, Thk. İbrahim Atva, Tefsiru'l-Kur'an, 3086, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır, 1975, V/272.

⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV. Yay., Ankara, 1983, 204.

Kur'an'ın anlaşılabilir ve yanlış anlaşılır bir yapıya sokulduğunu, bunları iman borcu olarak kendisinin analiz ederek yeniden düzenlediğini öne sürmektedir.”¹⁰

Diğer yandan elimizdeki Mushaf'ta gramer kurallarına aykırı pek çok yazım ve imla hatasının olduğunu, bunların sadece bazılarını dile getirdiğini iddia etmektedir. Kur'an'ın aslında son derece mükemmel edebi bir kitap olduğunu ama Mushaf'ın bugünkü düzeninin buna uymadığını, paragraf içindeki iki cümlenin arasına yüzlerce, binlerce cümlenin getirildiğini, bir cümlenin ayet halindeki öğelerinin onlarca cümle sonrasına taşındığını söylemektedir. Bu yüzden Kur'an'ın işlerliğini, çekiciliğini yitirdiğini iddia etmektedir. Bugün artık kimsenin Kur'an'a bakarak Müslüman olmadığını, dinin de Kur'an'dan öğrenilmediğini öne sürmektedir. Kur'an'ın bugünkü hale gelmesinin sorumlularının öncelikle ilk tertibi yapanların olduğunu, o gün hataları sığacağı sığacağına düzeltmediklerini daha sonra gelenlerin de bu hatalara sessiz kaldıklarını, bugün fark edilen bu hataları düzeltmenin bir iman borcu olduğunu iddia etmektedir.¹¹ Ayrıca Kur'an'ın kronolojik sıraya uygun olarak dizilmemesinin sorumluluğunun Mushaf'ı Allah'tan korkmadan bu şekilde düzenleyenlerde olduğunu söyleyerek ilk tertibi yapan seçkin sahabileri Allah'tan korkmamakla suçlamakta¹² ve ilmi edep sınırlarını aşmaktadır.

Yılmaz, Kur'an'ı baştan başlayarak okuyan kişinin kafasının karışacağını ve İslam'a karşı olumsuz duygular hissedeceğini iddia ederek şöyle demektedir: “Resmi Mushaf tabir edilen bugünkü şekliyle Kur'an'ı başından itibaren ilk defa okumaya başlayan bir kimsenin, ister Arapça aslından okusun, isterse mealinden okusun, Mushaf'ın hemen giriş kısmında bulunan Bakara suresinin 6. ve 7. ayetlerine geldiğinde kafası karışacak, Kur'an'a ve İslam'a karşı olumsuz duygular hissedecektir. Okunan mealin yanlış-kusurlu olması durumunda ise duyulan olumsuz tepki açıktan açığa bir düşmanlığa dönüşebilecektir. İçtenlikle belirtmek gerekirse, toplumumuzda bu ayetleri anlamış insan sayısının çok az olduğunu itiraf etmeliyiz. Bir de Kur'an'ı ilk defa eline alan kimseler tarafından okudukları düşünülürse, bu kimseler İslâm'a yaklaşacakları yerde Kur'an'ı anlamamaları veya yanlış anlamaları sebebiyle İslâm karşıtı olabileceklerdir. Mesela, “Şüphesiz şu kâfirler; Allah'ın ilâhlığını, rabliğini bilerek reddetmiş kimseler; onları uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir; inanmazlar. Allah, onların kalpleri ve kulakları üzerine mühür vurmuştur; onların gözlerinin üzerinde perdeler vardır. Ve büyük azap onlar içindir.” (Resmi Mushaf: Bakara/6-7 (399. Necm) ayetlerini anlayabilmek için Kur'an'dan en az 5.000 ayetin sindirilircesine öğrenilmiş olması gerekir. Çünkü bu ayetler ilk inen ayetlerden yaklaşık 10-15 yıl sonra inmiştir. Bakara Suresi'ndeki bu ayetleri o gün duyan ve okuyanlar, gereği gibi anlayabilecek bir alt yapıya sahiptiler. Bu nedenle de onları rahatça anladılar. Aynı âyetler bugün de alt yapısı olanlar için anlaşılabilir niteliktedir.

¹⁰ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*,20.

¹¹ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*,21.

¹²Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*,23.

Ama ya Kur'an ile yeni tanışanlar ve alt yapısı olmayanlar? Böylelerinin, "Demek ki, bazı kimselerin kalpleri ve kulakları Allah tarafından mühürlendiğine ve uyarılmaları da kendilerine yarar sağlamadığına göre, İslâm'ın ne olduğunu veya Allah'ın ne istediğini öğrenmek için boşuna çaba sarf etmenin de yararı yoktur" diye düşünmeleri ve Kur'an'ı bir daha açmamak üzere terk etmeleri kuvvetle olası değil midir?"¹³

Yazarın Kur'an hakkında söylemiş olduğu bu mesnetsiz iddialar kendi kafa karışıklığının bir tezahürü olsa gerek. Çünkü bugüne kadar Kur'an'ı anlayarak ya da anlamadan okuyan hiçbir kimsenin -art niyetli olarak okuyanlar hariç-Kur'an'dan uzaklaştığı ve İslam'a düşman olduğu duyulmamıştır. Tam aksine insanlar Kur'an'ı okudukça hayranlık duyarak defalarca okumaya devam etmişlerdir. Nitekim dünyada pek çok ülkede binlerce insan sırf Kur'an ya da mealini okuyarak Müslüman olmuşlardır. Bu konuda yazar kendi anlayış kapasitesinin ve önyargılarının sonucu olarak böyle bir düşünceye kapılmış olabilir.

Yazar Kur'an surelerinin dizilişi konusunda daha da ileri giderek Fatiha suresinin aslında müstakil bir sure olmadığını, Hz. Muhammed'in kendi bildirgesi olduğunu iddia ederek şöyle demektedir: "Fatiha suresi olarak bilinen 7 ayet, aslında Müddessir Suresi'nin 2. ayetinin tümlenci olup bağımsız bir sure değildir. Bu ayetlerin bağımsız bir sure yapılması ve Mushaf'ın başına yerleştirilmesi, adının da "Fâtiha" [açış, giriş, önsöz] yapılması, Kur'an'ın Peygamber tarafından derlendiği veya bu ayetlerin vahiy olmayıp Peygamber tarafından yapılan bir bildirge olduğu ve bu bildirgenin de Kur'an'a önsöz olarak konduğu kanaatini doğurmaktadır."¹⁴ Yazarın "Kur'an'ın Peygamber tarafından derlendiğini" ifade etmesi, aslında yukarıda Kur'an'ın dizgisi konusunda söyledikleriyle çelişmektedir. Ayrıca Fatiha suresi müstakil bir sure ve vahiy mahsulü olmasına rağmen onun vahiy olmayıp Hz. Muhammed'in bir bildirgesi olduğunu iddia etmek Hz. Peygamber'e karşı edep sınırlarını aşmakla beraber onu vahiy olmayan bir şeyi Kur'an'a dâhil etmekle suçlamaktır.

3.Yılmaz'ın Farz İbadetler ile İlgili İddiaları

Yılmaz, Hz. Peygamberden bu yana tüm Müslümanlar tarafından kabul edilen namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin uygulama şekillerini kendine göre yorumlamaktadır. Yüzyıllardır tüm fihri mezheplerin ortak kabul ettiği bu ibadetlere farklı yorumlar getirmekte ve bu güne kadarki uygulamaları eleştirerek kendi görüşünü en doğru yorum olarak sunmaktadır. Dinin temel rükunları olan bu tür ibadetlerin içini boşaltarak etkisiz hale getirmeyi ya da ortadan kaldırmayı hedefleyen bu tür yorumları fikir özgürlüğü çerçevesinde değerlendirmemiz mümkün

¹³ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*,22.

¹⁴ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*,597.

değildir. Bu tür temel ibadetleri ortadan kaldırmak, dinin temeline dinamit koymak anlamına gelmektedir. Şimdi bu konuda yazdıklarını kısaca inceleyelim.

3.1. Yılmaz'ın Namaz Hakkındaki İddiaları

Yılmaz, Kur'an'da namaz kılmayı emreden ayetlere sahabe neslinden bu yana verilen anlamları hatalı olarak değerlendirmiş, kelimelerin sözlük anlamları içerisinde geçen uzak bir anlamı tercih ederek mana vermiştir. Örneğin Alak suresinin Hz. Peygamber'in Kâbe'de namaz kılmasına engel olan, ona sataşıp onu rahatsız eden Ebu Cehil hakkında inen¹⁵ 9-10. ayetlerine nasıl anlam verip bu anlamı nasıl gerekçelendirdiğine bir bakalım:

“Salât ettiği [mâlî yönden ve zihinsel açıdan destek olduğu; toplumu aydınlatmaya çalıştığı] zaman bir kulu engelleyen kişiyi gördün mü? Hiç düşündün mü, eğer o salât eden kul, doğru yol üzerinde idiye ya da takvâyı [Allah'ın koruması altında olmayı] emrettiyse!... Hiç düşündün mü, eğer salât edeni engelleyen o kişi, yalanlamış ve yüz çevirmiş ise!...Salâta engel olan o kişi, bilmedi mi, Allah'ın kesinlikle görmekte olduğunu?”¹⁶

Bu ayetlere verdiği mananın gerekçesini 6. Dipnotta şöyle açıklamaktadır: “Salât sözcüğü asırlardır, öz anlamı dışında “namaz” olarak anlaşılıp çevrilemiştir. Salât sözcüğünün gerçek anlamı; “destek olmak, yardım etmek, sorunları sırtlamak; sorunların çözümünü üzerine almak, arka çıkmak” tır. Kur'an'da es-salât sözcüğü, “sorunlara mali ve zihni yönden destek olmak, problemlerin çözümünü sırtlamak” anlamında özel isim olmuştur. Buradaki sorunlar, sadece bireysel sorunları değil, aynı zamanda eğitim-öğretim, ekonomik ve siyasal sorunlar gibi toplumsal sorunları da kapsamaktadır. Kısacası salât, sosyal devletin temeli ve simgesidir. Mealimizde özel isim olan “es-Salât” kelimesi, hem aslı hem de Türkçesi'yle yer almaktadır. Türkçe isim “salât” ile ilgili ayrıntılı bilgi Tebyînu'l-Kur'ân'da verilmiştir.”¹⁷

Ayetin yorumu için yazarın hazırlamış olduğu tefsire baktığımızda şöyle bir açıklama ile karşılaşmaktayız: “Ayetteki sallâ sözcüğü meal ve tefsirlerde genellikle “namaz kıldı” anlamıyla yer alır. Aslında anlamı “namaz kılmak” değildir. Bu anlam kesinlikle İslam dinini yozlaştırmak amacıyla ortaya konulup zaman içerisinde zihinlere iyice yerleştirilmiştir.”¹⁸ Böyle bir açıklamanın ardından kelimenin kök harflerinin ne olduğu, hangi kökten gelirse hangi anlama geldiği ile ilgili uzun bir açıklama yaptıktan sonra sonuç olarak şunları söylemektedir:

“Sonuç olarak الصَّلَاة [salât] sözcüğünün anlamını; “destek olmak, yardım etmek, sorunları sırtlamak; sorunların çözümünü üzerine almak” şeklinde özetlemek

¹⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmut Şemata. (Beyrut: Müessesetü't-Tarihü'l-Arabi, 2002), 4/763.; el-Ferra, *Meâni'l-Kur'an*, (Beyrut: Âlimü'l-Kütüp, 1983), 3/178.vd.

¹⁶ Alak 96/6-14.

¹⁷ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 591-592.

¹⁸ Yılmaz, *Tebyînu'l-Kur'an*, 1/13.

mümkündür. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, buradaki sorunlar, sadece bireysel sorunları değil, aynı zamanda toplumsal sorunları da kapsamaktadır. Dolayısıyla الصلوة [salât] sözcüğünün anlamını, “yakın çevrede bulunan muhtaçlara yardım” boyutuna indirgemek doğru olmayıp, “topluma destek olmak, toplumu aydınlatmak, toplumun sorunlarını sırtlamak, üstlenmek ve gidermek” boyutunu da içine alacak şekilde geniş düşünmek gerekir. Yapılacak yardımın, sağlanacak desteğin gerçekleştirilme şeklinin ise “zihnî” ve “mâlî” olmak üzere iki yönü bulunmaktadır:

- Zihnî yönü ile salât; eğitim ve öğretimle bireyleri, dolayısıyla da toplumu aydınlatmak, rüşde erdirmek; en sağlam yola iletmek;

- Mâlî yönü ile salât; iş imkânları ve güvence sistemleri ile ihtiyaç sahiplerine yardım etmek, onları zor günlerinde sırtlamak, böylece de toplumun sıkıntılarını gidermektir.”¹⁹

Görüldüğü gibi yazar “salat” kelimesinin İslam dinini yozlaştırmak amacıyla yanlış bir mana ile kasten “namaz” şeklinde çevrildiğini iddia etmekte ve sahabeden günümüze kadar yüzyıllardır gelen yorum ve uygulamayı görmezden gelmekte ve geçmiş suçlamaktadır. Kur'an'da salat kelimesinin destek olmak anlamına geldiği ayetler de vardır.²⁰ Ancak yazar, tüm müfessirler tarafından ittifakla namaz şeklinde çevrilen salat ifadelerini farklı şekilde anlamlandırarak İslam'ın en önemli rükünlerinden biri olan namazı ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.

Araf suresinin 55. ayetinin yorumunda da namaz hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Namaz sözcüğü, Hindçe'den Farsça'ya, Farsça'dan da Selçuklular döneminde Türkçe'ye geçmiştir. Farsça'daki ilk anlamı, “ateş önünde saygıyla eğilmek” tir. Sanskritçe, “saygı sunmak” anlamına gelen namaste kelimesinin Farsça'ya geçmiş şekli olması muhtemeldir. Bu kelime de, “selam vermek” anlamına gelen nam kelimesinden türemiş olmalıdır. Hem nam [selam] ve hem de namaste [saygı sunmak] günümüz Hind kültüründe de görülebileceği üzere “eğilerek” yapılan bir fiildir. Namaz sözcüğünün Farsça'daki bu “eğilerek saygı ile dua etmek” anlamı, Arapça ve Kur'an'da ed-du'au bi't-tezarru [alçala alçala/sürekli alçalarak yakarma] şeklinde ifade edilir. Ayetin orijinalindeki tazarru'an ifadesi, d-r-a kökünden türemiş “tefe'ul” babından bir sözcüktür. Kök sözcüğün anlamı, “zillet ve tevazu göstermek” tir. Tazarru'an sözcüğü, kalıp ve cümledeki “hal” öğeliği itibariyle “zillet üstüne zillet, zillet üstüne zillet” [alçala, alçala, alçala alçala] demektir. Ayetten de açıkça anlaşılacağı üzere bu ibadetin kurallaştırılacak bir şekli yoktur. Mü'min, Rabbine karşı zilletini gönlüne göre yapar. Namazda; rekât, kibleye dönme, abdest alma, örtünme, belirli âyet ve duaları okuma vs. gibi herhangi bir koşul yoktur. Bunlar sonradan ihdas edilmiş şeylerdir. Kısacası namaz, “kalp ve kalıbın birlikte Allah'a niyazi” dir.²¹

¹⁹ Yılmaz, Tebyinü'l-Kur'an,1/15.

²⁰ Ahzab, 33/56.

²¹ Yılmaz, Kur'an'ın Türkçe Meali, 612-613.

Burada da yazar ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar gelmiş geçmiş tüm peygamberlerin aynı şekilde kıldığı ve günümüze kadar da yaşayan sünnet olarak gelen namazın bir şeklinin, belli bir düzeninin olmadığını, namaz için abdest almanın ve örtünmenin gereksiz olduğunu, iddia etmek suretiyle yorum sınırlarını zorlamaktadır. Zira Maide suresi 6. ayette açık bir şekilde dile getirilen ve temizlenmenin gerekliliğini ifade eden; *“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın)...”* emrini görmezden gelmektedir.

A'raf suresinin *“Kitab'a sımsıkı sarılıp namazı dosdoğru kılanlar var ya, işte biz böyle iyiliğe çalışanların ecrini zayi etmeyiz”*²² ayetinde geçen *وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ* ifadesini açıklarken şöyle demektedir: “Kur'an'daki, salât'ın ikâmesi ile ilgili emir ve haber cümlesi niteliğindeki ifadeler, genellikle “namazı doğru kılın, namazlarını dosdoğru kılarlar” şeklinde çevirilegelmiştir. Bizim, sözcüklerin anlamları üzerinden yaptığımız tahlil ise bu çevirilerin, ifadenin anlamını yansıtmaması bakımından yetersiz kaldığını, hatta yanlış olduğunu göstermektedir. Q-v-m harflerinden oluşan iqâm sözcüğü, “oturmak” fiilinin karşıtı olan qıyâm sözcüğünün if'âl babından mastarıdır ve lügatlerde bu kalıbın anlamı; “ayağa kaldırmak, dikmek, ayakta tutmak” olarak belirtilmiştir. Buna göre iqâmi's-salât tamlamasının anlamı da; “zihnî ve mâlî yönlerden yapılan yardım ve destekle sorunların üstlenilerek giderilmesi işlerinin gerçekleştirilmesi ve bunun sürdürülmesi, yani ayakta tutulması, işin kurumlaştırılması” demektir. Bunu somutlaştırarak ifade etmek gerekirse salâtın iqâmesi; Zihnî yönü ile eğitim ve öğretimin yapılması için okullar, halk evleri, halk eğitim merkezleri açılması ve bunların ayakta tutulması, mâlî yönü ile iş alanları açılması, Emekli Sandığı, Bağkur, SSK gibi sosyal güvenlik sistemlerinin teşkil edilmesi, yoksul ve yetimlerin desteklenerek –bekâr ve dulların evlendirilmesi de dâhil– sorunlarının sırtlanması, dertlerine deva olunması için kurumlar oluşturulması ve bunların yaşıtarak ayakta tutulması demektir.”²³

Bu ayetin açıklamasında da yazar, müfessirlerin ittifakla²⁴ “namazı kılanlar” olarak çevirdiği *وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ* ifadesine alakasız bir şekilde mana vermek suretiyle yüzyıllardır dünya Müslümanlarının aynı şekilde yerine getirdiği anlamda namaz ibadetinin olmadığını ispat etme gayreti içerisine girmektedir.

Oysa Kur'an'da namaz konusu incelendiği zaman, Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e (sav) kadar tüm peygamberlerin namaz kıldıkları ve namaz kılmayı

²² A'raf 7/170.

²³ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 617.

²⁴ Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/81; İbn Cerir et- Taberî, *Câmiu'l Beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*. Thk. İslam Mansur Abdulhamid vd. (Kahire. Dâru'l-Hadis, 2010),1/194.; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib.(Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 1/37; Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâiki gâvâmi'zî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vil*, Thk. Ahmet b. Münir el-İskenderî vd., (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,1995)1/49.; el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. Abdu'l-Muhsin et-Türki, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006),1/253; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1969) 1/42. vd.

ümmetlerine emretmiş oldukları görülmektedir. Örneğin, Hz. Âdem, Hz. Nuh ve Hz. İbrahim'den sonra namazı terk eden nesillerin geleceği,²⁵ İsrailoğullarından namaz kılacaklarına dair söz alındığı,²⁶ Hz. Musa ve kardeşi Harun'a namaz kılmalarının emredildiği,²⁷ Hz. Şuayb'ın²⁸ ve Hz. Zekeriya'nın namaz kıldığı,²⁹ Hz. İbrahim'in eşi ve soyunun namaz kılanlardan olması için dua ettiği,³⁰ Hz. İsa'ya namazın emredildiği,³¹ Hz. İsmail'in aile efradına namaz kılmalarını emrettiği,³² Yüce Allah'ın Hz. Musa ile mukaddes Tuva Vadisi'nde konuşması esnasında ona namaz kılmayı emrettiği,³³ Hz. İshak'a ve Yakup'a namazın emredildiği,³⁴ Hz. Lokman'ın oğluna namaz kılması gerektiğini söylediği³⁵ gibi. Bütün bu ayetlerde anlatılanlar, tek tek isimleri zikredilmese de tüm peygamberlerin namaz kıldıklarını ortaya koymaktadır.³⁶

Namazın kılınışı şekline dair Kur'an'da ayrıntılı bilgi verilmemekle birlikte, çeşitli ayetlerde abdest alma,³⁷ kibleye dönme,³⁸ kıyam,³⁹ kıraat,⁴⁰ rükû ve secde⁴¹ avret yerlerini örtmek,⁴² elbise temizliği,⁴³ gibi namazın bazı şartlarına ve rükünlerine işaret edilmiştir. Ayrıca yolculukta ve düşman tehlikesinin bulunması durumunda, namazın nasıl kılınacağı hususuna da ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir.⁴⁴ Ancak biz namazın kılınışı ile ilgili ayrıntıları, Allah Rasûlü'nün uygulamalarından öğrenmekteyiz. Nitekim o " وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي " / Beni namaz kılarken gördüğünüz gibi / benim namaz kıldığım gibi namaz kılınız"⁴⁵ buyurmuştur. Dolayısıyla namazların başlangıç ve bitiş vakitleri, kaçır rekât oldukları, rükû ve secdelerde hangi tespihatların yapıldığı gibi ayrıntıları, Allah Rasûlü'nün uygulamalarının nesilden nesile aktarılmasıyla öğrenmekteyiz.⁴⁶ Kaldı ki 14 asırdır uygulamalı olarak yapılagelen bir ibadetin hiçbir kimse tarafından anlaşılmadığını sadece kendisinin nasıl olması gerektiğini anladığını ve ona göre uyguladığını iddia etmek en hafifinden bütün ümmete hakaret anlamı taşır.

Kısacası yazar, İslam dininin en önemli rükunlarından birisi olan namazı, sadece kişinin kendisinin belirleyeceği bir vakitte ya da canı istediği zaman abdest alma,

²⁵ Meryem 19/59.

²⁶ Bakara 2/83.

²⁷ Yunus 10/87.

²⁸ Hüd 11/87.

²⁹ Âl-i İmran 3/39.

³⁰ İbrahim 14/37.

³¹ Meryem 19/31.

³² Meryem 19/55.

³³ Tâhâ 20/14.

³⁴ Enbiya 21/72-73.

³⁵ Lokman 31/17.

³⁶ Ahmet Öz, *Kur'an'ın Ana Konuları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 176.

³⁷ Mâide 5/6.

³⁸ Bakara 2/144.

³⁹ Bakara 2/238.

⁴⁰ Müzzemmil 73/20.

⁴¹ Hac 22/77.

⁴² A`raf 7/31.

⁴³ Müddessir 74/4.

⁴⁴ Nisâ 4/101-103.

⁴⁵ Buhari, *Ezan*, 18 (No.631).

⁴⁶ Öz, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 181.

kibleye dönme ve örtünme gibi namazın temel unsurlarını göz ardı ederek yapabileceği bir duaya indirgemektedir.

3.2. Yılmaz'ın Oruç İle İlgili İddiaları

Bakara suresinde Ramazan ayında oruç tutmayı emreden “*Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç tutmak size de farz kılındı...*”⁴⁷ ayetini açıklarken yazar, orucun konuşmamayı da kapsadığını ve zorunlu işi olanların da orucu tutmasına gerek olmadığını iddia ederek şöyle demektedir: “Oruç, “yemeyi, içmeyi, konuşmayı ve cinsel ilişkiyi bırakmak” demektir. “Konuşmama” maddesi dikkate alınmadan tutulan oruç, İslâm dininde, insanı takvâya / Allah'ın koruması altına ulaştırmak için öngörülen oruç değildir. Zorunlu işi olanlar ve hastalar oruç tutmak zorunda değildir; ama tutanlar doğru dürüst tutmalıdırlar.”⁴⁸

Burada da yazar Hz. Zekeriya ve Hz. Meryem'e emredilen konuşmama /susma orucuna benzetmek suretiyle oruç tutan kişinin gün boyu hiç konuşmaması gerektiğini öne sürmektedir. Hz. Peygamber'in ve sahabe neslinin nasıl oruç tuttuğu hadis, siyer ve fıkıh kaynaklarında anlatılmaktadır. Ayrıca yüzyıllardan beri Müslümanların oruçlu iken konuştuğu apaçık bir uygulama olmasına rağmen yazar, sırf geleneğe karşı farklı bir şey söylemek adına bu tür anlamsız iddialarda bulunmaktadır. Diğer yandan hastalara, yolculara ve geçerli mazereti olanlara mazeretleri süresince oruç tutmama muafiyeti getiren hükmü genişletip, “Zorunlu işi olanlar” diyerek daha genel bir ifadeyle yoruma açık bir şekle büründürmüştür. Zorunlu iş ifadesi her türlü devlet memurluğunu, fabrika işçiliğini vs. kapsamaktadır. Bu şekilde farz bir ibadeti tamamıyla isteğe bağlı bir ibadet boyutuna indirgemek doğru değildir. Zira zor ya da zorunlu iş ifadesi göreceli bir durumu ortaya koyduğu için farz ibadetin ciddiyetini ortadan kaldıracaktır.

3.3. Yılmaz'ın Hac İbadeti İle İlgili İddiaları

Hac ve umre ibadetiyle ilgili olarak Bakara suresinde geçen “*Haccı ve umreyi Allah için tam yapın. Eğer (bunlardan) alıkonursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin. Kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Sizden her kim hasta olursa yahut başından bir rahatsızlığı varsa, oruç veya sadaka veya kurban olmak üzere fidye gerekir. (Hac yolculuğu için) emin olduğunuz vakit kim hac günlerine kadar umre ile faydalanmak isterse, kolayına gelen bir kurban kesmek gerekir. Kurban kesmeyen kimse hac günlerinde üç, memleketine döndüğü zaman yedi olmak üzere oruç tutar ki, hepsi tam on gündür. Bu söylenenler, ailesi Mescid-i Haram civarında oturmayanlar içindir. Allah'tan korkun. Biliniz ki Allah'ın vereceği ceza ağırdır. Hac, bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca niyet ederse (ihramını giyerse), hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek,*

⁴⁷ Bakara 2/183.

⁴⁸ Yılmaz, Kur'an'ın Türkçe Meali, 647.

kavga etmek yoktur. Ne hayır işlerseniz Allah onu bilir. (Ey müminler! Ahiret için) azık edinin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvâdır. Ey akıl sahipleri! Benden (emirlerime muhalefetten) sakının.”⁴⁹ Ayetine Yılmaz, genel manadan çok farklı bir şekilde şöyle bir meal vermektedir:

“Ve hac/programlı ilâhiyat eğitimi ve umre'yi / seminer, sempozyum gibi kısa süreli eğitimleri Allah için tamamlayın. Buna rağmen, eğer siz alikonursanız / engellenirseniz, o zaman ilâhiyat eğitimi görenlere kolayınıza gelen şeylerle destek olun! Bununla beraber bu ilâhiyat eğitimi görenlere hediye; vereceğiniz destek, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Artık içinizden hasta olana veya başından tıraşa bir rahatsızlığı bulunana oruç veya sadaka yahut da ibâdetten bir fidye/ karşılık! Artık emin olduğunuz zaman da her kim umrede / kısa süreli eğitimde hacca; programlı ilâhiyat eğitime kadar kazanç sağladıysa, artık hediyeden; eğitime destekten kolayına geleni! Fakat kim bulamazsa artık üç gün hacda; programlı ilâhiyat eğitimi süresi içinde, yedi de döndüğünüzde oruç tutması! Bu, tam ondur. Bu hüküm, ailesi Mescid-i Harâm'da; dokunulmaz ilâhiyat eğitim merkezinde hazır olmayanlar içindir. Allah'ın koruması altına girin ve şüphesiz Allah'ın cezasının çok şiddetli olduğunu bilin. Hac/programlı ilâhiyat eğitimi, bilinen aylardır. Artık her kim o aylarda hacca; programlı ilâhiyat eğitimini, başlayıp kendisine farz ederse/mutlaka yapacağım derse, artık hac; programlı ilâhiyat eğitimi süresince kadına yaklaşmak, çirkin söz söylemek, günah işlemek ve kavga etmek yoktur. Siz hayırdan ne işlerseniz de Allah onu bilir. Ve azık edinin. Şüphesiz ki azıkların en hayırlısı Allah'ın koruması altına girmedi. Ve ey kavrama yetenekleri olanlar! Benim korumam altına girin!”⁵⁰

Yukarıda önce verdiğimiz doğru meal ile altta verdiğimiz yazara ait mealin metinle ve konuyla ne kadar ilişkili (!?) olduğunu okuyucuların takdirine bırakıyorum.

Yazar konu ile ilgili yazdığı dipnotta Hac ibadetinin sadece Zilhicce ayında değil 3 aylık süreye yayılan bir eğitim faaliyeti olarak düzenlenmesi gerektiğini iddia ederek şöyle demektedir: “Geleneksel açıklamalarda, ayetteki “bilinen aylar” ifadesi hakkında; “Şevval, Zilkade ve Zülhicce” aylarıdır, “Şevval, Zilkade ve Zülhicce'nin ilk on günüdür.” tarzında farklı anlayışlar ortaya konmuştur. Bu anlayışlar, bir bakıma Kur'an inmeden önceki anlayışın devamıdır. Uzun yıllardan beri de hac, maalesef sadece “zilhicce” ayında uygulanmaktadır. Rabbimiz, Bakara/ 197. ayetten (422. necm)açık olarak anlaşıldığı gibi, hac için ayları (en az üç ay) kapsayan bir süreç öngörmüştür. Bu demektir ki, Müslümanlar bir “Hac organize komitesi veya Hac emiri” oluşturacaklar, bu kurum Hac dönemlerini belirleyerek ilan edip herkese bildirecek, herkes de ilan edilen dönemlerde gidip Komite'ye veya Emir'e teslim olacaktır.”⁵¹

⁴⁹ Bakara 2/196-197.

⁵⁰ Yılmaz, Kur'an'ın Türkçe Meali, 402-403.

⁵¹ Yılmaz, Kur'an'ın Türkçe Meali, 645.

Hacda kesilen hedy kurbanını ise şöyle açıklamaktadır: “Hedy, “hac yapanların yiyeceğini karşılamak için Ka’be’ye sevk edilen (hediye olarak gönderilen) canlı hayvan” demektir. Kur’an’ın indiği çağda Arabistan coğrafyasında en uygunu canlı hayvandır.”⁵² Oysa hedy kurbanı Kur’an’da zikredilen⁵³ bir kurban ibadetidir. Kurban ibadetinin amacı et ihtiyacını karşılamak değildir. Dolayısıyla yazar bu ibadeti de basite alarak değersizleştirmektedir.

Arafat ve meş’aril-haram hakkında ise şunları söylemektedir: “Arafat sözcüğü “bilgi, irfan” anlamındaki “arf” sözcüğünün türevlerindedir. Bilindiği gibi “Arafat”, Mekke civarında bir bölgenin adı olarak meşhurlaşmıştır. Aslında Kur’an’da Arafat, “Öğretmen ve öğrencilerin buldukları yerler; eğitim öğretim merkezleri”dir. Hac döneminde, Mekke civarında sabit veya seyyar olarak oluşturulan ve oluşturulacak olan tüm eğitim öğretim merkezlerini kapsar. Ayetteki “Meş’ar-i Haram” ifadesi “el Meş’ar-il Harami” diye marife (belirtili) olarak gelmiştir, sanki özel isim hükmündedir. Anlamı, “dokunulmaz, bilgilenilen-bilinçlenen yer” demektir. Burası, Arafat bölgesi ile Mina bölgesi arasındaki bölgenin adıdır (bazıları bir bölümünün adı olabilir demişlerdir). Rabbimizin “Artık Arafat’tan ayrılıp akın ettiğinizde, Meş’ar-i Haram’da hemen Allah’ı anın” emrinin gereği; Mekke civarında oluşturulmuş olan okullardaki müminlerin, belirlenmiş sayılı günlerde akın akın Meş’ar-il Haram’a gelmeleri ve orada topluca “Allah Anma” merasimi yapmalarıdır. “Zikrullah, Allah’ın anılması”, halk arasında uygulandığı şekliyle elde tespah, dil ile "Allah, Allah ..." demek değildir. “Zikrullah, Allah’ın anılması”; Allah’ın, biz kulları üzerindeki haklarını ve bize sunduğu nimetleri düşünmek, O’na karşı sorumluluklarımızı yerine getirip getirmediğimizi ikide bir kontrol etmek, verdiği görevleri eksiksiz yerine getirmek, nimetlerine karşı şükredip (karşılık ödeyip) nankörlük etmemek ve daima bu bilinç içerisinde olmaktır.”⁵⁴

Görüldüğü gibi yazar sırf farklı şeyler söylemek adına yüzyıllardır uygulanan hac menasikini kendine göre yorumlayarak içini boşaltmaktadır. Allah’ın mü’minler yapmalarını farz kıldığı bu tür ibadetlerde mantık yürüterek ibadetin genel uygulama esaslarını değiştirmek doğru değildir. Bu tür ibadetler belli rükunlarına uyulmak suretiyle yapılması gereken ibadetlerdir. Bunları her Müslüman kafasına göre yapmaya kalkarsa ortada bu ibadetten eser kalmaz. Nitekim hac ibadeti Hz. İbrahim’den bu yana yapılan bir ibadettir. Mekke müşrikleri bu ibadeti kendi kafalarına göre değiştirmiş doğru uygulamaları bırakıp yeni yeni adetler ortaya koymak suretiyle hac ibadetinin içini boşaltmışlardı. Peygamberimiz Hz. Muhammed ile birlikte Kur’an’daki hac ibadetiyle ilgili ayetler hac ibadetini yeniden doğru şekline çevirmiştir.

⁵² Yılmaz, Kur’an’ın Türkçe Meali, 645.

⁵³ el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/2, 95, 97; el-Feth 48/25.

⁵⁴ Yılmaz, Kur’an’ın Türkçe Meali, 645-646.

4. Yılmaz'ın Melekler Hakkındaki İddiaları

Nurdan yaratılmış oldukları hadis-i şeriflerde zikredilen⁵⁵ meleklerin yaratılışları hakkında Kur'an'da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Kur'an'da melekler, varlığına iman edilmesi gereken inanç esasları arasında sayılmaktadır.⁵⁶ Onlar tenasül yoluyla üreyen varlıklar olmadıkları için erkeklik ve dişilikleri yoktur. Bu yüzdendir ki müşriklerin, "melekler Allah'ın kızlarıdır" şeklindeki telakkileri, Kur'an'da açık bir dille reddedilmiştir.⁵⁷ Ayrıca insanlar gibi yeme-içme ve benzeri ihtiyaçları da yoktur.

Kur'an'da meleklerin ikişer, üçer, dörder kanatlarının olduğu ifade edilmektedir.⁵⁸ Ancak kanatların nasıl olduğu hakkında ayrıntı verilmemektedir. Yüce Allah onların uçarak istedikleri yere kısa sürede varabileceklerini, diğer bir ifadeyle hızla hareket edebilme kabiliyetlerinin olduğunu anlatmak için muhtemelen insanların anlayacağı bir örnekle kanatlı olarak tasvir etmiştir. Ayrıca Kur'an'da meleklerin çeşitli görevlerinden de bahsedilmektedir. Örneğin insanların sağında ve solunda hazır bulunan, onların yaptığı her şeyi yazan melekler,⁵⁹ insanları koruyup gözeten,⁶⁰ önlerinden ve arkalarından onları takip eden⁶¹ ve arşı taşıyan melekler⁶² gibi.⁶³

Yılmaz, hazırlamış olduğu mealde meleklerin yukarıda anlatılan nitelikte varlıklar olmadıklarını iddia ederek şöyle demektedir: "Melâike ve bunun tekili olan melek, sesteş sözcüklerdir. Hem "elçi göndermek" anlamına gelen ulûk kökünden, hem de "kuvvet, yönetim gücü" anlamındaki melk kökünden türemiş olabilir. "Elçi göndermek" anlamına gelen ulûk kökünden türemiş melek, melaïke sözcükleri, "peygamberleri, vahiy âyetlerini" ifade ederler. Melk kökünden gelen melek, melaïke sözcükleri de "doğadaki maddî ve enerjik tüm güçleri" ifade eder. Tespitlerimize göre Kur'an'da geçen bu sözcükler, her iki kökten de türemiş ve türediği kökün anlamına göre farklı manalarda kullanılmıştır. Yani melâike sözcüğü, Kur'an'da bazen birinci anlamda, bazen de ikinci anlamda kullanılmıştır. Sözcüğün Kur'an'da hangi anlamda kullanıldığı ise, yer aldığı pasajın söz akışından ayırt edilmektedir.⁶⁴

Meleklerin ikişer, üçer, dörder kanatlı olduklarını ifade eden Fâtır suresinin 1. ayetini Yılmaz şöyle yorumlamaktadır: "Cahiliye Arapları arasında yaygın olan inanışa göre Allah'ın kızları ve yardımcıları olan melekler kanatlı yaratıklardır ve rüzgâr, yağmur, deprem gibi doğa olayları da onların eseridir. Bu cahilî inanışlar, kısmen rivayetlere de girmiş ve Peygamberimizin Cebrail'in kanatlarının 600 olduğunu

⁵⁵ Müslim, Ehâdis-i Mütferrika, 60 (No. 2996).

⁵⁶ Bakara 2/285; Nisa 4/136.

⁵⁷ Nahl 16/57.

⁵⁸ Fâtır 35/1.

⁵⁹ Kaf 50/17-18; İnfitar 82/11.

⁶⁰ En'am 6/61.

⁶¹ Ra'd 13/11.

⁶² Hâkka 69/17.

⁶³ Öz, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 127.

⁶⁴ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 605.

bildirdiği iddia edilmiştir. Ayrıca bu tür abartılar, İsrail'in her biri doğudan batıya uzanan tam 12.000 tane kanadı olduğu, Allah'ın Arşını da bu kanatlarla taşıdığı gibi fantezilerle de süslenmiştir. Biz, kanat sözcüğünün burada “güç” ten kinaye olarak kullanıldığını düşünüyoruz. Şöyle ki: Bu kanatlar bir bakıma fizik biliminde bir güç birimi olarak kullanılan HP [beygir gücü] ifadesi gibidir. Meleklerdeki kanat çokluğu, onların güçlerinin fazlalığını ifade etmektedir. Buna göre, meleklerin kanatları; Melek sözcüğü “yönetim gücü” anlamında kabul edildiği takdirde, meleklerin kanatları da “yağmur, rüzgâr, sel gibi doğa olaylarının gücü”; Melek sözcüğü “haber verici” anlamında kabul edildiği takdirde ise, “Kur’an ayetlerinin müteşâbih anlamlarının insanlar üzerinde yarattığı etkiler” olarak anlaşılmalıdır. Bu açıklamalardan sonra konumuz olan âyetlerin takdiri, sözcüklerin değişik anlamlarına göre iki türlü yapılabilir:

A) “Hamd, gökleri ve yeri yoktan yaratan, gönderdiği âyetleri ikişer, üçer, dörder anlamlı elçiler kılan Allah'a özgüdür. O, yaratmada dilediği şeyleri artırır. Şüphesiz ki Allah her şeye gücü yetendir.”

B) “Hamd, gökleri ve yeri yarıp parçalayacak olan, doğal güçleri değişik şiddette elçiler kılan Allah'a özgüdür. O, yaratmada dilediği şeyleri artırır. Şüphesiz ki Allah her şeye gücü yetendir.”

Meleklerin bu âyette ikişer, üçer ve dörder kanatlı elçi oluşları hakkındaki te’vîlimiz, indirilmiş elçiler olan Kur’an ayetlerinin müteşâbih olanlarının birden çok anlamı ifade ettiklerinin bildirildiği yönündedir.⁶⁵

Görüldüğü gibi Yılmaz, Yüce Allah'ın iman esasları arasında saymış olduğu ve çeşitli görevlerle yükümlü kıldığı melekleri, meşru bir dayanaktan yoksun bir şekilde değerlendirmiş, ayetler arası akışı ve bağlamı göz ardı etmek suretiyle kelimelere “elçi göndermek” “kuvvet, yönetim gücü” “doğal güç” gibi alakasız manalar vermiştir.

Yılmaz, vahiy meleği olan Cebrail hakkında ise şöyle demektedir: “Allah'ın onarması, tamir etmesi” anlamında olan Cibrîl [Cebrâîl], Kur’an ayetlerinin bir niteliğidir. Halk anlayışındaki gibi, Allah'tan elçilere vahiy getiren bir melek yoktur. Allah vahyi, aracasız olarak elçilerinin beynine yerleştirir. Cibrîl/Cebrâîl indiren değil, inendir. Aksi yöndeki çeviri ve yorumlar yanlış olup Kur’an ile çelişir.”⁶⁶

Görüldüğü gibi Yılmaz, Cebrail'i (as) vahiy meleği olarak kabul etmenin halk anlayışı olduğunu, vahiy meleğin getirmediğini vahyin Hz. Peygamber'in kalbine indirildiğini söylemektedir. Oysa Kur'an'da vahyi Cebrail'in(as) indirdiği ayetlerde açıkça dile getirilmektedir.⁶⁷

⁶⁵ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 619.

⁶⁶ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 645.

⁶⁷ el-Bakara 2/97; Nahl 16/102; Şuara 26/193.

Mikail (as) hakkında ise şunları söylemektedir: “İbranice'den Arapça'ya geçen ve “koruyan, gözeten büyük şef” demek olan Mîkâl'den kastedilen Hz. Muhammed'dir. Çünkü Rasulullah'ın Tevbe/128'deki özellikleri Mikail'in özelliklerine uymaktadır.“*Andolsun, içinizden size, sıkıntıya uğramanız kendisine ağır gelen, size düşkün, sadece inananlara çok şefkatli, kolaylık sağlayan, çok merhametli bir elçi gelmiştir.*”⁶⁸ Kısaca Kur'an'da konu edilen Mîkâl/Mîkâil, “Rasulullah Muhammed'dir. Kısaca özetlersek İbrânî anlayışında, mîkâl/mikâil, “büyük reis”, “İsrâîloğulları'nın hâmisi, İsrâîloğulları'nı, Perslere ve Yunanlılara karşı koruyan”dır.⁶⁹

Sonuç itibariyle Yılmaz, melek ve Cebrail ifadelerine verdiği anlamlar gibi burada da kendi ön kabulleri neticesinde Mikail meleğine Hz. Muhammed anlamı vermiş öne sürdüğü gerekçeler de akl-ı selim sahibi okuyucuyu ikna etmekten uzaktır.

5. Yılmaz'ın Peygamberlerin Hissi Mucizelerine Bakışı

Kur'an-ı Kerim'de geçen Peygamber kıssalarında, bazı peygamberlerin Allah tarafından Peygamber olarak görevlendirildiklerini ispat etmek için olağanüstü mucizeler gösterdikleri anlatılmaktadır. İnsanların benzerini yapmaktan aciz oldukları ve hayranlık içerisinde seyrettikleri bu olağanüstü olaylara hissi mucizeler denilmektedir. Bunlar akılla izah edilemeyen ve bir anda olup biten olaylardır. Hissi mucizeler sihirbazların el çabukluğu ile ya da göz aldatmacası olarak gösterdikleri büyüleyici gösteriler değildir. Hz. Musa kıssasında da geçtiği gibi o dönemin en ünlü sihirbazlarının Hz. Musa'nın asa mucizesi karşısında teslim olarak Allah'a iman etmiş olmaları, mucizelerin sihir olmadığı ve ilahi bir güçle desteklendiğinin ispatıdır.

A'raf suresinde Hz. Musa'nın Firavun'a giderek İsrail oğullarını bırakmasını istemesi ayetlerde şöyle ifade edilmektedir: “*Ey Firavun! Ben kesinlikle âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim. Bana düşen Allah adına sırf hak ve hakikati söylemektir. Bakın size rabbinizden mucize getirdim. Bu nedenle İsrâîloğulları'nın benimle Mısır'dan çıkıp gitmelerine izin ver, dedi. Firavun, “Madem mucize getirdin, o halde göster şu mucizeni, tabii eğer doğru söylüyorsan” dedi. Bunun üzerine Mûsâ, asasını yere bırakıverdi, o anda bir de ne görsünler, asa basbayağı bir yılan oluvermiş. Musa elini koynuna sokup çıkardı. O anda bir de ne görsünler bembeyaz bir el ışıl ışıl parlıyor. Firavun'un kavminden ileri gelenler dediler ki: Bu çok bilgili bir sihirbazdır. Sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor. Ne buyurursunuz? İleri gelenler: “Onu ve kardeşini alıkoy, bütün şehirlere de görevliler yolla, usta sihirbazların hepsini senin huzuruna getirsinler.” dediler. Bütün büyücüler Firavun'a gelip: “Galip gelecek olursak, her hâlde mutlaka bize büyük bir mükâfat verilir, değil mi?” dediler. (Firavun): Evet hem de siz mutlaka yakınlarımdan olacaksınız, dedi. Büyücüler: “Mûsâ! Önce sen mi hünerini ortaya koyacaksın yoksa biz mi koyalım?” deyince Mûsâ: “Siz ortaya koyun!”*

⁶⁸ Tevbe 9/128.

⁶⁹ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 645.

dedi. *Biz de Mûsâ'ya "Asanı yere bırak!" diye vahyettik. Bir de baktılar ki Asa onların yaptıkları sihir, göz boyayıcılık türünden her şeyi yutuyor! Böylece gerçek ortaya çıktı ve onların yapmakta oldukları yok olup gitti. İşte Firavun ve kavmi, orada yenildi ve küçük düşerek geri döndüler. Sihirbazlar «Musa ve Harun'un Rabbi olan âlemlerin Rabbine inandık» diyerek hep birden secdeye kapandılar*⁷⁰

Aynı ayetleri bir de Yılmaz'ın verdiği meal ve açıklamasıyla bakalım: “Mûsâ, “Ey Firavun! Ben kesinlikle âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim. Allah hakkında haktan başkasını söylememek bana bir yükümlülüktür. Gerçekten ben size Rabbinizden apaçık bir delil ile geldim. Bu nedenle İsrâîloğulları'nı gönder benimle” dedi. Firavun, “Eğer bir alâmet/gösterge ile geldiysen, getir hemen onu, tabii eğer doğru kimselerden isen” dedi. Bunun üzerine Mûsâ, bilgi birikimini ortaya attı, o da birdenbire apaçık bir “silip süpüren” kesiliverdi. Gücünü de sıyırıp açığa koydu; artık gücü, izleyenler için mükemmel, tam kusursuzca idi. Firavun'un toplumundan ileri gelenler, “Kesinlikle bu çok bilgili büyüleyici, etkin bir bilgindir. O, sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor” dediler. Firavun, “O hâlde siz ne emredersiniz?” dedi. Onlar: “Onu ve kardeşini alıkoy, şehirlere de toplayıcılar gönder. Bütün çok bilgili, büyüleyici, etkin bilginleri sana getirsinler” dediler. Ve o çok bilgili, büyüleyici, etkin bilginler Firavun'a geldiler: “Eğer galip gelen/ yenen biz olursak, gerçekten bizim için büyük bir ödül olacak/ olacak mı?” dediler. Firavun, “Evet” dedi, “siz kesinlikle yakınlaştırılmışlardan olacaksınız da.” Çok bilgili, büyüleyici, etkin bilginler: “Ey Mûsâ! Sen mi tezini ortaya koyacaksın, yoksa tez ortaya atanlar biz mi olalım?” dediler. Mûsâ: “Siz tezinizi ortaya atın” dedi. Onlar atınca da insanların gözlerini büyülediler ve onları korkuttular. Ve büyük bir etkin hüner gösterdiler. Biz de Mûsâ'ya, “Sen de birikimini ortaya atıver” diye vahyettik. Bir de ne görsünler, onların uydurup düzdükleri şeyleri süratle yakalayıp yutuyor. Böylece hak yerini buldu ve Firavun ve ileri gelenlerin bütün yaptıkları boşa gitti, işe yaramadı. Firavun ve ileri gelenler, artık orada mağlup oldular ve küçük düşmüş bir toplum olarak geri döndüler. Çok bilgili, büyüleyici, etkin bilginler ise boyun eğip teslim olmuş kimseler hâlinde bırakıldılar. “Âlemlerin Rabbine; Mûsâ'nın ve Hârûn'un Rabbine iman ettik” dediler.”⁷¹

Yazar yukarıda vermiş olduğumuz ilginç mealinin gerekçesini dipnotta şöyle açıklamaktadır: “Klasik kaynaklara göre asa sözcüğünün tam karşılığı, “birikim, sıkı tutulan” dır. Bu anlamıyla da tam tamına “Kur’ân” sözcüğünün de karşılığıdır. Bunun “baston” a isim olması da, sadece el ve parmakların üzerinde toplanması sebebiyle değil, “üzerine dayanmak, yaprak silkelemek, silâh, kazma olarak kullanmak vs. gibi birçok yararın da toplanması” sebebiyledir. Bu sözcük Mûsâ'ya izafe edildiğinde, “Mûsâ'nın birikimi, Mûsâ'nın sıkı/kuvvetle tuttuğu” anlamına gelir ki bu da – ayetlerden anlaşılacağı üzere– “Mûsâ'ya yapılan vahiyleri ve Mûsâ'nın deneysel bilgi birikimi”ni ifade eder. Bakara/63, 93; A'râf/145, 171; Meryem/12'den de “kuvvetle

⁷⁰ A'raf 7/104-122

⁷¹ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 94-95.

tutulacak şeyin “kitap/ilâhî vahiyler” olduğu açıkça anlaşılır. Ayrıca 181. necm'de görüleceği üzere Yûnus Suresi'nde Rabbimiz, nihâyet etkili söz söyleyen bilginler gelince, Mûsâ onlara, “Ne atacaksanız atın!” dedi. Onlar ortaya atınca da Mûsâ, “Sizin getirdiğiniz şey bir göz boyama, aldatmacadır. Şüphesiz, Allah onun boş ve asılsızlığını ortaya çıkaracaktır. Şüphe yok ki, Allah kargaşacıların işini düzeltmez. Ve Allah, günahkârların hoşuna gitmese de, hakkı, Kendi kelimeleriyle ortaya koyup gerçekleştirir” dedi şeklinde açıklamada bulunarak, sihirbazların sopayla değil, “Allah'ın kelimeleri” ile mağlup edildiğini açıkça bildirir. Asa sözcüğü, Kur'an'da 6 kez geçer. Bunlardan Tâ-Hâ/18'deki asa, “çoban asası”, yani bildiğimiz “baston”dur. Rabbimiz Mûsâ'ya bu asayı ilk vahiy anında bıraktırmıştır. Diğerleri ise, “Mûsâ'nın vahiy ve deneysel olarak öğrenmiş olduğu bilgi birikimi” dir. Mûsâ'nın Firavun'a karşı, sudan geçmek, taş kalpli İsrâîloğulları'nı adam etmek için kullandığı asa, “Mûsâ'nın bilgi birikimi” dir [kendisine vahyedilenler ve o zamana kadar öğrendikleri ve edindiği deneyimlerdir]. Sü'ban sözcüğü, “su ve kan akması” anlamındaki seab sözcüğünden gelir. Vadide sel yataklarının kıvrım kıvrım olması, sevgilinin uzun saçlarının kıvrım kıvrım olması, şairlerin gözünde bu sözcükle ifade edilir. Bu sözcüğün çoğulu da sü'bân şeklindedir. Sü'bân sözcüğü, tekil olarak da “uzun, güçlü, fare avlayan yılan” anlamında kullanılır. Demek oluyor ki sü'bân sözcüğünün esas anlamı, “selin, önüne gelen her şeyi içine alıp sürüklemesi” demektir. Fareleri avlayıp yutan yılan da bu ismin verilmesi, yılanın şekil, uzunluk ve kıvrımlığı itibariyle dereye benzemesi ve önüne çıkan fareyi yutmasındandır. Mûsâ'nın birikiminin buna benzetilmesi de ilâhî vahyin, her türlü beşerî plân ve desiseleri/bâtılı yok edip yutmasındandır.”⁷²

Hiz. Musa'ya verilen diğer bir mucize de Yed-i beyza'dır. Yılmaz bu konuda şöyle demektedir: “Yed-i Beyza genellikle “el” diye çevrilen yed sözcüğü, mecâzen “kuvvet, zenginlik, iktidar, saltanat, nimet, yay, elle yapılan işlerin tümü” anlamında kullanılır. Burada konu edilen güç, diğer âyetlerde; Resmi Mushaf'ta Neml/12, Kasas/32'de “cebindeki/ koynundaki güç” olarak nitelenmektedir ki bu güç de Harun'dur. Beyza sözcüğü, Türkçe'de kullandığımız “beyaz” sözcüğü ile aynı kökün türevlerindedir. Bu sözcükle ilgili de temel lügat kitaplarında şu bilgiler verilmektedir: “Bu sözcüğün aslı yumurta demektir. Beyaz sözcüğü de “yumurta rengi” demektir. Bu sözcüğün beyzae kalıbı, “aşırı beyazlığı, parlaklığı” ifade eder. Güneşe, beyaz yüzlü lekesiz bayana, üzerinde hiç bitki olmayan toprağa, kamerî ayların 14-15. geceki görünümüne beyza denir. Yed-i Beyza tamlaması, “ispatlanmış, kanıt” demektir.” Bu açıklamalara göre bu sözcük “bembeyaz” anlamına gelir ki bu, mükemmellik ve kusursuzluğun mecâzi ifadesidir. Âyetlerde konu edilen “güç”ün, görenlere karşı bembeyaz [kusursuz, mükemmel] oluşu da Harun'un ifade ve hitabet yeteneğinin mükemmelliğidir. Ayetlerden anlaşıldığına göre Mûsâ peygamberin ifade yeteneği, İbrance'yi iyi bilemeyişi yahut dilindeki bir problem nedeniyle zayıf idi. Mûsâ'nın bu kusuru, kendisine kardeşi Hârûn'un vezir,

⁷² Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 614.

sekreter, sözcü olarak verilmesiyle giderilmiştir. Bu husus Tâ-Hâ Suresi'ndeki pasajda açıkça görülmektedir.”⁷³

Görüldüğü gibi yazar ayetlerde ifade edilen “asa ve beyaz el” mucizelerini kendine göre mecazi anlamlar vererek ortada olağan üstü bir durumun olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Sihirbazların Hz. Musa'nın asasının büyük bir yılanla dönüşerek kendilerinin ortaya attığı ve insanlara yılanlar şeklinde gösterdikleri ipleri yutup ortadan kaldırması olayından sonra secde ederek Yüce Allah'a iman etmelerini basit bir şekilde önemsiz görmek, ayetlerin literal anlamlarını gözetmeksizin keyfi olarak mecazi yorumla yönelmek doğru değildir. Burada akıyla izah etmekte zorlandığı bir mucizeyi pozitivist bir bakışla izah etme çabası yazarı ayetlerin bağlamıyla bağdaşmayan bir yoruma götürmektedir.

Kur'an kıssalarında geçen diğer bir mucize de Hz. İsa'nın Hz. Meryem'in kucağında bebek iken konuşmasıdır. Meryem suresinde konu ana hatlarıyla şöyle anlatılmaktadır: *“Meryem çocuğu kucağına alıp kavmine getirdi, onlar: 'Meryem! Utanılacak bir şey yaptın. Ey Harun'un kız kardeşi! Baban kötü bir kimse değildi, annen de iffetsiz değildi' dediler. Meryem, (bana değil, çocuğa sorun dercesine) çocuğu gösterdi: "Nasıl olur da, dediler, beşikteki bebekle konuşuruz?" Bunun üzerine çocuk: 'Ben şüphesiz Allah'ın kuluyum. Bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı, nerede olursam olayım beni mübarek kıldı. Yaşadığım müddetçe namaz kılmamı, zekât vermeme ve anneme iyi davranmamı emretti. Beni katı kalpli bir zorba kılmadı. Doğduğum günde, öleceğim günde, dirileceğim günde bana selam olsun' dedi.”*⁷⁴

Yazar bebeğin konuşamayacağını böyle bir konuşmanın olmadığını burada ayetlerin düzgün yerleştirilmemesinden kaynaklanan bir anlatımdan dolayı Hz. Zekeriya'nın konuşmasının çocuğa isnat edildiği iddiasıyla şöyle demektedir: “Resmi Mushaf'ta İsa ile ilgili pasajlardaki ayetler, gaflet veya ihanetten –teknik ve anlam bilgisi açısından– hatalı olarak tertip edilmiştir. Bu tertip sonucu İsa, insan/beşer olmaktan çıkarılmış; beşikte konuşturulmuş, göklere yükseltilmiş ve sonrada gökten yere ineceği inancı oluşturulmuştur. Bütün bunlar, pasajdaki cümlelerin yerini değiştirmek ve oluşturulan kıraat farklılıklarını esas almak suretiyle yapılmıştır. Ayetin orijinalinde Meryem'in işaret ettiği kimse zamir olarak; “ona” şeklinde yer aldığından, genellikle “o” zamiri ile kastedilenin “Meryem'in kucağındaki bebek” olduğu kabul edilir. Bize göre ise “o” zamiri ile kastedilen, Meryem'in durumunu a'dan z'ye bilen, Meryem doğururken onu yönlendiren Zekeriya peygamberdir. Ayrıca Âl-i İmrân/37'deki “Ve Zekeriya'yı ona (Meryem'e) kefil etti” beyanı ile ifade edilen de budur.”⁷⁵

⁷³ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 615.

⁷⁴ Meryem 19/27-33.

⁷⁵ Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 620.

Yazar burada da haddini aşarak Kur'an ayetlerinin bugünkü dizgisini yapan Hz. Peygamberi ve vahiy kâtiplerini zan altında bırakmış ayetleri böyle dizmek suretiyle gaflet içinde veya ihanetle bu iş yaptıklarını söyleyerek ağır bir ithamda bulunmuştur. Kendine göre bir dizgi benimseyerek Hz. İsa'nın sözünü kabul edilebilir, somut bir gerekçeye dayanmaksızın Hz. Zekeriya'ya söyletmeye çalışmıştır.

Yılmaz, yukarıda verdiğimiz örneklerin dışında daha birçok kıssada geçen pek çok olayı sırf kendi mantığıyla örtüştürmek için gerçek anlamından uzak bir şekilde zorlama yorumlarla mecazi manalar vermek suretiyle açıklamıştır.

SONUÇ

Kur'an meali hazırlamak, Kur'an'ın insanlar tarafından okunup anlaşılmasına katkı sağlamak için olmalıdır. Meal hazırlayan kişinin Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap divanında ve halk edebiyatında geçen Kur'an kelimelerini tespit ederek bu kelimelerin şiir veya edebiyat alanında o gün hangi anlamlarda kullanıldıklarını ortaya çıkarması ve o manayı bugünün insanının anlayacağı şekilde çevirmesi gerekir. Böyle bir çalışma uzun bir gayret gerektirdiği için zor bir süreçtir ve herkesin bunu yapma imkânı yoktur. Ancak hiç olmazsa meal yapan kişinin en azından ilk dönemlerden itibaren hazırlanan “Garibu'l-Kur'an, Kelimâtü'l-Kur'an ve Mecâzü'l-Kur'an” türü eserlere müracaat ederek onların Kur'an kelimelerine vermiş olduğu anlamları incelemesi gerekir. Bunları yapmadan on dört asır önce gelmiş edebi bir kitabı bugünün lügat bilgisiyle çevirmeye kalkmak beraberinde pek çok hata ve eksikliği doğuracaktır. Hele hele Hakkı Yılmaz'ın yaptığı gibi pozitivist bir bakış açısıyla bunu yapmak, birçok hatalı yorum ve değerlendirmeye sebep olacaktır.

Yılmaz, hazırlamış olduğu meal ve tefsirini imani bir sorumluluğun gereği olarak yazdığını iddia etmektedir. Dinin pek çok ibadetinin içini boşaltarak, yüzyıllardır müfessirlerin ve tüm İslam âleminin ittifakla kabul ettiği hususları yok saymak ve geçmiş suçlamak suretiyle bu imani sorumluluğun nasıl yerine getirildiğini okuyucuların takdirlerine bırakıyorum. Geçmişteki âlimlerin tüm sözleri ve yorumları doğru olmayabilir ve eleştiriye açıktır. Ancak eleştirirken edep sınırları içerisinde ve haddi aşmadan yapmak gerekir. Yılmaz, yapmış olduğu eleştirilerde Hz. Peygamber, sahabe, tabiin, tebe-i tabiin ve sonrasından günümüze kadar gelen çok değerli pek çok insanı edep sınırlarını aşmak suretiyle eleştirmektedir.

Kur'an gibi İslam dininin en önemli kaynağını her önüne gelen kafasına göre yorumlarsa, dinin şirazesi kaybolur ve insanlar neye güvenip inanacaklarını bilemezler. Eğer herkes kafasına göre meal ve tefsir yazarsa Allah'ın insanlığa vermek istediği asıl mesaj ortadan kaybolur ve yüzlerce hatta binlerce din anlayışı ortaya çıkar, böylece dinin temeli yok olup gider. Bu yüzden önüne gelen meal ve tefsir yazmamalıdır. Eğer bir kişi meal ya da tefsir yazmışsa yazılan bu eser, Diyanet İşleri

Başkanlığının öncülüğünde tefsir alanında uzmanlaşmış kişilerden oluşan bir ilim heyetinin onayından geçirilmeli ve heyetin verdiği karar olumlu ise eser basılmalıdır.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. şr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Bsy. Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983.
- el-Ferrâ, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'an*, 3 Cilt. Beyrut: Âlimu'l-Kütüp, 1983.
- el-Kurtubî. Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. Abdu'l-Muhsin et-Türki, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- et- Taberî, İbn Cerir. *Câmiu'l Beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*. Thk. İslam Mansur Abdulhamid vd. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010.
- et-Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmizi*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi. 5 Cilt. Mısır: 1975.
- Güler, Musa. "Nüzul Tertibine Göre Tefsir Yazımı ve Nüzul Tertibini Esas Alan Tefsirler" *Academic Knowledge* 2 (2), 174.
- İbn Kesir, İsmail. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1969.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmut Şemata. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihu'l-Arabi, 2002.
- Müslim, b. Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyri. *Sahih-i Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, ts.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Yılmaz, Hakkı. *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Hakkı. *Nüzul Sırasına Göre Tebyinü'l Kur'an-İşte Kur'an 1*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.
- Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vil*, Thk. Ahmet b. Münir el-İskenderi vd., 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.

Extended Abstract

A CRITICAL REVIEW ON THE WORK CALLED "TURKISH INTERPRETATION OF NECM NECM QURAN ACCORDING TO THE ORDER OF RELEASE"

The Holy Quran is the last divine book that Almighty Allah sent down to the last Prophet Muhammad, through Gabriel, piece by piece over 23 years. This book is a life guide for all people, starting from the time of Prophet Muhammad and until the end of time. It was sent in Arabic by Almighty Allah because its first addressees were an Arabic-speaking society. Throughout history, many nations have translated the Holy Quran from Arabic into their own languages. The process of translating the great book into all the widely spoken and written languages of the world will continue until the Day of Judgment. Translations made are called meals because it is not possible to translate a literary text such as the Qur'an into a language other than Arabic literally and in such a way as to cover all its literary subtleties. Meal is the meaning that the person translating understands from the text. That is why there

are differences in the meals of the Qur'an. There are more than 200 Turkish translations of the Quran in Turkey. Although the meals that most of them give to the verses are close to each other in meaning, there are also some that are different from others in terms of expression and meaning. Due to the fact that there are similarities to a large extent, such differences have been evaluated within the framework of scientific tolerance. However, there are also those who overextend these limits of tolerance, albeit a little. The work entitled "Najm Najm The Turkish Meaning of the Qur'an According to the Order of Revelation" prepared by Hakkı Yılmaz, which is the subject of our study, is one of them. In this sense, the author does not accept the sequence of suras and verses of the Qur'an, which have been adopted by all shia and Sunni sects throughout history since the companions and accepted by all Islamic scholars. In this regard, he claims that the Mushafs were prepared carelessly from the first period and blames all Islamic scholars starting from the companions. At the same time, it interprets even the basic religious practices such as prayer, fasting and pilgrimage, which have been practiced by Muslims from the first day until today, differently, does not accept the way such religious worships are implemented, and thus exceeds the limits of tolerance.

Hakkı Yılmaz wrote a commentary called "Tebyin'ül-Kur'an", which was published in 12 volumes, in addition to his work titled "Turkish Interpretation of the Necm Necm Quran According to the Order of Revelation". In both of his works, the author criticized the understanding of the Quran and the ways of worship that existed in the Islamic tradition from Muhammad to the present day, and as an alternative, he tried to present his own thought as a correct and contemporary interpretation. He rationally interpreted the emotional miracles that express some extraordinary events in the stories of the prophets before Muhammad mentioned in the Quran and tried to match them with today's scientific knowledge. However, he ended up contradicting himself in some of his comments that he made by prioritizing reason. In fact, the Quran commands people to use their minds well in hundreds of verses. However, it is not appropriate to make forced interpretations that disrupt the flow of meaning of the verse and are not appropriate to the context, saying that I will necessarily give reasonable explanations about miracles that the human mind is incapable of understanding in every dimension and detail. The statements in the verse on this subject should be accepted as they are. Because the human mind has its limits, it is not possible to solve every situation with reason, on some issues it is necessary to surrender to what is revealed through revelation.

Our purpose in writing an article on this meal is not to discredit or humiliate a person we have never known and have never met face-to-face anywhere. However, since it is impossible for us to evaluate the things he has written within the framework of academic and intellectual freedom, it is to ensure that the reader has an awareness of being careful when reading this person's meaning and interpretation. Because it is known that some people only read books prepared by one author and do not have information about what other people write. Therefore, drawing attention to the errors we have seen in this text will, on the one hand, contribute to the reader's conscious reading, and on the other hand, will perhaps enable the author to correct his own writings. In addition, this study will contribute to the knowledge of readers that some of the issues that Muslims have understood and applied correctly for centuries will not change with the contrary interpretation of one

person. However, it should not be forgotten that if some practices existing in tradition contradict the spirit of revelation, they can of course be criticized. However, even when criticizing, one should stay within the limits of respect and stand where it is necessary and know the limits. But unfortunately, the author in question used expressions that went beyond his limits on some issues. In the study, examples on this subject will be given along with their references, and the necessary answer will be presented within the framework of courtesy rules. In the study, the problems identified in the entire text will be systematically evaluated and examined under several headings. It will be sufficient to give a few notable examples under each heading.

Keywords: Quran, Meaning, Tafsir, Order of Revelation, Najm.

Sâhib b. Abbâd'ın Hayatı, Eserleri ve Emân Risalesindeki Bedî' Sanatları

The Life and Works of Sahib b. 'Abbâd and the Arts of Bedî' in the Treatise on Emân

Elvin BAGHIROV

ORCID: 0000-0002-7484-4746

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi,
İstanbul/Türkiye

elvinbaghirov2016@gmail.com

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 24.10.2024 Düzeltme/Revised: 28.11.2024 Kabul/Accepted:
28.11.2024*

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Yazar, BAGHIROV, E. (2024). Sâhib b. Abbâd'ın Hayatı, Eserleri ve Emân Risalesindeki
Bedî' Sanatları. Antakiyat, 7(2), 155-173

Öz

İnşa sanatı, kelimelerin ve cümlelerin estetik bir biçimde düzenlenmesi, anlamın derinleştirilmesi sanatıdır. Sâhib b. Abbâd'ın eserlerinde, özellikle risalelerinde inşa sanatına gösterdiği titizlik, onun Arap edebiyatındaki yerini pekiştiren başlıca unsurlardan biridir. Makale, İbn Abbâd'ın hayatını genel hatlarıyla ele aldıktan sonra onun kaleme aldığı risaleleri arasından Emân risalesinde kullandığı bedî sanatlarını incelemektedir. Bu sanatlar arasında seci, mukâbele, müşâkele, tıbâk, iltifat, hüsn-i ibtida, hüsn-i intihâ, cinâs gibi Arap edebiyatında yaygın olarak kullanılan belâgat içerikli teknikler öne çıkarılmıştır. Abbâsîlerin zayıflamasının ardından Rey ve İsfahan'da yaklaşık yüz yılı aşkın bir süre zarfında hâkimiyetlerini kuran Büveyhîler edebiyat ve şiir sahasında mümtaz şahsiyetlerin yetişmesine aracı olmuşlar. Buveyhî vezirleri arasında çok önemli yere sahip olan İbn Abbâd, şiir ve edebiyat alanında pek çok kıymetli eserler telif etmiş zatlardandır. Rey ve İsfahan gibi devletin büyük öneme sahip merkezlerinde vezirlik ve kâtiplik görevlerinde bulunan İbn Abbâd, aynı zamanda çağının bilginleri ve edebiyatçılarıyla kurduğu yakın ilişkilerle kültürel bir ortam oluşturmuş ve önemli eserler vermiştir. Bedî sanatları sadece metnin güzelliğini artırmakla kalmaz, aynı zamanda okuyucunun zihninde derin anlamlar ve imgeler uyandırarak, eserin etkisini kuvvetlendirir. İbn Abbâd'ın risalelerinde kullandığı bedî sanatlar, Arap edebiyatının estetik zenginliğini ve dilin inceliklerini ortaya koymaktadır. Bu çalışmamızda Sâhib b. Abbâd'ın hayatı, eserleri ve kendisine nispet edilen bir risâlesi değerlendirildikten sonra risalede geçen bedî sanatlar, bu sanatları nasıl kullandığı, risalenin estetik yapısına nasıl katkıda bulunduğu analiz edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnşâ, Sâhib b. Abbâd, Risâle, Büveyhîler, Bedî, Seci

GİRİŞ

Sâhib b. Abbâd, İslâm dünyasının h. IV/m. X. yüzyılında Abbâsiler döneminde yaşamış önemli bir devlet adamı, şair, edebiyatçı ve ilim insanıdır. Abbâsî hilafeti (750-1258) döneminde, özellikle İran'ın Rey ve İsfahan bölgelerinde siyasi ve entelektüel etkisi büyük olan bu şahsiyet, sadece devlet idaresindeki başarısıyla değil, aynı zamanda edebî çalışmalarlarıyla da tanınmıştır. İbn Abbâd çağın ilim ehli ve devlet ricalleriyle yakın ilişkiler kurmuş, onların himayesinde gelişen kültürel bir çevre oluşturmuştur.

İslâm dünyasında güçlü ve becerikli entelektüel figür olarak bilinen İbn Abbâd, Arap edebiyatına aynı zamanda Fars kültürüne derin katkılarda bulunmuş hem Arapça hem de Farsça yazdığı risaleleriyle, dönemin sosyo-kültürel ve siyasi gelişmelerine ışık tutan önemli bir kaynak olmuştur.

İbn Abbâd'ın risalelerinde tarih, dil, edebiyat ve siyaset konularını gündem etmiş, derin felsefî tartışmalara da yer vermiştir. Hem nazım hem de nesir alanında döneminin yetkili şahsiyetlerinden geri kalmayan ve bir nesir ustası olarak tanınan İbn Abbâd, risalelerinde dinî inanç ve düşüncelerinin yanı sıra devlet kademesindeki fikirlerini de dile getirmiştir. İbn Abbâd risalelerinin muhtevası, sadece siyasi ve tarihi belgeler olarak değil, dönemin edebî üslubunu ve estetik anlayışını yansıtan fazla öneme sahip eserler olarak da değerlendirilmektedir. Risalelerinde dönemin Arap edebiyatında yaygın olan bedî sanatlarını ustalıkla kullanan müelliflerdendir. İbn Abbâd risalelerinde başta seci olmak üzere, tıbâk, mukâbele, cinâs, müşâkele, iltifât gibi edebî sanatları kullanarak hem çağının siyasî mesajlarını güçlendirmiş hem de eserlerinde sanatsal bir derinlik oluşturmuştur. İbn Abbâd'ın eserleri Arap edebiyatının dil ve üslup zenginliği açısından en üst düzeyde etki yaratan örnekler olarak kabul edilir.

Bu çalışma, inşa sanatı ustalarından sayılan Sâhib b. Abbâd'ın hayatını, eserlerini, kendisine ait Emân risâlesindeki bedî sanatları ve onun İslâm dünyasında bıraktığı inkâr edilemez izlerini incelemeyi hedeflemektedir. İbn Abbâd'ın risaleleri, edebiyat ve düşünce dünyasındaki yerini anlamak açısından elbette büyük bir öneme sahiptir.

1. Arap Edebiyatında İnşa, Risale ve Mektup Sanatı

Arapçada sülâsi mücerredin üçüncü bâbı olan “نَشَأٌ” kökünden türeyen, ifâl kalıbındaki “إِنشَاءٌ” (inşâ) kelimesi, başlamak, yazmak, üretmek, ihdas etmek, güzel konuşmak, güzel şiir okumak, yazmak, kaside telif etmek, kurmak gibi anlamlarında kullanılmaktadır.¹ Terim anlamıyla inşa, resmî ve özel yazışmaların belirli bir usule göre birtakım anlamlarda incelemekte olan mektup yazma sanatıdır.

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut : Dâru Sadır, 1414), 1/170; İsmail Durmuş, “İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/334.

İnşâ sanatı, Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olan, cümle yapısını ve kelime seçimlerini estetik bir biçimde düzenleme sanatıdır aynı zamanda. İnşa sanatını konu edinen disipline *ilmü'l-inşâ*, bu ilmin kurallarına uygun olarak hazırlanmış metinlere de *münşeât* adı verilmiştir.²

İnşâ ilmi, zihinlerde beliren veya onlara aktarılan anlamların, muhatapların ruhlarına nüfuz edebilecek şekilde ifade edilme yöntemlerini tarif eden bir ilimdir. Bu ilim, kelimelerin birbirine güzelce bağlanması, iyi görülen üslup ve belâgat özelliklerini içermesi bakımından önem taşır.³

Edebiyatın önemli bir dalı sayılan inşâ sanatı, ilk numunelerini, halifelerin, emirlerin ve diğer devlet ricâlinin yazışmalarında vermişti. İslâm Devleti'nin teessüsü ile devlet işlerinde ortaya çıkan yazışmaların, inşâ ve belâgat bakımından en mühimi risâle diye adlandırılan mektuplardı.⁴

İnşânın ilk örnekleri, divan kâtipliği müessesesi ortaya çıkmadan çok önce resmî bir özellik taşıyan Hz. Peygamber'in mektuplarında bulunmaktadır. Hz. Muhammed (sav)'in, "مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى فُلَانٍ" (Allah'ın elçisi Muhammed'den falancaya), "سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى" (Hidayete tabi olanlara selâm olsun) şeklinde başlayan, İslâm'a davet mektupları bu bakımdan İslam tarihinin ilk resmî mektup örnekleri sayılmaktadır.⁵ Daha sonra hemen bütün resmî mektuplarda kullanılan ve "tesniye" diye adlandırılan "besmele", "hamdele" ve "ba'diye", aynı zamanda bir edebî tarz şeklinde mektubun temel unsurları olarak benimsenmiştir. Bir devlet kurumu şeklinde divan kâtipliği ilk defa Muâviye tarafından Dîvânü'r-resâil adı altında kurumlaştırılmıştır. Bu divanın kurulmasının ardından devletin muhtelif makamları arasındaki yazışmaların nasıl yapılacağını gösteren eserler yazılmaya başlanmıştır.⁶

Emevîler döneminin en meşhur katipleri Abdülhamîd el-Kâtib (ö. 132/750) ve Abdullah b. el-Mukaffâ (ö. 139/756)'dır. Risâle üslubunu ilk İslam devrindeki veciz şekliyle hareketle geliştiren şahıs Abdülhamid el-Kâtip'tir. Abbâsiler dönemine geldiğimizde edebiyat sahasında inşâ ve risâle sanatının daha da geliştiği görülmektedir. Bu dönemin en meşhur inşa ve risale sanat ustaları Büveyhoğullarının hizmetindeki Dîvânü'r-Resâil katipleri arasından çıkmıştır. Bu katiplerin en meşhurları ise Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd, Ebû İshâk es-Sâbî ve Sâhib b. Abbâd'dır.⁷

² Durmuş, "İnşâ", 22/334.

³ İbn Âşûr, *Usûlü'l-inşâ ve'l-hitâbe*, thk. Yâsir b. Hâmid el-Mutâyri, (Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Menâhic li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1433/2012). 47.

⁴ Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişmesi* (Basılmamış Doktora Tezi), OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1996, s. 2; Ali Bulut, *Arap edebiyatında inşâ sanatının ortaya çıkışı ve başlıca temsilcileri* (İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 2.

⁵ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Kalkaşendî el-Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ fi's-sinâ'ati'l-inşâ*, (Beyrut: Dâri'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1989), 6/365-366.

⁶ Durmuş, "İnşâ", 22/334-336.

⁷ Durmuş, "İnşâ", 22/335.

2. Sâhib b. Abbâd

2.1. Hayatı

Tam olarak adı es-Sâhib Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Ebi'l-Hasan Abbâd b. El-Abbâs b. Abbâd b. Ahmed b. İdris et-Tâlekânî'dir. İbn Abbâd Tâlekân'da başka bir rivayete göre ise İstahr'da 326/937 senesinde dünyaya gelmiştir.⁸ İbn Abbâd'ın Tâlekân halkından olduğunu ifade eden Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), Tâlekân bölgesinin Kazvin ile Ebher arasında bulunan bir eyalet olduğunu kaydetmiştir.⁹ Fârisî kökenli olan İbn Abbâd'ın fazilet, cömertlik ve asalette zamanının nadir simalarından sayıldığı aktarılmıştır.¹⁰ İbn Abbâd temel bilgilerini, döneminin ilim ve fazilet ehli zatlardan sayılan babası Ebü'l-Hasan Abbâd'dan almış, küçük yaşlarından itibaren ilme ve edebiyata yönelmiştir.¹¹ Mutezile taraftarı olan babası Abbâd, *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserin müellifidir.¹² İbn Abbâd'ın annesi hakkında, çocukluk yıllarında ders çalışmak için camiye gittiği sırada ona her gün bir dinar ve bir dirhem verdiği ve ona, "Bu parayı, ilk karşılaştığın fakire sadaka ver" dediği dışında herhangi bir bilgiye ulaşılmamaktadır.¹³ İbn Abbâd edebiyata dair bilgisini Rey'de iken, *Mücmel* kitabının müellifi Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris'ten (ö. 395/1004) aldı. Daha sonra Büveyhi veziri olarak bilinen, döneminin edibi Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'den (ö. 360/970) ilim almıştır. İbn Abbâd, Müeyyidüddeve'nin (ö. 366/977) huzurunda katiplik makamına gelinceye kadar İbnü'l-Amîd'in hizmetinde bulundu.¹⁴ İbn Abbâd'ın ilim hayatında hocası İbnü'l-Amîd'in hususi yeri bulunmaktadır. Şöyle ki Rey'den ayrılıp İsfahan'a giden İbn Abbâd, hocasının İsfahan'a geldiğini duyunca şu mısraları hocasına armağan etmiştir:¹⁵

قَالُوا رَبِّعَكَ قَدْ قَدِمَ فَلَكَ الْبِشَارَةُ بِالنِّعَمِ
قُلْتُ الرَّبِّعُ أَخُو الشَّيْءِ أَمْ الرَّبِّعُ أَخُو الْكَرَمِ
قَالُوا الَّذِي بِنَوَالِهِ يُعْنِي الْمَقِيلُ عَنِ الْعَدَمِ
قُلْتُ الرَّئِيسُ ابْنُ الْعَمِيِّ إِذَا فَقَالُوا لِي نَعَمَ

"Baharın geldi, sana lütuflarla dolu müjde var." dediler

⁸ Ebu'l-Abbas İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân* thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 1/231; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/274; Halil b. Ahmed Muhtâr b. Osmân Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd* (Dimeşk: Matbaâtü't-Terakkî, 1351), 5.

⁹ Yâkût el-Hamevî Şihâbüddîn Ebü Abdullah, *Mu'cemü'l-Udebâ (İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib, İrşâdü'l-elibbâ' ilâ ma'rifeti'l-üdebâ', Ṭabaqâtü'l-üdebâ')* thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 2/662.

¹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/228; Abdullah Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947), 11.

¹¹ Halil Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 5-6.

¹² el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/663.

¹³ Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 11; Halil Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 6.

¹⁴ Halil Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 11.

¹⁵ Ebü Mansur Abdülmelik b Muhammed b İsmail Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr fi mehasini ehli'l-asr.* thk. M. Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/187; Sâhib b. Abbâd, *Dîvân*, şrh., İbrahim Şemsuddîn, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, 1422/2001), 187.

“Kışın kardeşi bahar mı, yoksa cömertlik timsali bahar mı?” dedim

“Fakirleri yoksulluktan kurtaran (cömertliktir).” dediler

“Öyleyse başkan İbnü’l-Amîd’dir (gelen).” dedim, onlar “evet” dediler.

Dil ve edebiyat alanında yetişmesi ünlü hocası İbn Fâris sayesinde olmuştur.¹⁶ İbn Abbâd, “Kâfi’l-küfât”, “es-Sahib” lakaplarıyla tanınmıştır. Bunların arasından es-Sâhib lakabına gelince çocukluğundan itibaren Büveyhî hükümdarı Müeyyidüddeve ile uzun süre beraber olduğu ve ona arkadaşlık ettiği için bu lakapla anıldığı aktarılmaktadır.¹⁷ İbn Abbâd bu lakapla şöhret bulmuştur. Sonrasında Büveyhî Hükümdarlığı’na mensup bütün vezirlere es-Sâhib denildiği aktarılmaktadır.¹⁸ Sarayda bulunan İbn Abbâd önce İbnü’l-Amîd’e katiplik yaptı, daha sonra ise Müeyyidüddeve tarafından vezirlik makamına getirildi ve Müeyyidüddeve’ye hayatının sonuna kadar hizmet etti. Hicrî 373 yılında Müeyyidüddeve’nin Cürcan’da vefatından sonra kardeşi Fahrüddeve (ö. 373/983) Ebü’l-Hasan Ali devletin başına geçti ve İbn Abbâd’ın vezirlik görevini onayladı. İbn Abbâd hayatının sonuna kadar Fahrüddeve’nin vezirlik görevinde kaldı.¹⁹ Bu süreçte sarayın tam yetkilisi konumuna geldi.²⁰ İbn Abbâd on sekiz yıl süren vezirlik görevi süresinde meşhur Mu’tezile kelmecisi Kâdî Abdülcebbâr’ı Rey şehrine çağırarak ona kâdîkudâtlık vazifesini verdi.²¹ Tarihî kaynaklar İbn Abbâd ile Kâdî Abdülcebbâr arasında bir arkadaşlık bağının olduğunu aktarmaktadır. Fakat İbn Abbâd vefat ettikten sonra Kâdî Abdülcebbâr’ın onun hakkında şöyle dediği nakledilmektedir: “Ben ona rahmet okumam, çünkü tövbe etmeden öldü.”²² Bu olaydan sonra Kâdî Abdülcebbâr’ın vazifesinden azledildiği ve hakkında vefasız arkadaş dendiği aktarılmaktadır.²³ Sâhib b. Abbâd, babasıyla aynı tarihte 24 Safer 385 (30 Mart 995) tarihinde Rey şehrinde vefat etmiş ve cenazesi Rey’den İsfahan’a nakledilerek orada defnedilmiştir.²⁴ İbn Abbâd öldüğünde zamanının hiçbir vezirinin görmediği bir saygı ve vakarla karşılandı. Fahrüddeve dahil büyük bir kalabalık cenazesine katıldı. İnsanlar ayağa kalkıp yeri

¹⁶ İlyas Çelebi, “Sâhib b. Abbâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/512-515; Halil Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 6.

¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/229.

¹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/229; Corci b. Habib Zeydan, *Târîhu âdâbi’l-lugati’l-Arabiyye*. (Beyrut : Daru Mektebeti’l-Hayat, 1983), 2/302.

¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/229; el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Udebâ*, 2/664; Çelebi, “Sâhib b. Abbâd”, 35/512-515.

²⁰ el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Udebâ*, 2/664.

²¹ Ebü’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Buğyetü’l-vuât fi tabakati’l-lugaviyyîn ve’n-nihât*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim, (Kahire : Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1384/1964), 1/450; Metin Yurdagür, “Kâdî Abdülcebbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/103.

²² Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü’s-Sâhib b. Abbâd*, 16.

²³ Ebü’l-Hasen İzzüddin Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’Arabî, 1997), 470.

²⁴ el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Udebâ*, 2/663; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/231; Suyûtî, *Buğyetü’l-vuât*, 1/450; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-tarih*, 7/469.

öptüler, elbiselerini yırtıp, ağıt yakıp feryat ettiler.²⁵ İbn Abbâd’dan geriye bir kızı ve telif ettiği eserleri kaldı.²⁶

2. 2. İlmî ve Edebî Kişiliği

Nesir alanında, Büveyhî vezirlerinin ünlü simalarından bir olan İbnü'l-Amîd’in yanı sıra ekol olmuş ediplerden biri de Sâhib b. Abbâd’dır. O, nesir sanatında olduğu gibi nazım sanatında da kendi döneminde şöhret kazanmış, kaleme aldığı eserleri sayesinde sonra gelen çağlara ışık tutmuş ediplerden biri olarak tanınmaktadır. Edebiyata ve şiire hâkim olduğu gibi, kelâm, lügat, tarih, filolojiye dair eserler de yazmıştır. İlme çok düşkün olduğu kaydedilmektedir. Hatta taşınması için dört yüz deveye ihtiyaç duyulacak kadar yüklü miktarda kitabı bulunduğu rivayeti aktarılmaktadır.²⁷ Hiç kimsenin yanında toplanmadığı kadar huzurunda ilim ve edebiyat ehli zatların toplandığı ve kendisinden övgüyle bahsettikleri ifade edilmektedir.²⁸ İbn Abbâd, ilimdeki makamı ve sanatının yanı sıra hazır cevap ve nüktedan bir kimse idi. Çalışanlardan biri İbn Abbâd’ın yanında dar bir hücreye hapsedilir. Günlerden bir gün İbn Abbâd çatıya çıkarak hapisteki işçiye bakar. Bu sırada onu gören bu hapisteki işçi yüksek sesle: “فَاطَلَعَ قَرَاهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ”²⁹ “Bakar ve onu cehennemın ortasında görür.” âyetini okuduğunda, İbn Abbâd adama, “إِخْسُؤُوا”³⁰ “Aşağılanmış şekilde kalın orada ve bana hiçbir şey söylemeyin!” âyeti ile karşılık verir.³¹

İbn Abbâd’ın edebiyat alanında göze çarpan en önemli özelliklerinden biri de ifade üslubunun sade ve akıcı bir dilde olmasıdır. Nesir alanındaki anlatım ve hikayelerini seci sanatını kullanarak ifade etmiştir. Kendisi aynı zamanda İbnü'l-Amîd, Ebû İshâk es-Sâbî (ö. 384/994) gibi üçüncü Abbâsî çağının kitabet sanatı ustalarından biri kabul edilmektedir.

Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038) gibi müellifler İbn Abbâd’ı överken kalemlerin onun şanını ortaya koyma hususunda acziyet içine düştüklerini söylemişlerdir. Sâlibî *Yetîmetü'd-dehr*'de, İbn Abbâd’ı adalet ve faziletle vafeder ve bir insanın övülmesini mümkün kılan hangi unsur var ise onların hepsiyle kuşatıldığını ifade eder.³²

İbn Abbâd’ın itikâdi, dinî ve felsefî görüşlerine gelirsek, genel geçer görüş itikadda Mu'tezilî olduğu yönündedir. Farklı bir görüşe göre İbn Abbâd’ın amelde

²⁵ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/703.

²⁶ Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 16.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 7/409; Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 3/173; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/663; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1991), 315.

²⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/229; Suyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 1/450.

²⁹ es-Saffât, 37/55.

³⁰ el-Mu'minûn, 23/108.

³¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/230.

³² es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 3/225.

Şâfiî mezhebine bağlı olduğu ifade edilmiştir. Aktarılan bir başka görüş, İbn Abbâd'ın, Büveyhoğulları gibi Şii olduğu düşüncesidir. İbn Abbâd'ın, Hz. Ali'nin imametine dair övgü içerikli kitap telif etmesi bu yöndeki kanaatleri desteklemektedir. Çağdaşı Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) onun hakkında Zeydî olduğunu ifade etmiştir.³³ İbn Abbâd'ın Zeydîlik hakkında telif ettiği kitabı ise Ebû Hayyân'ın kanaatini desteklemektedir. Dolayısıyla bu ve benzeri rivayetler İbn Abbâd'ın Mutezilî-Şiî çizgisinde olduğunu göstermektedir. Şevkî Dayf (1910-2005), Seâlib'î'den naklen İbn Abbâd'ın İmamî Şiası ve Mutezile olduğunu kaydetmiştir. İbn Abbâd'ın şiir divânını tahkik ederek yayınlayan Muhammed Hasan Âli Yasin (1931-2006), İbn Abbâd şiirlerinde Şiilik ve Mutezilî ilkelerin bulunduğu dikkat çekmiştir. İbn Abbâd'ın Şiî-Mutezile çizgide olduğunu gösteren kanıtlardan biri onun aşağıdaki beyitlerdeki ifadeleridir. Şöyle der:³⁴

فَمَا اخْتَرْتِ مِنْ دِينٍ تَقُورُ بِهِ فَقُلْتُ إِنِّي شَيْعِيٌّ وَمُعْتَرِيٌّ

Kurtuluşa ereceğin bir din seçtin mi (diye sordular), “ben Şiî ve Mutezileyim” dedim

Bir başka beytinde ise şöyle der:

وَمَنْ كَانَ بِالتَّشْبِيهِ وَالْجَبْرِ دَائِمًا فَإِنِّي فِي التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ أَوْحَدٌ

Kim teşbih ve cebir inancında ise, ben Tevhid ve Adalet ile Allah'ı birlerim

İbn Abbâd zamanının birçok ünlü âlim ve ediplerinden ilim tahsil etti. Başta babası Abbâd et-Tâlekânî olmak üzere Ebü'l-Fadl Muhammed b. el-Amîd, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, Ebû Saîd el-Hasen es-Sîrâfî (ö. 368/979), Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil (ö. 350/961), Ebû Bekir b. Miksem (ö. 354/965), Abdullah b. Cafer b. Fâris, Abbâs b. Muhammed en-Nahvî gibi zatlar İbn Abbâd'ın meşhur hocalarıdır.³⁵

İbn Abbâd hakkında tarihi değerlendirmelere dikkat edildiğinde, kendisinin ilim, sanat, edebiyat ve siyasî iktidar imkanlarına sahip olmasına rağmen, döneminin diğer şair ve edipleri gibi nefsine düşkün olmadığı, büyüklük taslamadığı görülür. Âlimlere, çevresine ve arkadaşlarına karşı saygılı ve vakarlı bir kimse olarak bilinir. Bir defasında tanımadığı biri İbn Abbâd'ın yanına girdiğinde, İbn Abbâd, “Kimin babasıdır?” diye sorar, adam şöyle der:

وَتَتَّفِقُ الْأَسْمَاءُ فِي اللَّفْظِ وَالْكَتْمِ كَثِيرًا وَلَكِنْ لَا تَلَاقُ الْخَلَائِقُ

Çoğu zaman isimler ve künyeler birleşse de insanlar bir araya gelemeler

³³ İbn Hacer el-Askalâni, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Lisânu'l-mizân* (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423), 137.; Çelebi, “Sâhib b. Abbâd”, 35/512-515.

³⁴ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabi* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1960), 5/660.

³⁵ Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Askalâni, *Lisânu'l-mizân*, thk. Dâiretü'l-Muarrif en-Nizâmiyye, (Beirut: Müessesetu'l-A'lemî, 1390/1971), 1/413; Âli Yasin Şeyh Muhammed Hasan, *Divânü's-Sâhib b. Abbâd* (Kum: Müessesetu Âli Muhammed, 1412), 8.; Ali Bulut, *Belagât terimleri sözlüğü*. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015), 17.; Suyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 1/450.

Adamın ne söylediğini anlayan İbn Abbâd, “Buyur otur ey Ebü’l-Kâsım” diyerek karşılık verir.³⁶ İbn Abbâd’ın dostlarına söylemiş olduğu: “نَحْنُ بِالنَّهَارِ سُلْطَانٌ وَبِاللَّيْلِ إِخْوَانٌ”, “Biz gündüzleri sultan, geceleri ihvanız”³⁷ sözü onun çevresine karşı saygılı olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

2. 3. Eserleri³⁸

Büveyhoğulları ilme ve edebiyata çok önem göstermişlerdir ve bu ihtimamın doğal sonucu olarak dönemin vezirleri eserleri ve mektupları ile tarihe iz bırakmışlardır. Sâhib b. Abbâd, Büveyhî vezirleri arasında en çok eser yazan vezirlerden biridir. Telif ettiği eserlerinin sayısı bakımından hocası İbnü’l-Amîd’i geride bırakmıştır. İbn Abbâd’ın kelâm, şiir, edebiyat ve tarih alanında kaleme aldığı eserleri hem kendi dönemi hem de sonraki dönemler için sayılan seçilen pek kıymetli eserler arasında yer almaktadır.

2. 3. 1. Şiir, Dil ve Edebiyat Alanındaki Bazı Eserleri

1. *el-Muhît fi’l-luga*. On ciltten³⁹ oluşan kitap, sözlük harfleri sırasına göre düzenlenmiş olup, zengin kelimeler içermektedir. Ancak şevâhidi az olan bir sözlüktür.⁴⁰ Dil araştırmalarında, tarih ve terâcim kitaplarında, biyografi ve tabakâtlarda sıkça atıfta bulunulan bir eserdir.⁴¹ Birinci baskısı iki cilt halinde Beyrut’ta, Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn tarafından tahkik edilerek, 1414/1994 yılında neşredilmiştir.

2. *Kitâbu Dîvâni resâilih ‘aşru mücelledât*. Ebû Hayyân et-Tevhîdî otuz cilt olduğunu, Yâkut el-Hamevî ise *Mu’cemü’l-üdebâ*’sında on cilt olduğunu kaydetmiştir. Eserin büyük bir kısmı günümüze kadar ulaşmamış olsa da risalelerinden bazı seçmeler Abdülvehhâb Azzâm ve Şevki Dayf tarafından *Resâilü’s-Sâhib b. Abbâd* adı altında 1947 yılında Kahire’de neşredilmiştir.⁴²

3. *Kitâbü’l-Vakf ve’l-ibtidâ*. İbn Abbâd’ın ilk eserlerinden biri hatta ilki olduğu aktarılmaktadır. Yazdıktan sonra Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî’ye (ö. 328/940) sunmuştur. İbnü’l-Enbârî *Tabakâtü’l-üdebâ*’sında, İbn Abbâd’ın bu kitabı gençliğinin ilk baharında telif ettiğini ve alanla ilgili yetmiş kitabı inceledikten sonra kaleme aldığını belirtmiştir.⁴³

³⁶ el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Udebâ*, 2/669.

³⁷ el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Udebâ*, 2/669; es-Seâlibî, *Yetîmetü’l-dehr*, 3/38.

³⁸ Cemâlüddîn Ali b. Yusuf Kîfî, *İnbâhu’r-ruvât alâ enbâhi’n-nuhât*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru’l-Fikr el-Arabî, 1986), 238.

³⁹ el-Hamevî eserin on cilt olduğunu söylerken, İbn Hallikân yedi ciltten oluştuğunu kaydetmiştir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/230; el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Udebâ*, 2/698; Kîfî, *İnbâhu’r-ruvât*, 1/236.

⁴⁰ Çelebi, “Sâhib b. Abbâd”, 35/515.

⁴¹ es-Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi’l-luga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, (Beyrut: Âlemü’l-Kutub, 1414/1994), 1/9.

⁴² Halîl Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 118-119.

⁴³ Halîl Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 115; Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ fi tabakâti’l-üdebâ*, thk. İbrahim es-Sâmirâi, (Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, 3. Baskı, 1405/1985), 240.

4. *Kitâbü'l-Kâfi fi'r-resâil*. Bu kitap, İbn Abbâd'ın risalelerinden oluşan kitabı değil, muhtemelen kitabet sanatı, çizimleri ve edebiyata dair bir eserdir. Muhtemelen bu kitap, *Keşfü'z-Zunûn* sahibi Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657), "İbn Abbâd'ın on beş bölümden oluşan yazı ve mektup sanatları üzerine yazılan risalesidir" dediği eseridir.⁴⁴

5. *Kitâbü'l-Keşf 'an mesâvi'i şî'ri'l-Mütenebbî*. İbn Abbâd'ın bu risalesinde İsfahan'a çağırıldığı Mütenebbî (ö. 354/965) ile yaptığı konuşmaları, Mütenebbî'nin yanlışlarını, hatalarını ve yanlışlarını içeren imalı, alaylı konuşmalar bulunmaktadır. Yaşının az olmasına rağmen kendisinin Mütenebbî'den daha becerikli olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. İbn Abbâd bu risaleyi yazdığı sırada Kadı Abdülaziz el-Cürcânî de *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husumih* adlı eserini kaleme almıştır.⁴⁵

6. *el-İknâ' fi'l-arûz ve tahrîci'l-kavâfi*. (İbrahim Muhammed Ahmed el-İkdâvî, Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1407/1987)

7. *Kitâbu Cevhereti'l-cemhera*. Bu eser, İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *el-Cemhere*'sinin muhtasarıdır.⁴⁶

8. *el-Fark beyne'd-dâd ve'z-zâ* (nşr. Mektebetü'n-Nahda, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1377/1958).

9. *er-Rûznâme*. (nşr. Mektebetü'n-Nahda, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1385/1965).⁴⁷

2. 3. 2. Kelâm'a Dair Bazı Eserleri

1. *el-İbâne 'an mezhebi Ehli'l-'adl bi'l-hücece el-Kur'an ve'l-'akl*. İbn Abbâd bu eserinde Mu'tezile'nin "adl" esasını temellendirmeye ve muhalif fırkalara cevap vermeye çalışmaktadır. (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1383/1963.)⁴⁸

2. *et-Tezkire fi'l-usûli'l-hamse* (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1373)⁴⁹

3. *Kitâbü Muhtasar esmâillâhi te'âlâ ve sıfâtihi*. Bu eserde yine müellif Mu'tezile'nin sıfat ve zât konusundaki görüşünü anlatmaktadır.⁵⁰

4. *Kitâbü'z-Zeydiyye*. Müellif bu eserde Zeydiyye mezhebinden, imametle ilgili görüşlerinden bahsetmektedir. (thk. Nâcî Hasan, 1. Baskı, nşr. Dârü'l-Arabiyyeti'l-Mevzû'ât, Bağdat, 1986.)⁵¹

⁴⁴ Halil Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 121; Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, Merkez Dirâsâti'l-Mahtûtâti'l-İslâmiye, 1443/2021), 4/195.

⁴⁵ Halil Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 123; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698.

⁴⁶ Halil Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 128.

⁴⁷ es-Sâhib b. Abbâd, *er-Rûznâme*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1385/1965).

⁴⁸ Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", 35/512-515;

⁴⁹ Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", 35/515.

⁵⁰ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698; İbn Hallikân, *Vafeyât*, 1/230.

5. *Kitâbü'l-İmâme fî tafdüli 'Alî b. Ebî Tâlib ve taşhîhi imâmeti men tekaddemeh.* Yazar bu eserde Hz. Ali'nin imametinden, faziletlerinden ve menkıbelerinden bahsetmektedir.

6. *Kitâbü'l-A'yâd ve fazâili'n-nevrûz.*⁵²

7. *Kitâbü'l-Kadâ ve'l-kader.*⁵³

8. *Kitâbu Nehci's-sebîl fi'l-Usûl.*⁵⁴

2. 3. 3. Tarihle İlgili Eserleri

1. *Kitâbü'l-vüzerâ.*⁵⁵

2. *Kitâbu Târîhu'l-mülk ve'htilâfü'd-düvel.*⁵⁶

3. *'Unvânü'l-ma'ârif ve zikrû'l-halâif.* (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1385/1966).⁵⁷

4. *Kitâbü'l-Vüzerâ.*⁵⁸

5. *Kitâbu Ahbâr Ebi'l-'Aynâ.*⁵⁹

2. 4. İbn Abbâd'ın Risalelerinin Muhtevası

Sâhib b. Abbâd'ın risaleleri, Ebû Bekr el-Hârizmî (ö. 383/993), Bedüzzamân el-Hemedânî'nin (ö. 398/1008) ihvânîyyât risaleleri gibi değil, tarihi ve edebi değeri olan divan risaleleridir. Bu risalelerin tarihî boyutu, Büveyhoğulları savaşlarını, Büveyhî hükümdarlarını, komutanlarını ve kadılarının isimlerini ihtiva etmektedir. Bunun yanı sıra Büveyhî hanedanının idârî açıdan toplumsal ve siyasi yöntemlerinin tasvirini içeren önemli tarihi belgelerdir.⁶⁰

İbn Abbâd risalelerinin önemli tarihî belgeler olduğunu söyledik çünkü, Büveyhoğulları'nın tarihi hakkında kaleme alınan Ebû İshâk es-Sâbî'nin (ö. 384/994) *Kitâbü't-Tâcî* eseri, torunu Hilâl b. el-Muhassin'in (ö. 448/1056) *Târîhü'l-kebîr* adlı eserin çok az bir kısmı dışında günümüze ulaşmamıştır. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) gibi tarih yazarlarının Büveyhoğulları hakkındaki rivayetlerine gelince bunlar, dönemin tüm siyasi ve toplumsal ayrıntılarını

⁵¹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698; Sâhib b. Abbâd, *Kitâbü'z-Zeydiyye*, thk. Nâcî Hasan (Bağdat: Dârü'l-Arabiyyeti'l-Mevsû'ât, 1986).

⁵² el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698.

⁵³ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698.

⁵⁴ Al-Sâhib b. Abbâd, *Promoter of Rational Theology: Kitâb Nahj al-sabîl fi'l-usûl*, thk. Wilferd Madelung ve Sabine Schmidkte, (Berlin: Leiden, 2017), 25; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698.

⁵⁵ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698.

⁵⁶ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698; Halil Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 128.

⁵⁷ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698.

⁵⁸ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698; Halil Merdem Bek, *es-Sâhib b. Abbâd*, 127.

⁵⁹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/698.

⁶⁰ Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 16.

içermemektedir.⁶¹ Bu nedenle Büveyhîler dönemine dair yayınlanan her tarihî siyasi belge büyük fayda sağlamaktadır ki, devlet siyasetinin içinde bulunan İbn Abbâd gibi bir şahsiyetin risaleleri bu açıdan önem arz etmektedir.

İbn Abbâd'ın tarihi risâlelerinde Büveyhîlerin Şiiliğe açık çağrıda bulunduğu dair bir emareye rastlanmamaktadır. Fakat İbn Abbâd risalelerini incelerken pek çok yerde onun Mutezilî düşünceyi tebliğ ettiği hususu göze çarpmaktadır.⁶² Örneğin, on yedinci bölümdeki iki risalesinde İbn Abbâd'ın farklı beldelere davetçiler göndererek insanları Mutezile mezhebine girmeye çağırdığı açık ifadelerle geçmektedir. Onlardan birinde şöyle der:⁶³

كَانَ هَذَا الْبَلَدُ مِنَ الْبِلَادِ الْمُسْتَعْلَقَةِ عَلَى أَهْلِ عَدْلِ اللَّهِ وَتَوْحِيدِهِ، وَالتَّصَدِيقِ بِوَعْدِهِ وَوَعْدِهِ، هَذَا وَفِي فُقَهَائِهِ وَفُورٍ، وَفِي الْفَضْلِ بِهِ ظُهُورٌ...

“Bu belde, adalet ve tevhid ehline, Allah'ın va'd ve va'îdini tasdik edenlere kapalı beldelerden idi. Bu beldenin fakihlerinde bolluk vardır ve fazilet onunla ortaya çıkmıştır...”

Sâhib b. Abbâd'ın edebî risaleleri, edebî üsluplara uyarlanması zor konuları ele aldığı için, tarihî risalelerinden daha fazla değere sahiptir. İbn Abbâd'ın risaleleri, hamdele, salvele ve bazen dua ile başlar, bazen de dua ile biter. Müellif genellikle risalelerinde döneminin devlet erkanını dönemin halifesinin belirlediği lakaplarla, Müeyyidüdevle veya Rüküddevle şeklinde anar, Adudüdevle hakkında ise Meliküseyyid veya Melik Şâhenşâh unvanı kullanır.⁶⁴ İbn Abbâd bazen risalelerini fazla uzatmadan dua ile bitirir, bazen de fetihlerle ilgili açıklamalarında itnâb⁶⁵ yapar. Örneğin, fetihler bölümünün sekizinci risalesinde yaklaşık yirmi satıra kadar duayı uzatır. Bazen kendisini “efendisinin kölesi” olarak ifade etmesi, küçük düşürmek veya gerçek kölelik anlamında değil, devlet erkanlarına olan saygı ve sevgisinden ötürüdür.⁶⁶ Farsçası iyi olduğu için İbn Abbâd risalelerinde Arapçanın yanı sıra, vergi ve toprak sulama ve benzeri konularda Farsça lafızlar kullanması da dikkat çekicidir.⁶⁷

Risalelerinde çağının yaygın üsluplarından seci ve bedî sanatlarına fazla önem gösterdiğini aktaran Ebû Hayyân, İbn Abbâd'ın seci sanatına düşkünlüğünü şu ifadeleriyle dile getirmiştir:

⁶¹ Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 18; a.mlf., *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/661.

⁶² Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 20.

⁶³ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/661.

⁶⁴ Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 22.

⁶⁵ İtnâb: “insanların alışık olduğu lafızlardan daha fazla lafızla, fakat haşve ve tatvile kaçmaksızın maksadı ifade etmektir.” Bkz. Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 273.

⁶⁶ Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 22.

⁶⁷ Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 76, 91.

“(İbn Abbâd) ciddi olsun ve şaka olsun konuşma ve söylemlerinde seci yapardı. Bu beldelerde gördüğümüz, karşılaştığımız herkesten daha fazla seci sanatına düşküdü.”⁶⁸

Seci sanatına olan tutkusunu kendi hocası İbnü'l-Amîd ise şöyle ifade eder:

“İbn Abbâd, bulunduğumuz Rey'den ayrılıp, evi olan Ramîn'e doğru İsfahan'a gitti. Burası şehir gibi bir köydür. Orayı geçip, suyu bol tuzlu olan köye ulaştı. Bize de şunu yazdı:

كِتَابِي هَذَا مِنَ النَّوْبَهَارِ، يَوْمَ السَّبْتِ فِي نِصْفِ النَّهَارِ

Bu mektubum Nevbahar'dandır, cumartesi günortasındandır”⁶⁹

İbn Abbâd risalelerinde özellikle Kur'ân-ı Kerim'den iktibaslar yapmaya özen göstermiştir. Kur'ân'daki kelime ve ibarelerden alıntı yaparak, bunları kendi sözlüğüne eklemekten zevk duymaktadır. Risalelerindeki bölümleri Kur'ân'dan bir âyetle bitirdiğini görüyoruz. Kur'ân'dan alıntılama yaptığı gibi bazen de atasözleriyle ve şiirle iktibas yapmaktadır.⁷⁰ Çağdaş edebiyatçılardan Ali el-Cârim iktibas örnekleri arasında İbn Abbâd'a ait şu şiir parçasını zikretmiştir:⁷¹

رُبَّ بَخِيلٍ لَوْ رَأَى سَائِلًا لَطَنَّهُ رُغْبًا رَسُولَ الْمُنُونِ

لَا تَطْمَعُوا فِي التَّرْرِ مِنْ نَيْلِهِ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ

Nice cimriler vardır ki, bir dilenci görürse korkar onu ecel elçisi sanır

Ondan gelecek az bir şeye gönül bağlama, halbuki size vadedilen şey ne kadar da uzak!

Yukarıdaki şiirin son dizesindeki “هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ” ifadesi ile İbn Abbâd, Mümin sûresinin 36. âyeti ile iktibas yapmıştır.

İbn Abbâd risaleleri incelendiğinde onun seci ile hemhal olduğu ve nadiren bu durumdan kaçındığı görülür. Ayrıca cümleleri uzatması, onları bedi sanatları ile özellikle cinâs, iktibas, teşbih ve istiare ile süslediği belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. İbnü'l-Amîd'in seci ve bedi sanatlarına olan iştihakını daha da geliştirerek devam ettiren İbn Abbâd, hocası İbnü'l-Amîd ile Büveyhî vezirleri arasında en büyük iki edip sayılmaktadır. Ne var ki İbnü'l-Amîd'in risalelerinin tamamı günümüze kadar ulaşmamıştır.⁷²

⁶⁸ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/678; Şevkî Dayf, *el-Fen ve mezahibuhu fi 'ş-şi'ri'l-Arabi* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1976), 214.

⁶⁹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 2/683; Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 24-25; Şevkî Dayf, *el-Fen ve mezâhibuh fi 'n-nesri'l-Arabi*, 215.

⁷⁰ Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 25.

⁷¹ Ali el-Cârim, Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vâziha* (Kahire: Mektebetü 'İlmi'l-Hadis, 2005), 329.

⁷² H. Merdem Bek, *İbnü'l-Amîd*, (Dımaşk: Mektebetü Arafe, 1931), 44.

Sâhib b. Abbâd, kendi çağında da sonraki çağlarda belâgat alanında ünlü zatlardan biri olarak tanınmıştır. Seâlibî'nin onun hakkındaki şu ifadesi ne kadar da doğrudur:⁷³

“O, doğunun kaynağı, tarihin ihtişamı, zamanın başı, adaletin ve iyiliğin pınarıdır. Yarattımsın övüldüğü her şeyle onu övmekte bir sakınca yoktur. Belagatte büyüleyici ve neredeyse mucize denilecek bir seviyedeydi.”

3.1. Sâhib b. Abbâd *Risâleler*'inin Üçüncü Bölümünde Geçen Emân Risâlesi ve Risâledeki Bedî Sanatlar

3.1.1. Risalenin Metni ve Tercümesi

فِي الْأَمَانِ وَالْأَيْمَانِ وَالْمَوَاقِفَاتِ وَالْمَنَاشِيرِ وَمُرَعَاةِ الْكَبِيْسَةِ مِنَ السَّنِينِ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ

1- *Eman (güvenlik), yeminler, duraklar, belgeler, yılların dikkatle izlenmesi ve buna benzer şeyler hususunda bir risale*⁷⁴

هَذَا كِتَابٌ مِنْ مَوْئِدِ الدَّوْلَةِ أَبِي مَنْصُورِ بْنِ رُكْنِ الدَّوْلَةِ لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ. إِنَّا لَمَّا نُوِّرُهُ فِي وَفْدِ اللَّهِ مِنْ حَاجِجِ بَيْتِ اللَّهِ صِبْيَانَةً تَكْتَفُهُمْ وَتَحْرُسُهُمْ، وَجِمَائَةً تَتَعَمَّدُهُمْ وَتُخَصُّهُمْ، وَرَفَقًا بِهِمْ صَادِرِينَ وَوَارِدِينَ، وَاشْبَالَا عَلَيَّهِمْ ذَاهِبِينَ وَعَائِدِينَ، رَأَيْنَا تَفْوِيضَ رِعَايَةِ حَجَّاجِ الرِّيِّ وَالْمُنْصَمِينَ مَعَهُمُ إِلَيْكَ، وَالْإِعْتِمَادَ فِي تَدْبِيرِهِمْ تَسْيِيرِهِمْ عَلَيْكَ، لَمَّا عُرِفَ مِنْ سَدَادِ مَدَهَبِكَ وَجَمِيلِ غِنَائِكَ فِي الْمَعْصُوبِ بِكَ، فَتَوَلَّ ذَلِكَ مُؤَدِّيَا حَقِّ الْأَمَانَةِ فِيمَا اسْتَرْعَيْتَهُ، وَقَرَضَ النُّصْحَ فِيمَا اسْتَكْفَيْتَهُ، وَتَوَخَّ مِنَ الْإِحْسَانِ إِلَى هَذِهِ الرُّفْقِ مَا يُجْزَلُ حُطُوطَهَا مِنْ الْحِمَايَةِ، وَتَغْتَمِدُهَا بِفَضْلِ الرَّعَايَةِ. وَسِرُّهَا سِرٌّ لَا يَجْهَدُهَا تَعَجُّلاً، وَلَا يُفَوِّتُهَا الْمَنَاسِكَ تَمَهُّلاً، وَأَحْسِنِ التَّوَقُّفَ عَلَى الضَّعِيفِ وَالرَّاجِلِ، وَالْفَقِيرِ وَالْمُزْمِلِ، وَالْمُبْدِعِ بِهِ وَذَوِي الْمَرَضِ.

وَتَوَخَّ فِي الْجَمَاعَةِ أَفْسَحَ الْمَنَازِلِ، وَرَدُّ بِهِمْ أَعْدَبَ الْمَنَاهِلِ، وَكُنْ شَفِيقًا عَلَى أَمْوَالِهِمْ، وَرَفِيقًا بِهِمْ فِي أَحْوَالِهِمْ. وَأَعْرِضْ هَذَا الْمَنْشُورَ فِي الْمَسَالِكِ الَّتِي تَقْطَعُهَا، وَالْمَرْصَدِ الَّتِي تَرُدُّهَا، لِيُعْلَمَ تَقْلِيدُنَا إِيَّاكَ مَا قَلَّدْنَاكَ، وَتَوَثَّرَ مِنْ فِي جُمْلَتِكَ بِالْعِنَايَةِ فِي مَتَوَجِّهِكَ وَمَعْرَاكَ، وَتُقْصِرَ الْأَبْوَاعَ مِنْ مَضَارَّتِكَ، وَتُحَسِّمَ الْأَطْمَاعَ عَنْ هَضِيمَتِكَ. وَاللَّهُ وَلِيُّ تَوْفِيقِكَ فِي مَصَارِفِ الْأَحْوَالِ، وَتَأْيِيدُنَا فِي مَجَارِي الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ، عَلَيْهِ نَعْوَلُ، وَإِلَيْهِ نَفْوُضُ، وَهُوَ حَسْبُنَا وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

Bu, Müeyyidüddeve Ebû Mansur b. Rüküddevle'den falanca, falanca ve falancaya olan bir mektuptur. Biz, Beytullah'ı ziyaret eden hacılar arasından Allah'ın heyeti için, güvenliğin sağlanması, onların korunması, barınması hususunda onları kuşatacak özel bir ilgi gösteririz. Gidiş-dönüşlerinde refakatçi olur, onlara iyi davranırız. Rey hacılarının ve onlara katılanların liderliğinin sana emanet edildiğini ve onların idaresinin ve gözetiminin sana tevdi edilmesini düşündük. Himayenizde olanlara karşı güzel davranışınız ve hakkaniyetiniz belli olunca, sana emanet edilenlerin hakkını eda et, yeterli gördüklerine nasihati emret, korunması gereken ve lütufla desteklenenlerden refakatini yaptığın kişilere karşı iyilik yapmaya niyetlen. Onlar ile acele etmeden, hac ibadetlerini aksatmayacak şekilde yavaş yavaş yürü. Zayıflara, sakatlara, yoksullara, dullara, yaralı ve hastalığı olanlar karşı dikkatli ol.

⁷³ es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 3/225.

⁷⁴ Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, 59-60.

Topluma geniş mesken imkânı sağla, onları en tatlı pınarlara ulaştır, mallarına karşı merhametli davran, hallerine karşı yumuşak ol. Bu mektubu gittiğiniz yollarda ve vardığınız duraklarda gösterin. Böylece sana verdiğimiz vazifeyi herkes bilsin. Sen ve seninle birlikte olanlar, gideceğin yer ve hedefte özel ilgi görsün, zararın önlenmesi için önünüzdeki engeller kısalsın, haksız talep ve arzular giderilsin. Her konuda Allah sana yâr olsun, söz ve amellerimizde yardımcımız olsun. Dayanağımız O'dur, işlerimizi O'na havale ediyoruz. O bize yeter ve ne güzel vekildir.

3.1.2. Risalenin Metni ve Tercümesi

وَلَهُ كِتَابٌ أَمَانٌ

2- Emân Mektubu

هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُؤَيِّدِ الدَّوْلَةِ لِفُلَانٍ. إِنَّهُ أَنْهَى مَا اضْطَرَّكَ إِلَى الْحَالِ الَّتِي رَكِبْتَهَا وَالْحُطَّةَ الَّتِي اخْتَقَبْتَهَا، وَالتَّمَّاسِكَ مِنْ نَظَرِنَا مَا يُثَبِّتُ قَدَمَكَ، وَمِنْ أَمَانِنَا مَا نَتَلَا فِي بِهِ فَرَطُكَ، فَأَنْتَ مَتَى سَلَّمْتَ الْقَلْعَةَ إِلَى ثِقَاتِنَا وَوَرَدْتَ حَضْرَتَنَا، أَوْ أَيْنَ اخْتَرْتَ مِنْ بِلَادِ مَمْلَكَتِنَا، أَمِنْ بِأَمَانِ اللَّهِ – عَزَّ وَجَلَّ – وَأَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – وَأَمَانِنَا الْمَقْرُونُ بِالْوَفَاءِ، الْمَعْرُوفُ حُكْمُهُ فِي الدَّهْمَاءِ، وَلَكَ عِنْدَنَا تَجْدِيدُ الْإِصْطِنَاعِ وَسُنِّيُ الْإِقْطَاعِ، لَا نُوَاخِذُكَ بِجَرِيرَةٍ تَقَدَّمْتَ، وَلَا جَرِيمَةٍ سَلَفَتْ. وَعَهْدُ اللَّهِ بِدَالِكَ مَبْدُولٌ وَعَلَيْهِ مَا حُوذُ وَاللَّهُ حَسْبُنَا وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

Bu, Müeyyidüddeve'den falancaya gönderilen bir mektuptur. Gerçek şu ki, seni içine sürükleyen durumu ve üstlenmek zorunda kaldığın planın sona erdirildiğini belirtmek isterim. Aynı zamanda bizim nazarımızdaki tutumun, adımlarını sağlamaştıracak, güvencemiz ise hatalarını telafi edecektir. Kaleyi yetkililerimize teslim edip huzurumuza yahut topraklarımızın dilediğin bir yerine geldiğin zaman, Allah'ın (ac), Resûlullah'ın (sav) güvencesinde ve herkese malum olan sadık ve halk arasında hükmü bilinen güvencemiz altına girmiş olursun. Bundan sonra bizim indimizde yeni bir konumun ve görevin vardır ve daha önce işlediğin herhangi bir günahtan ve suçtan ötürü seni sorumlu tutmayacağız. Allah'ın bu konudaki vaadi geniştir, O dilediğini sorumlu tutandır. Allah bize yeter, O ne güzel vekildir.

3.2. Risalelerde Yer Alan Bedî' Sanatı Örnekleri

1. Risaledeki Bedî' Sanatları

İktidâb Sanatı Örneği

İbn Abbâd, risâlelerine genelde iktidâb sanatı örneğiyle başlangıç yapar. Bir şair veya yazarın, ilk sözünden sonra herhangi bir münasebet kurmaksızın doğrudan maksada geçmesine iktidâb sanatı denir.⁷⁵ Burada da müellifin, “هَذَا كِتَابٌ” ifadesi ile risaleye başlangıç yapması tahallusa yakın iktidâb sanatı örneğidir:

هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُؤَيِّدِ الدَّوْلَةِ لِأَبِي مَنْصُورِ بْنِ رُكْنِ الدَّوْلَةِ

⁷⁵ Bkz. Ali Bulut, *Bedî' İlmî*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 311; Hatîb el-Kazvîni Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga* (Kahire, t.y.), 2/433.

“Bu, Müeyyidüdevle Ebû Mansur b. Rüküddevle’den falanca, falanca ve falancaya olan bir mektuptur.”

Seci Sanatı Örnekleri

Terim olarak iki veya daha fazla ibarede fasıla sonlarının aynı olmasıdır. Bir harfte seci olabileceği gibi, birden fazla harfte, bir kelime veya birden fazla kelime de meydana gelebilir. Nesirdeki seci şiirdeki kafiyeyle tekabül etmektedir.⁷⁶ Seci konusunda fâsılanın yer aldığı cümleye *fıkra/karîne*, fıkradaki son kelimeye *fâsıla*, kafiyeyle son harfine *revî*, beytin ilk mısrasına *sadr*, ikinci mısrasına *acüz* denir.⁷⁷ İbn Abbâd’ın “*Emân risalesi*”inde geçen aşağıdaki örnekleri seci sanatı açısından ele alalım:

Fıkra / Karîne: *وَحَرَسَهُمْ وَتَكْتَفُهُمْ وَصِيَانَهُ تَكْتَفُهُمْ* ve *وَحِمَايَةَ تَتَعَمَّدُهُمْ وَتَخْصُصُهُمْ* cümleleri fıkra veya karînedir. Yine, *وَلَا يُفَوِّتُهَا الْمَنَاسِكُ تَمَهُلًا* ve *وَبِسِرِّهَا سَيْرًا لَا يَجْهَدُهَا تَعَجُّلًا* cümleleri fıkra veya karînedir. Aynı şekilde risâlenin ikinci paragrafında yer alan, *وَتَوَخَّجَ فِي الْجَمَاعَةِ أَفْسَحَ* ve *وَرَدُّ بِهِمْ أَعْدَابَ الْمَنَاهِلِ* cümleleri fıkra veya karînedir.

Fâsıla: *وَالْمَنَازِلِ* ve *وَالْمَنَاهِلِ*; *وَالْمُزْمِلِ* ve *وَالرَّاجِلِ*; *وَتَمَهُلًا* ve *وَتَعَجُّلًا*; *وَصِيَانَهُ* ve *وَالْحِمَايَةَ* kelimeleri fâsıladır.

Revî: *وَالْمَنَاهِلِ* ve *وَالْمَنَازِلِ* kelimelerinin sonundaki (ل), *وَالرَّاجِلِ* ve *وَالْمُزْمِلِ* kelimelerinin sonundaki (ل), *وَتَمَهُلًا* ve *وَتَعَجُّلًا* kelimelerinin sonundaki (ل) harfi revîdir.

Tıbâk Sanatı Örneği

Sözlükte uygunluk manası içeren tıbâk, terim olarak anlam bakımından aralarında zıtlık bulunan kelimelerin bir ibarede uyum içinde yer almasıdır. Gece – gündüz, siyah – beyaz, güzel – çirkin yaşatmak – öldürmek gibi birbirine zıt kelimeleri bir ibarede toplamak tıbâktır.⁷⁸

Sâhib b. Abbâd’ın “*Emân Risâlesi*”inde geçen aşağıdaki kelimeler arasında tıbâk sanatının olduğunu görürüz:

صَادِرِينَ “gidenler - dönenler”, *ذَاهِبِينَ - عَائِدِينَ*, “kaviller - ameller”, *الأقوال - والأفعال* - *وَارِدِينَ* “gelenler - gidenler”, *والضعيف - والفقير*, “zayıf – fakir”.

Mukâbele Sanatı Örneği

Karşılaşmak, karşılamak anlamlarında kullanılan mukâbele, terim olarak bir ifadede birbirine karşıt olmayanları zikrettikten sonra aynı sıraya göre bulunan kelimelerin karşıtlarını zikretmektir. Mukâbele’yi tıbâk sanatı içinde zikredenler de vardır.⁷⁹

⁷⁶ Bkz. Ali Bulut, *Belâgat terimleri sözlüğü*, 429; İsmail Durmuş, “Seci”, 36/273-274.

⁷⁷ Ali Bulut, *Bedî’ İlmi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 238.

⁷⁸ Bkz. Ali Bulut, Ali Bulut, *Belâgat terimleri sözlüğü*, 562.

⁷⁹ Bkz. Ali Bulut, *Belâgat terimleri sözlüğü*, 336; Kazvîni, *İzâh*, 2/341.

*Emân Risalesi'*ndeki mukâbele sanatı örneği:

Risâlede geçen, لَا يَجْهَدُهَا تَعَجُّلاً - لَا يُقَوِّتُهَا تَمَهُّلاً “onlarla acele etmeksizin, hac ibadetlerini aksatmaksızın” ifadesinde mukâbele sanatı vardır.

Cinas Sanatı Örneği

Manaları farklı, söyleyiş veya yazılışları aynı ya da benzer iki lafzın bir arada kullanılmasıdır. Cinasa bu ismin verilmesinin sebebi her iki lafızdaki harflerin aynı cinsten olmasıdır. Lafızlar arasındaki benzerlikler, harflerin türü, sayısı, hareke ve sükûnu ve sırası açısından olur.⁸⁰ İbn Abbâd risâlelerinde karşılaşılan bir başka bedî sanatı cinastır. Müellifin *Emân Risalesi'*nde yer alan aşağıdaki kelimelerde cinas sanatı vardır:

وَالرَّاجِلِ - وَالْمُزْمِلِ ، نَعْوَالٍ - نُفُوضٍ ، مَصَارِئِكَ - هَضِيمَتِكَ - تَوْفِيقُكَ ، مَصَارِفِ الْأَحْوَالِ - مَجَارِي الْأَقْوَالِ ، مَبْدُولٍ - مَأْخُودٍ ، الْأَصْطِنَاعِ - الْإِقْطَاعِ ، جَرِيرَةٍ - جَرِيمَةٍ

Müvâzene Sanatı Örneği

İki fasılının sadece vezin yönünden aynı olmasıdır. Bazı kaynaklarda *mütevâzin seci* adıyla da geçmektedir. Ancak iki cümledeki revî harfleri farklı olduğu için müvâzene sanatı seciye dahil edilmez.⁸¹ İbn Abbâd'ın risâlelerinde müvâzene sanatı örneklerinde de rastlanmaktadır. Örneğin: مَجَارِي الْأَقْوَالِ ile مَصَارِفِ الْأَحْوَالِ ifadeleri arasında müvâzene sanatı vardır.

2. Risaledeki Bedî Sanatları

Seci Sanatı Örneği

Bu risalede geçen, إِنَّهُ أَنْهَى مَا اضْطَرَّكَ إِلَى الْحَالِ الَّتِي رَكِبْتَهَا وَالْحُطَّةَ الَّتِي احْتَقَبْتَهَا cümlesi, وَوَرَدَتْ حَضْرَتِنَا، أَوْ أَيْنَ احْتَزْتِ cümlesi، وَمِنْ أَمَانِنَا مَا نَتَلَفَى بِهِ فَرْطُكَ cümlesi، وَلَا جَرِيمَةٍ سَلَفْتِ cümlesi، لَا نُوَاخِذُكَ بِجَرِيرَةٍ تَقَدَّمْتِ، مِنْ بِلَادٍ مَمْلُكَتِنَا karînedir.

Fâsıla: تَقَدَّمْتِ، مَمْلُكَتِنَا ve حَضْرَتِنَا؛ فَرْطُكَ ve قَدَمُكَ؛ احْتَقَبْتَهَا ve رَكِبْتَهَا; مَمْلُكَتِنَا ve حَضْرَتِنَا; تَقَدَّمْتِ ve تَقَدَّمْتِ kelimeleri fâsıladır. Bu kelimelerin sonundaki harfler ise revîdir.

Müşâkele Sanatı Örneği

Sözlükte iki şeyin benzeşmesi ve uyuşması anlamına gelen müşâkele, terim manasıyla, bir anlamı, aynı lafzın önce bir anlamda daha sonra başka bir anlamda ifade etme sanatıdır. Müşâkele örneklerinin çoğu mecaz-ı mürsel ve istiâreye de dahildir.⁸²

İbn Abbâd'ın *Emân Risalesi'*nde karşılaştığımız bir başka edebî sanat örneği müşâkeledir. Örneğin risalede geçen، وَأَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ - وَأَمَانِنَا “Allah'ın

⁸⁰ Bkz. Ali Bulut, *Belâgat terimleri sözlüğü*, 63; Kazvîni, *Îzâh*, 2/382.

⁸¹ Bkz. Kazvîni, *Îzâh*, 2/398; Ali Bulut, *Belâgat terimleri sözlüğü*, 394.

⁸² Bkz. Belâgat terimleri sözlüğü, 388.

güvencesinde, Peygamber'in güvencesinde ve bizim güvencemizde" ifadelerinde güvence lafzı aynı olmasına rağmen izafet edildiği şeye göre farklılık içermektedir ki buna müşâkele sanatı denilir.

Hüsn-i intihâ Sanatı Örneği

Bir şair veya yazarın eserini kulağa hoş gelen, kapalılıktan uzak, anlamı düzgün ve uygun sözlerle sona geldiğini ifade ederek eserini sonlandırmasıdır.⁸³ İbn Abbâd'ın risâlelerinin son kısmında karşılaşılan bedî sanatlarından biri de hüsn-i intihâ'dır. Müellif bazı risalelerini Allah'a övgü, tevekkül, hamd ederek bitirmektedir. Aşağıdaki örnekte hüsn-i intihâ sanatı vardır:

“Allah'ın bu konudaki vaadi وعهدُ الله بِدَائِكَ مَبْدُوءٌ وَعَلَيْهِ مَأْخُودٌ وَاللهُ حَسْبُنَا وَنِعْمَ الْوَكِيلُ geniştir, O dilediğini sorumlu tutandır. Allah bize yeter, O ne güzel vekildir.”

SONUÇ

İslâm dünyasında çok önemli edebiyat ve siyaset adamlarından biri olan, zamanının büyük katiplerinden sayılan, kaleme aldığı eser ve risaleleri ile hem kendi çağına hem sonraki çağlara ışık tutan Büveyhoğulları veziri Sâhib b. Abbâd, tabakat müelliflerinin de kendisine fazlaca yer ayırdıkları ünlü şahsiyetlerdendir. Aynı zamanda Sâhib b. Abbâd, Arap edebiyatının inşa sanatında ustalaşmış deha şahsiyetlerden kabul edilmektedir. Onun zengin ve etkileyici eserleri, dilin estetiği ve retoriklerinin inceliklerini bir araya getirir. Risalelerindeki bedii sanatlar, Arapçanın derinliklerini ve anlatım gücünü gözler önüne serer. Sâhib b. Abbâd'ın geride bıraktığı mirası, edebî zenginlik ve dil becerisi konularında şiir ve edebiyat alanında asırlar boyu derin izler bıraktığı gibi bugün de dahi ilham kaynağı olmaya devam etmektedir.

İbn Abbâd risalelerinde, seci başta olmak üzere, tıbâk, müşâkele, müvâzene, cinâs, mukâbele, iltifat ve diğer edebî sanatlara geniş yer verildiği gibi, içerik açısından dönemin siyâsî, coğrafî, sosyal ve ekonomik hadiselerine de işaret edilmiştir.

Kelâm, şiir, edebiyat, nesir ve tarih gibi birbirinden farklı pek çok ilmî sahada birikimi olan İbn Abbâd, kaleme aldığı eserleri ile döneminin otoritesi kabul edilmektedir. Risalelerinde özellikle bedî sanatlarına özen gösteren İbn Abbâd, hocası İbnü'l-Amîd'in yanı sıra ekol olmuş ediplerden biridir. Arap edebiyatında inşa sanatı ve bedî sanatları konusundaki derin bilgisiyle Sâhib b. Abbâd, özellikle Arap dili ve edebiyatındaki ustalığıyla hem kendi döneminde hem de sonraki nesillerde büyük bir etki yaratmıştır.

⁸³ Bkz. Ali Bulut, *Bedî' İlmi*, 313.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Abdullah Azzâm, Şevkî Dayf. *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1.Baskı., 1947.
- Alî el-Cârim, Mustafa Emin. *el-Belâgatü'l-Vâziha*. Kahire: Mektebetü 'İlmi'l-Hadîs, 1.Baskı., 2005.
- Bulut, Ali. *Arap edebiyatında inşâ sanatının ortaya çıkışı ve başlıca temsilcileri*. İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Bulut, Ali. *Belagât terimleri sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.
- Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/512-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dayf, Şevkî. *el-Fen ve mezahibuhu fi's-şî'ri'l-Arabî*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 13.Baskı., 1976.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. Mısır: Dârü'l-Meârif, 1960.
- Durmuş, İsmail. "İnşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/334-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Halîl b. Ahmed Muhtâr b. Osmân Merdem Bek. *es-Sâhib b. Abbâd*. Dimeşk: Matbaâtü't-Terakkî, 1351.
- İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Lisânü'l-mîzân*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zemân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1991.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1997.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. nşr. Kilisli Rifat Bilge, Şerafeddin Yaltkaya. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kiftî, Cemâlüddîn Ali b. Yusuf. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, 1986.
- Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer, Hatîb el-Kazvînî. *el-İzâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*. Kahire, t.y.
- Sâhib b. Abbâd. *Kitâbü'z-Zeydiyye*. Bağdat: Dârü'l-Arabiyyeti'l-Mevsû'ât, 1986.
- Sâhib b. Abbâd, *Promoter of Rational Theology: Kitâb Nahj al-sabîl fi'l-usûl*. thk. Wilferd Madelung ve Sabine Schmidkte, nşr. Leiden, Berlin, 2017.
- Seâlibî, Ebü Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Yetîmetü'd-dehr fi mehasini ehli'l- asr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Bugyetü'l-vuât fi tabakati'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebi, 1964.
- Şeyh Muhammed Hasan, Âli Yasin. *Dîvânü's-Sâhib b. Abbâd*. Kum: Müessesetu Âli Muhammed, 1412.
- Şihâbüddîn Ebü Abdullah, Yâkut el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Udebâ (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb, İrşâdü'l-elibbâ' ilâ ma'rifeti'l-üdebâ', Tabakâtü'l-üdebâ')*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1414.
- Yurdagür, Metin. "Kâdî Abdülcebâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zeydan, Corci b. Habib. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1983.

Extended Abstract

The Life and Works of Sahib b. 'Abbād and the Arts of Bedī' in the Treatise on Emān

The art of construction is the art of arranging words and sentences in an aesthetic way and deepening the meaning. Sahib ibn 'Abbād's meticulous attention to the art of construction in his works, especially in his treatises, is one of the main factors that reinforce his place in Arabic literature. After discussing Ibn 'Abbād's life in general terms, the article analyzes the arts of bedī' used in his treatise on 'Amān among his treatises. Among these arts, rhetorical techniques commonly used in Arabic literature, such as prose, mukābala, mushāqala, tibāq, compliment, hūsn-i ibtida, hūsn-i intihā, and jinās, are highlighted. After the weakening of the Abbasids, the al-Buwayhids, who ruled in Rey and Isfahan for more than a hundred years, were instrumental in raising prominent figures in the field of literature and poetry. Ibn 'Abbād, who had a very important place among the viziers of the al-Buwayhids, is one of those who composed many valuable works in the field of poetry and literature. Ibn 'Abbād, who served as vizier and clerk in centers of great importance in the state such as Rey and Isfahan, also created a cultural environment with his close relations with the scholars and literary figures of his time and produced important works. In his treatises, Ibn 'Abbād discussed history, language, literature and politics, and also included deep philosophical debates. Ibn 'Abbād, who was recognized as a master of prose and not lagging behind the authoritative figures of his time in both verse and prose, expressed his religious beliefs and thoughts as well as his ideas at the state level in his treatises. The content of Ibn 'Abbād's treatises is considered not only as political and historical documents but also as works of great importance reflecting the literary style and aesthetic understanding of the period. In his treatises, he is one of the authors who skillfully utilized the arts of the bedī, which were widespread in Arabic literature of the period. In his treatises, Ibn 'Abbād not only strengthened the political messages of his time but also created an artistic depth in his works by using literary arts such as prose, tibāq, muqābala, jinās, mushāqala, and compliment. Ibn 'Abbād's works are considered to be examples of the highest level of impact in terms of the richness of Arabic literature in terms of language and style. The literary arts not only enhance the beauty of the text, but also strengthen the impact of the work by evoking deep meanings and images in the reader's mind. Ibn 'Abbād's use of the arts of bedī in his treatises reveals the aesthetic richness of Arabic literature and the subtleties of the language. In this study, after evaluating the life and works of Sahib ibn 'Abbād and a treatise attributed to him, we will try to analyze the bedī arts in the treatise, how he used these arts, and how they contributed to the aesthetic structure of the treatise. In addition, the arts of 'āyī in one of his treatises and its undeniable traces in the Islamic world will be analyzed. It will be stated that Ibn Abbād's treatises are of course of great importance in terms of understanding his place in the world of literature and thought.

Keywords: Composition, Sahib b. Abbād, Risāla, Buyids, Badi', Saj'

İslam Hukukunda Merkezi Ezan Sistemi ile Ezanmatik'in Hükmü¹

The Provision of the Central Adhan System and Ezanmatik in Islamic Law

Dr. Emrah DEMİRTAŞ

ORCID: 000-0003-3967-4523

Diyanet İşleri Başkanlığı Tuşba İlçe Müftüsü, Van/Türkiye, emrahdemirtas@hotmail.com

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 05.12.2024 Düzeltme/Revised: 12.12.2024
Kabul/Accepted: 13.12.2024*

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Demirtaş, E. (2024). İslam Hukukunda Merkezi Ezan Sistemi İle Ezanmatik'in Hükmü.
Antakiyat, 7(2), 174-191

Öz

Ezan, İslam'ın sembollerinden bir sembol olup tarih boyunca kendisine değer atfedilmiş, Müslümanların fethettiği bütün topraklarda ezan gerek minareler gerekse yüksek bina, ev veya yüksek tepelerde okunmuş, ezanın okunmasıyla beldenin emniyet yurdu olduğu hissiyatı doğmuştur. Ayrıca ezan sedasının yükseldiği topraklarda canın malın güvende olduğu bu beldelerde kimsenin başına bir kötülüğün gelmeyeceği, bu hususta sadece Müslümanlar değil, diğer sair dinlerde olanların dahi gönül rahatlığıyla kalabildiği mekânlar olmuştur. Çalışmamızda İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar arasında cari olmayan ve daha sonra ortaya çıkmış olan merkezi ezan sistemi ile ezanmatikin hükmünü ele alıp incelemeye çalıştık. Konunun daha iyi anlaşılması için ezanın kavramsal çerçevesi, tarihçesi, meşrutiyeti, hükmü, sıhhat şartları ve müezzinin faziletleri ele alındı. Ezanın hükmü hususunda fukâhanın ittifak ettiği ve ihtilaf ettiği hususlar, delilleriyle birlikte incelendi. Sonuç olarak ezanın İslâm'ın şiarı olduğu için ezanı hafife almak için atılan her adımın kişiye İslam dairesinin dışına çıkaracağını ezana saygının olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Merkezi ezan sisteminin caiz olmasıyla birlikte bu sistemin kullanılmasına sıcak bakmayanların görüşünün dikkate alınmasının yerinde olacağı kanaati hâsıl olmuştur. Ezanmatik diye tabir edilen cd, flaş bellek ve kaset tarzında olan cihazlardan ezan okutmanın caiz olmadığı fukâha arasında ittifakla kabul edildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ezan, Cihaz, Kayıt, Hüküm

¹Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2023 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir.

GİRİŞ

İslam dini namaza ve namazın cemaatle kılınmasına büyük önem vermektedir. İnsanların toplanması hususu büyük önem arz etmektedir. Her dinin kendine özgü ibadete çağırma tarzı vardır. İslam'ın namaza daveti de ezanla olmaktadır. Çalışmamızın anlaşılması adına konuyla alakalı ezan kavramına kısaca değindikten sonra çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden meseleyi alıp incelemeye çalışacağız. Bu çalışmamızda ilk önce ezanın sözlük ve terim tanımı yapılacaktır. Deliller ışığında fakihlerin kendi mezhepleri bağlamında ezan ve kametin şartlarına başvurularak ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır. Kaynak taraması yapılırken her mezhebin en muteber olan kaynaklarına müracaat edilecek ve konuyla alakalı kapalılığa neden olabilecek saiklerden de kaçınılacaktır. Asıl amacı ilan olan ve insanları Allah'a davet eden ezanın aslından koparılmadan meşru olduğu ilk gün ki gibi aslı üzerine okunup bidat ve hurafeleri tespit edip toplumu bu konuda aydınlatmak için bu çalışma yapılacaktır.

YÖNTEM

Bu araştırmamızda öncelikle ezanın kavramsal çerçevesi, fazileti ve hükmü ele alınıp incelenmeye çalışıldı. Ezanın hükmü ile alakalı öncelikle klasik fıkıh eserlerine her mezhebin muteber kaynaklarına bakılarak bir tarama yapıldı. Ezanla alakalı gerekli bilgiler verildikten sonra bu verilen bilgiler ışığında güncel olan merkezi ezan sistemi ile ezanmatik ele alınıp incelendi. Güncel bir konu olması hasebiyle modern İslam hukukçularının konu hakkında görüşlerine değinildiği gibi fetva kurullarının konu hakkındaki fetvaları incelenmiş ve çalışmada da yer verilmiştir.

1. EZAN

Merkezi ezan sistemi ile ezanmatik diye tabir edilen kaset flaş bellek üzerine kaydedilerek okutulan ezanın hükmüne değinmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ezanla ilgili gerekli bilgileri ele aktardıktan sonra söz konusu meselenin hükmünü ele almak faydalı olacaktır.

1.1. Ezanın Sözlük ve Terim Manası

Ezan sözlükte, bildirmek, çağırma ve ilan etmek manalarına gelmektedir.² Kur'an-ı Kerim'de “ *وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ* ” (*İnsanları Hacca çağır...*)³ buyurarak, Hac ibadetine insanları çağırma ve bildirmek “ezan” kelimesiyle ifade edilmiştir. Ezan köken itibariyle “أَذَّن” yani kulaktan türemiştir. Zira müezzin insanların işitip namaza

² İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mükrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâr'ul-Mearif, Kahire, H. 1119 “ezine”, 51; Ömer Muhtar, Ahmed, *Mu'cemu Lugati'l-'Arabîyye el-Muasire*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2008, 1/78.

³ Hac, 62/27.

icabet etmeleri için ezan okuyor.⁴ Terim manası ise; Müslümanlara farz namazlarının vaktinin geldiğini bildiren belirli sözcüklere ezan denilmektedir.⁵

1.2. Ezanın Tarihçesi

İslam'ın ilk döneminden itibaren namazın sabah ve akşam olmak üzere iki vakit kılınmıştır. Miraç gecesinde ise beş vakit namaz farz kılınmıştır. Medine'ye hicret de miraç hadisesinden bir buçuk yıl sonra gerçekleşmesine rağmen Mekke'de namaz vakitlerini belirtmek için herhangi bir uygulama söz konusu değildi. Bunun Mekke ortamındaki müslümanlar üzerindeki baskı ve namazın rahatlıkla her yerde eda edilmemesinin bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonra müslümanlar ilk önce namaz vakitleri için bir araya gelir ve namaz vaktini tayin etmeye çalışırlardı. Daha sonra namaz vaktinin geldiğini ifade etmek için sokaklarda "es-Salâh es-Salâh" (Namaza Namaza) diye seslenerek çağırıyorlardı. Namaza davet için yöntem arayan müslümanlar, Hz. Peygambere Hristiyan inancında nâkus (çan), Yahudilerde boru ve Mecusilerde ateş yakılarak ibadet vakitlerini belirttiklerini, kendilerinin de bu yöntemlerden birisini kullanarak namaz vaktinin geldiğini topluma ulaştırabileceklerini ifade etmişlerdir. Hz. Peygamber bu yöntemlerin onlara ait olduğu ve onlara benzememek adına kabul etmedi. Namaza nasıl çağırılacağına dair çareler aranırken, Abdullah b. Zeyd rüyada namaza çağırılacağına dair kendisine ezan öğretilmiş ve rüyasını Hz. Peygambere anlatmıştı. Hz. Peygamber, rüyada kendisine öğretilen ezanı Bilal b. Habeş'e öğretmesini emretmiş, Bilal Neccâr oğulları kabilesinden bir kadına ait yüksek evin üzerinde sabah namazı için ezanı okumuş bunu duyan Hz. Ömer bu rüyayı kendisinin de gördüğünü, ancak Abdullah b. Zeyd daha önce davrandığını ifade etmiştir.⁶ Böylece ezan Medine'ye hicretin birinci yılında meşru kılınmıştır.⁷

1.3. Ezanın Meşrutiyeti

İslam'ın şiarlarından olan ezan, kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Kitapta; "Namaza çağırduğunuz zaman onu alay ve eğlence konusu yaparlar. Bu, onların aklını kullanmaz bir topluluk olmalarındandır."⁸ "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır."⁹ Ayetleriyle "namaza nida edildiğinde çağırıldığında" şeklinde ifade edilmektedir. İslam tarihi boyunca namaza ezanla çağırılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerimde ezanın meşru olduğunu bu ayetler açıkça ifade etmektedir. Bir hadiste Hz. Peygamber "Namaz vakti geldiğinde sizden biriniz ezan okusun. Yaşça en büyüğünüz imamlık yapsın"¹⁰ buyurarak namazın vaktini ezanla belirtilmesi gerektiğini

⁴ Zuhaylî, Muhammed, *el-Mu'temed fi Fıkhi eş-Şâfiî, Şam, 5. Baskı, Dâru'l-Kalem, 2015, I, 179.*

⁵ Mavsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Têlil el-Muhtâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I, 43; Hattab, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mâlikî el-Mağribî, Mevâhibu'l-Celîl, Dâru'r-Rıdvân, 2010, II, 68; Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekeriyya Yahya b. Şeref, el-Mecmu, Mektebetu'l-İrşâd, Cidde, ts. III, 81.*

⁶ Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. Beşir, *Süneni Ebî Davûd, Riyâd, Dâru'l-Hadare, 2015, "Ezân" 27, (No:498).*

⁷ Abdurrahman Çetin, *Ezan, DİA, İstanbul, 1995, c. XII, 36-38.*

⁸ Maide, 5/8.

⁹ Cuma, 62/9.

¹⁰ Buhârî, Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 2002, "Ezan", 17, (No: 628).*

vurgulamıştır. Beş vakit namazın vaktinin girdiğini ifade eden ezan, ayetlerin açık ifadesi ile sahih kaynaklardan bize ulaşan hadislerle meşru olduğu hususunda icma söz konusudur.¹¹ Ezan sadece farz olan beş vakit namaz için geçerli olup bunun dışında cenaze, bayram, küsuf, yağmur namazı ve sair sünnet, nafile namazlar için geçerli değildir.¹²

1.4. Ezanın Hükmü

İslam'ın şîârı ve en bariz sembollerinden olan ezanın terkedilmesinin caiz olmadığı gibi ezanı terk eden bölge ve şehirlere savaş açılması hususunda fakihler ittifak etmişlerdir. Fakihler ezanın hükmü konusunda ise farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fukahanın ihtilafını iki görüş altında ele alıp incelemek mümkündür.

Hanefi, Şâfiîlerin en tercih ettiği Mâlikî ve Hanbeli fukahasının bir kısmına göre ezan sünnet-i müekkededir.¹³ Bu görüşü savunan fakihler görüşlerini namazını güzel bir şekilde eda etmeyen bedeviye, Hz. Peygamber'in nasihatini delil getirmişlerdir. Zira Hz. Peygamber, bedeviye abdesti, istikbali kıbleyi ve namazın rükünlerini yerine getirmeyi emretmiş, bunlarla birlikte ezan okumasını kendisine emretmemiştir.¹⁴

Mâlikî mezhebi, bazı Hanefi fukahası, Şâfiîlerin bir görüşü ve Hanbelilerin sahih görüşüne göre ezan farzı kifâyedir.¹⁵ Hz. Peygamber bir gazveye çıktığında sabahı bekler, savaşacağı kavmin ezanı okuyup okumadığından emin olduktan sonra savaşmaya karar verirdi. Ezan, küfür ehli ile iman ehlini birbirinden ayırt eden bir etken olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla ezan farz olup terkedilemez. Ayrıca Hz. Peygamberin *"Namaz vakti girdiğinde biriniz ezan okusun, diğeriniz de namaz kıldırsın"*¹⁶ emri vücûbu iktiza ettiğinden ezan farzdır.

1.5. Ezan ve Müezzinin Fazileti

Ezan, Allah'a yakınlaştıran ameller arasında büyük bir yer tutmaktadır. Hz. Aişe, İbn Abbas ve İkrime'ye göre müezzinler namaz vakitlerinde müminleri namaza çağırdıkları için *"Allah'a çağıran, dine ve dünyaya yararlı iş yapan ve "Ben Müslümanlardanım" diyenden daha güzel sözlü kim vardır?"*¹⁷ ayeti onlar hakkında nazil olmuştur.¹⁸

Hz. Peygamber, ezanı okumanın faziletiyle alakalı şöyle buyurmaktadır: *"Eğer insanlar ezan okumanın ve birinci safta namaz kılmanın değer ve kıymetini bilselerdi ve bunlara nail olmak için kura çekmekten başka çare bulamasalardı mutlaka kura çekerlerdi."*¹⁹ Bu hadiste müezzinlerin manevi olarak büyük bir kazanç içinde olduğunu

¹¹ Cezerî, Abdurrahman, *el-Fikhu 'alâ Mezâhibi'l-Erbeâ*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 2008, I, 266.

¹² Abdurrahman Çetin, *Ezan, DİA*, c. XII, 36-38.

¹³ Nevevî, *Minhâcu et-Tâlibîn ve Ümdetu el-Müftîn*, Dâru'l-Minhâc, Kahire, 2005, II, 92.

¹⁴ Cezerî, *el-Fikhu 'alâ Mezâhibi'l-Erbeâ*, I, 271.

¹⁵ Dimyâtî, Muhammed Şatâ, *İânetu et-Tâlibîn alâ Hal Elfâz Fethu'l-Muîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005, I, 267.

¹⁶ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, "Ezan", 17, (No: 628).

¹⁷ Fussilet 41/33.

¹⁸ Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Tefsîru'l Beğavî Meâlim et-Tenzil*, Riyâd, Dâru et-Taybe, H.1409, VII, 173.

¹⁹ Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *es-Sahih*, Dâru Taybe, 2006, "Bâbu Tasviyeti es-Salâti" 28, (No: 437).

vurgulanmaktadır. Müezzinliğin ne kadar önemli bir görev olduğunu ifade eden başka bir hadiste ise şöyle ifade edilmektedir: “Müezzine, sesinin eriştiği yer kadar mağfiret olunur. Yaş ve kuru her şey onun başışlanması için duacı olacaktır.”²⁰

Müezzin, ezan okuduğunda canlı, cansız ne varsa onun okuduğu ezana tanıklık eder. Hz. Peygamber bu hakikati şöyle ifade etmektedir: “Müezzinin sesinin yetiştiği yere kadar insan, cin hiçbir şey yoktur ki (ezanı) duymuş olsun da kıyamet gününde müezzin hakkında şahadette bulunmasın.”²¹ Ezanın faziletini ifade eden birkaç hadis zikrettik. Bu hadisler konun mahiyetini gözler serdiği kanaatindeyiz. Ezanla alakalı azımsanmayacak derecede rivayetler bulunmaktadır.

1.6. Ezanın Sıhhat Şartları

Ezanın sahih olabilmesi için bir takım şartları taşıması gerekmektedir. Bazı şartlar fakihler arasında ittifakla kabul edilirken, bazı şartlar hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Öncelikle fukahanın ittifak ettiği şartlara değinip ondan sonra ihtilafli şartlara değineceğiz.

a) Fukahanın Üzerine İttifak Ettiği Şartlar

1) Vaktin Girmesi

Fukahanın ittifakıyla ezanın sahih olabilmesi için öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarının vaktinin girmesi gerekmektedir. Sabah namazını vakit girmeden önce okumak Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelilere göre sahihtir.²² Hz. Peygamber: “Bilal gece yarısı ezan okuyor. İbn Ümmü Mektûm ezan okuyana kadar yiyip içebilirsiniz”²³ buyurmaktadır. Hz. Bilal’in okuduğu ezan sünnettir. Sabah namazının vakti girdiğinde insanlar uykuda oldukları için uyandıklarında abdest veya gusül ihtiyaçları olacağından vakitten önce ezan okunuyor ki namaza hazırlansınlar. Diğer namazlar sabah namazı gibi olmayıp insanlar o vakitlerde uyanıktır.²⁴ Hanefi mezhebi, sabah namazının vaktinden önce ezan okunduğuna dair rivayetleri namazdan önce uyuyanları uyandırmak için söylenen bazı tesbih lafızlarına hamlederek, vakitten önce ezan okumanın caiz olmayacağını okunması halinde ise tahrimen mekruh olacağı görüşündedir.²⁵

2) Ezanın Nağmesiz ve Hatasız Okunması

Ezanı nağme ve hatasız okumak diye attığımız başlıkta aslında fıkıh terminolojisinde lahn diye ifade edilmektedir. Lahn, konumuz bağlamında iki mana

²⁰İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid Kazvinî, *es-Sünen*, Dâru İhyâ Kutubi'l-Arabiyye, ts. “Bâbu Fadl’l-Ezân” 5, (No: 473).

²¹ Ebû Davûd, *Süneni Ebî Davûd*, “Ezân” 31, (No:515).

²² İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (5. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, 103; Kâsânî, Alaüddin Ebûbekr b. Mesud, *Bedâi Senâi fi Tertibi eş-Şerâi*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, I, 658; Nevevî, *el-Mecmu*, III, 95; Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. el-Hatib, *Muğni'l-Muhtac İlä Marifeti Meanî Elfâzi'l-Minhâc*, Mektebetü'l-Tevfikîyye, Kahire, ts. I, 278; Cezerî, Abdurrahman, *el-Fikhu 'alâ Mezâhibi'l-Erbeâ*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 2008, I, 272.

²³ Tirmizî, Ebî İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi 'ul-Kebîr*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996, I/243, (No: 203).

²⁴ Zuhaylî, *el-Mu'temed fi Fikhi eş-Şâfiî*, I, 185.

²⁵ Merğînânî, Burhaneddin Ebi'l-Hasan b. Ebibekr İbn Abdilcelil, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübedî*, (thk: Ahmed Câd), Dâr'ul-Hadis, Kahire, 2008, I, 72.

üzerinde değerlendirilebilir. Birinci manası ezanda manayı değiştirecek derecede irab ve hareke yanlışı yapmaktır. İkinci manası ise ezanı kendi insicamından çıkarıp, şarkı okuyormuş gibi nağme yapmaktır.

Fukaha, ezanın anlamını bozacak düzeyde yapılan irab ve kelime hatası ya da med harfini haddinden fazla uzatmak, imale (fethayı kesreye doğru meylettirmek) ve aşırı nağme yapmanın hükmü haram, okunan ezanın ise geçersiz olduğu hususunda ittifak halindedir.²⁶ Rivayet edildiğine göre Ömer b. Abdulazîz, aşırı nağme yapan bir müezzini uyarılmış, ezanı varid olduğu gibi okumasını emretmiş, aksi takdirde kendisini bu görevden azledeceğini söylemiştir. Abdullah b. Ömer'e adamın biri kendisini sevdiğini söylemesi üzerine İbn Ömer, adama şöyle cevap verdi: "Allah'a yemin ederim ki ben ise senden nefret ediyorum" dedi. Adam nedenini sorması üzerine "Sen ezanı tahrif ediyor ve ücret alıyorsun" cevabını verdi.²⁷

Ezanın anlamını bozmayacak düzeyde yapılan hatanın mekruh olduğu hususunda fakihler ortak görüş belirtmişlerdir. Her ne kadar ezanın lafızlarında manayı bozmayacak şekilde hatalar varsa da namaza çağırın ilan vasfını yetirmediğinden ezan geçerlidir.²⁸

3) Ezanın Arapça Okunması

Fakihler, ezanın Arapça okunması hususunda hem fikirdirler. Ancak Arap olmayan ve Arapça bilmeyen bir müezzin kendisine ve kendisi gibi Arap olmayanlara kendi dilinde ezan ve kamet okuması Hanbeliler dışındaki diğer mezhep imamlarına göre caizdir. Hanbelilere göre ise hiçbir şekilde Arapçanın dışında başka bir dille ezan okumak caiz değildir. Namaz kılındığında Arapçanın haricinde başka dualar okunmayacağı gibi ezan da namaza kıyaslandığı için Arapçanın dışında başka bir dille okunmaz. Zira her iki ibadette de taabbudidir.²⁹

b) Fukahanın İhtilaf Ettiği Şartlar

1) Ezan Lafızları Arasında Muvalât

Müezzin ezan okuduğunda asıl olan ezan lafızlarının arasına fasıla koymadan okumasıdır. Ezan okunma esnasında konuşmak, susmak veya ezan lafızlarının arasına fasılaya sebep olacak bir eylemde bulunmak, örfen fasıla az ise mekruh olmakla birlikte ezan sahihtir. Bu hususta fukaha ittifak halindedir. Zaruri bir sebepten dolayı ezana ara

²⁶İbn Kudâme Ebu'l-Ferec, Şemsuddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ebi Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme- el-Makdisî, *Muğni Şerh 'ul-Kebîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, ts. I, 508; Kâsânî, *Bedâi Senâi fi Tertîbi eş-Şerâi*, I,644; Nevevî, *el-Mecmu*, III, 117.

²⁷ Abdurrezâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' *el-Musannef*, Kahire, Dâru't-Te'sil, 2015, II/30, (No: 1869).

²⁸ İbn Kudâme, *Muğni Şerh 'ul-Kebîr*, I, 508; Kâsânî, *Bedâi Senâi fi Tertîbi eş-Şerâi*, I,644; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtac İlä Marifeti Meanî Elfâzi'l-Minhâc*, I, 277.

²⁹Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, II, 58; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, 105; Cezerî, *el-Fikhu 'alâ Mezâhibi'l-Erbeâ*, I, 270.

vermek ise (kuyuya düşmekte olan köleye müdahale etmek, yola çıkan çocuğu almak vb.) mekruh değildir.³⁰

Ezan lafızları arasında örfen uzun kabul edilecek miktarda fasıla olması durumunda cumhura göre ezanın tekrardan okunması gerekir.³¹ Ezan meşru kılındığı ilk günden itibaren lafızları arasında fasıla bırakılmadan okunmuştur. Ayrıca uzun bir fasılanın olması, ezanın nazmını bozduğu gibi halk arasında acaba okunan ezan mı ya da başka bir yerden gelen ses miydi? Şeklinde kafa karışıklığına da neden olabilir.³²

Şâfiî mezhebinin bir görüşüne göre müstehap olan ezanın lafızları arasında fasıla yapmadan, art arda okumaktır. Ezanın lafızları arasında müvâlât yapmak ezanın sıhhat şartı olmadığından dolayı lafızlar arasında meydana gelen uzun fasılalardan ötürü ezan iade edilmez. Ezan Cuma hutbesine kıyaslandığında Cuma günü hutbe okumak farz olmasına rağmen hutbede az veya çok konuşmak hutbeye hâle getirmez. Ezan okumak ise sünnet, dolayısıyla ezanın lafızları arasında az veya çok fasıla koymak ezanın iadesini gerektirmez.³³

2) Ezan Lafızları Arasında Tertip

Tertipten maksat, ezan lafızlarının varid olan sünnet şekliyle okuyup lafızların yerini değiştirmemek (örneğin; ikinci kelime-i şehadeti birinci kelime-i şehadetten önce okumak) ve meşru olduğu ilk günkü gibi nazmını korumaktır. Fakihler, ezanın varid olduğu gibi tertip üzere okumanın ve lafızlar arasında sıraya uyulmadığı takdirde ezanın iadesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Tertibin ezanın sıhhat şartı olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.³⁴

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelilere göre tertip, ezanın sıhhat şartlarından biridir. Ezan ancak lafızlar arasındaki tertiple sahih olur. Ezan meşru olduğunda belli bir nizam üzerinedir. Abdullah b. Zeyd, Hz. Peygambere rüyasını anlattığında ezanı tertip üzere anlatmış, Hz. Peygamber de Bilal-i Habeşî'ye varid olduğu şekilde öğretmesini emretmiştir. Ezanın gayesi namaza çağrıdır. Namaza çağrının olabilmesi için de ezanın bir tertip üzere olması gerekir. Tertip olmadığı takdirde okunanın ezan mı veya başka bir şey mi olduğu anlaşılmaz. Daha önce zikrettiğimiz gibi ezan, namaz rükünleri gibi taabbudi olduğu için lafızları arasında tertibin olması gerekir.³⁵

Hanefi mezhebine göre belirli lafızlar ve bir düzen içerisinde günümüze kadar gelmesi ezanın tertibinin sünnet olduğunu göstermektedir. Ayrıca namazdaki rükünler arasındaki tertibe uymak farz, ezanda namaza benzediği için onda da tertibe uymak

³⁰ Sahnûn, b. Said et-Tennûhî, *el-Müdevveneti'l-Kübra*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 185; İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003, I, 250; Nevevî, *el-Mecmu*, III, 121; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 105.

³¹ İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtâr 'alâ Durri'l-Muhtâr*, Riyâd, Dâru Alemi'l-Kutub, 2003, II, 56; Cezerî, *el-Fikhu 'alâ Mezâhibi'l-Erbeâ*, I, 270; Zuhaylî, *el-Mu'temed fi Fikhi eş-Şâfiî*, I, 186.

³² Nevevî, *el-Mecmu*, III, 121; Hâzîmî, Sami b. Ferrâc b. İ'yâd, *Ahkâmu'l-Ezân ve en-Nidâ ve'l-İkâmeti*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, H. 1422, 144.

³³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, II, 46.

³⁴ Nevevî, *el-Mecmu*, III, 121; Hâzîmî, *Ahkâmu'l-Ezân ve en-Nidâ ve'l-İkâmeti*, 150.

³⁵ İbn Kudâme, *Muğni Şerh'ul-Kebîr*, I, 535; Nevevî, *el-Mecmu*, III, 121.

sünnettir.³⁶ Hanefiler ezanın ilk varid olduğu hali üzere kalmasını sünnet diye anlamışlardır.

3) Ezan ve Kametin Bir Kişinin Okuması

Müezzin ezan veya kamet okuduğu esnada bir özürden dolayı (uyumak, bayılmak, ölmek vb) tamamlamadığı halde onun yerine başka birinin ezanı veya kameti kaldığı yerden tamamlamasının mümkün olup olmayacağı hususunda fukâha ihtilaf etmiştir.

Ezan ve kamet bir kişi tarafından okunması gerekir. Bir özürden dolayı ezan ve kamet tamamlanmadığı takdirde başka bir kimse devam edemez. Ezan ve kametin iade edilmesi gerekir. Ezanın amacı çağrı olduğundan iki farklı sestten ezanın okunması bu amaca uymamaktadır. Ayrıca ezan, namaz gibi bedeni bir ibadet olduğu için bir kişi tarafında ifa edilmesi gerekir.³⁷ Fukahanın kahr ekseriyeti bu görüşü benimsemektedir.

Şâfiî mezhebinin bir görüşüne göre ezan veya kamet bir özürden dolayı inkıtaa uğradığında başka bir kimse müezzinin kaldığı yerden devam edebilir. İmam namaz kıldırıldığı esnada bir özürden dolayı geri çekildiğinde yerine geçen ikinci imam namaza kaldığı yerden devam edebildiği ezanda da aynı durum söz konusu olup kalındığı yerden devam edilebilir.³⁸ Bazı Mâlikî fakahası ezanda binanın olmayacağı kamette bina yapılabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir.³⁹

Bir kimse ezanın bir kısmını başka biri de ezanın diğer kısmını okuması caiz değildir. Bu tarzda okunan ezana koro veya sultanî ezan denilmektedir. Bu şekilde bir okuyuş varid olan sünnete mugayir olduğundan bidattir. Ancak müezzinler karşılıklı ezan okuyup biri diğerinin kaldığı yerde devam etmeyip kendisi okuması halinde ezan, yerine gelmekle birlikte bu şekilde okumakta bidattir. İslam hukuku ibadetlerde varid olanın dışına çıkmamayı prensip olarak kabul etmektedir. Bu şekilde bir ezan varid olmadığına ve bir ihtiyaç söz konusu olmadığına göre en uygun olanı bu ezanı okumamaktır.⁴⁰

4) Ezan ve Kamette Niyet

Niyetten maksat ibadetler ile örfün ve ibadetlerin bir kısmını diğer kısmından ayırt etmek içindir. Oruç, ibadet maksadıyla tutulduğu gibi tedavi içinde tutulabilmektedir. Camiye ibadet için gidildiği gibi gidecek bir yeri olmadığı için camiye dinlenmek için de gidilebilmektedir. Hakeza zekât, kurban gibi ameller Allah'a yakınlaşmak için yerine getirildiği gibi dünyevi çıkar uğruna da yapılabilmektedir.

³⁶ Kâsânî, *Bedâi Senâi fi Tertibi eş-Şerâi*, I,643.

³⁷ Hattab, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mâlikî el-Mağribî, *Mevâhibu'l-Celil*, Dâru'r-Rıdvân, 2010, II, 77; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtac İlä Marifeti Meanî Elfâzi'l-Minhâc*, I, 275; Hâzîmî, *Ahkâmu'l-Ezân ve en-Nidâ ve'l-İkâmeti*, 159.

³⁸ Nevevî, *el-Mecmu*, III, 122.

³⁹ Hattab, *Mevâhibu'l-Celil*, II, 77.

⁴⁰ Cezerî, *el-Fikhu 'alâ Mezâhibi'l-Erbeâ*, I, 271.

Mükellef olan biz insanlar Allah'a farz, vacip, sünnet ve nafilerle ibadet edip ona yakınlaşmaktayız. Bu şekilde ayırımın yapılabilmesi ancak niyetle mümkündür.⁴¹

Bu bağlamda fukâha, niyetin ezan ve kamette gerekli olup olmadığı hususunda ihtilaf etmiştir. Bu ihtilafı gerekçeleriyle birlikte ele alıp incelemek mümkündür:

Mâlikî, Hanbeli ve Şâfiîlerin bir görüşüne göre niyet ezanın sıhhat şartlarından biridir. Allah'ı anmak için tekbir getiren bir kimse, ezan vakti girdiğini fark edip ezan okuyormuş gibi ezan okuması sahih değildir.⁴²

Şâfiî mezhebinin sahih görüşüne göre niyet, ezan ve kamette sünnettir. Şu farkla ezan, eğitim veya başka bir gayeyle okunmamalıdır.⁴³ Okunması halinde ise namaz vaktinin girdiği namazın ezanın yerine geçmez.

Hanefi mezhebine göre niyet ezanın sıhhat şartlarından değildir. Bir kimse ezana başladıktan sonra kamet getirdiği zannına kapılıp sonda kamet getirir ve sonra ezan olduğunu fark ederse, ezan geçerli olup yeniden kamet getirmesi gerekir. Zira ezan ve kametin amacı insanları namaza çağırmasıdır. Ayrıca kamet, namazın başladığını ve ona göre bir an evvel namaza gidilmesine teşvik etmektedir. Şayet müezzin, kameti ezan niyetiyle ve yavaş okur, daha sonra kamet olduğunu fark ederse, yeniden kamet getirmesi gerekir. Çünkü kametin ezan makamında okunması, insanların namazın ikame vaktine daha zamanın olduğu vehmine kapılmasına neden olur.⁴⁴

Fakihlerin ezan ve kamette niyetin sıhhat şartı olup olmaması hususunda ihtilaf etmesinin nedeni ibadetlerde ki niyetin gerekliliği hususunda ki ihtilaf kaynaklanmaktadır. Fakihler genel olarak ibadetlerde niyetin gerekli olduğu kanaatindedirler. Kimi fakihler ibadeti mahza (asıl ibadet) ibadet (namaz, oruç ve hac vb) ile aklen kavranan ibadet (setri avret, kıbleye yönelme, ezan ve kamet) diye bir taksime gitmişlerdir. Bu taksimi kabul eden fakihler ezan ve kamette niyeti sıhhat şartı olarak görmemişlerdir. Taksimi kabul etmeyenler ise "Ameller niyetlere göredir..."⁴⁵ hadisine binaen ezan ve kamette niyetin şart olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁶

1.7. Müezzinde Aranılan Şartlar

Ezanın sahih olabilmesi için fukahanın ittifaq ve ihtilaf ettikleri şartları ele aldıktan sonra şimdi de müezzinde olması gereken şartları, fukahanın genel olarak kabul ettiği ve ihtilaf ettikleri şartları ele alıp inceleyebiliriz.

⁴¹ İbn Nüceym, Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve en-Nezâir Âlâ Mezhebi Ebî Hanîfe Numan*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999, 25.

⁴² Buhûfî, Mansur b. Yunus b. İdris, *Ravzu'l-Murabbe' Şerhu Zâdu'l- Mustakne'*, Mektebetu eş-Şâmîle, I, 136; Hattab, *Mevâhibu'l-Celîl*, Mektebetu eş-Şâmîle, I, 424.

⁴³ İbn Hacer Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Mektebetu eş-Şâmîle, I, 475.

⁴⁴ Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâr'ul-Marîfe, Beyrut, ts. I.138.

⁴⁵ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, "Kitâbu Bidu'l-vahy" 7, (No: 1).

⁴⁶ Hâzîmî, *Ahkâmu'l-Ezân ve en-Nidâ ve'l-İkâmeti*, 148.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelilere göre müezzin; müslüman, akıllı ve erkek olması gerekir. Buna göre kâfir, deli, sarhoş, baygın ve kadının okuduğu ezan geçersizdir.⁴⁷ Hanefilere göre ise müezzinin müslüman, akıllı ve erkek olması ezanın sıhhat şartı değildir. Kâfir, deli, sarhoş ve kadının ezanı sahih olup belde halkından ezan sorumluluğu kalkmakla birlikte kâfir, fasık, deli ve sarhoşun okuduğu ezana güvenip namaz vaktinin girdiğine itibar edilmez.⁴⁸

Hanefi, Şâfiî ve Hanbelilere göre müezzinin mümeyyiz olması ezan okuması için yeterli olup ergenlik çağına erişmesi şart değildir.⁴⁹ Mâlikîlere göre ise mümeyyiz bir çocuğun okuduğu ezan geçersizdir. Şayet mümeyyizin okumuş olduğu ezanın vakti, balığ olan bir kimse tarafından teyit edilmişse ezan sahihtir.⁵⁰

2. MERKEZİ EZAN SİSTEMİ İLE EZANMATİKİN HÜKMÜ

Bu bölümde merkezi ezan sistemi ile ezanmatiki iki ayrı başlık altında ele alıp incelemeye çalışacağız. Her iki konunun klasik fıkıh kaynaklarında ki yeri ve günümüz İslam hukukçularının nezdinde hükmünün ne olduğu hususunu deliller çerçevesinde inceleyeceğiz.

2.1. Merkezi Ezan Sistemi

Merkezi ezan sistemi, şehir merkezinde merkezi camiden ezan okunarak kablosuz ses yayın sistemi aracılığıyla diğer camilere aynı anda ezan sesi aktarmaya yarayan cihazdır. Böylelikle bir camide ve bir müezzin tarafından şehrin bütün minarelerinde bir ahenk içerisinde ezan sesi yankılanmaktadır. Bu uygulama Ürdün, Birleşik Arap Emirlikleri, Filistin'in bazı şehirlerinde ve bir dönem Mısır'da tatbik edilmiştir. Türkiye'de ise 90'lı yılların sonlarında kullanılmaya başlanmış ve halen de birçok ilde kullanılmaktadır. Ülkemizde merkezi ezan sistemine geçilmesinin başlıca nedenleri ses karmaşası olmasın, sesi güzel müezzinler ezan okusun ve işinin uzmanı hocalar vaaz versin. Böylece merkezi ezan sistemi uygulaması başlamış oldu. Yaklaşık 24 yıldır devam eden bu sistemle alakalı gerek din görevlileri gerekse halktan tepkiler gelebilmektedir. Bu sistemi yadırgayanlar olduğu gibi beğenen ve merkezi ezan sisteminin devam etmesini isteyen kesimlerde bulunmaktadır.

Merkezi ezan son dönemlerde ortaya çıkan bir sistem olduğundan klasik fıkıh kitaplarında ezanın birkaç kişi tarafından okunması, selâtin ezanı gibi bahisler dışında bu konuyla alakalı bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Ancak ezanla alakalı öne sürülen şartlar göz önünde bulundurulduğunda konuyla alakalı Çağdaş İslam Hukukçuları farklı görüşler öne sürmüşlerdir.

⁴⁷ İbn Kudâme, *Muğni Şerh'ul-Kebîr*, I, 519; İmrânî, Ebi'l-Hasan Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim, *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Mektebetu eş-Şâmile, II, 68; Nevevî, *el-Mecmu*, III, 106; Hattab, *Mevâhibu'l-Celîl*, II, 87-88; Heytemî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer, *el-Menhecu'l-Kavîm*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2006, 161-162.

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâi Senâi fi Tertîbi eş-Şerâi*, I, 645-646.

⁴⁹ İbn Kudâme, *Muğni Şerh'ul-Kebîr*, I, 519-520; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr 'alâ Durri'l-Muhtâr*, II, 62; Heytemî, *el-Menhecu'l-Kavîm*, 162.

⁵⁰ Hattab, *Mevâhibu'l-Celîl*, II, 89.

Kuveyt Vakıflar Bakanlığı Araştırma ve Fetva Kurulu ile Şeyh Elbânî'ye göre her camide ezanın bireysel okumak esas olduğundan merkezi ezan sistemini kullanmak caiz değildir.⁵¹ Görüşlerini şu delillerle gerekçelendirmişlerdir:

Mâlik b. Hüveyris'den rivayet edildiğine göre kendisi şöyle anlatmaktadır: Biz yaşça birbirine yakın bir grup gençle Hz. Peygamber'e (sav) geldik ve onun yanında yirmi gün kaldık. Allah Resûlü (sav) çok merhametli ve şefkatli idi. Ailelerimizi özlediğimizi ya da —dönmeyi— arzuladığımızı anlayınca geride kimleri bıraktığımızı sordu, biz de anlattık. Bunun üzerine şöyle buyurdu: *"Ailelerinizin yanına dönün. Onlarla ikamet edin. Onlara, (öğrendiklerinizi) öğretin ve onlardan (dinin gereklerini yapmalarını) isteyin. Benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz siz de namazı öyle kılın. Namaz (vakti) geldiğinde içinizden biri sizin için ezan okusun. En büyüğünüz de size imam olsun."*⁵² Merkezi ezan sistemi bu hadisle çelişmektedir. Zira Hz. Peygamber onlara ezan okumalarını emretmektedir.

Ezan ilk meşru olduğu günden bugüne kadar İslam ümmeti içerisinde ameli icma olarak süre gelmiş ve bu şekilde irad edilmediğinden merkezi ezan sisteminin kullanılması caiz değildir. Merkezi ezan sisteminin caiz kabul edilmesi halinde ezan ve müezzinin faziletinden insanlar mahrum kalacakları aşikârdır. Ezan okumanın faziletiyle alakalı naslar mevcuttur.

Birleşik Arap Emirlikleri İslamî İşler Fetva Genel Kurulu, İbn Bâz, Ezher'in sabık Şeyhi Merhum Muhammed Seyyid Tantâvî, Ürdün Müftüsü Nuh Ali Selman ve Suriye Müftüsü Ahmed Bedreddin Hasûn'a göre ihtiyaç duyulması halinde merkezi ezan sistemini kullanmak caizdir.⁵³

Bekîr b, el-Eşec kendisi şöyle demektedir: *"Allah Resûlü zamanında Medine'de Allah Resûlü'nün mescidiyle birlikte dokuz tane mescit vardı. İnsanlar Bilal'in ezanın işitir ve kendi mescitlerinde namazlarını eda ederlerdi."*⁵⁴ Hz. Peygamber zamanında Hz. Bilal'in okuduğu ezanla iktifa edilmiş ve Hz. Peygamber buna itiraz etmemiştir.

Merkezi Ezan Sisteminin Faydaları

- 1) Topluma bir mesaj verilmek istendiğinde tek elden bütün camilere bu sistem sayesinde verilebilmektedir.
- 2) Hitabeti güçlü, donanımlı, toplumu bilen ve güncel sorunlara dini açıdan makul çözümler üretebilen ve yetenekli vaizlerin merkezi ezan sistemiyle en ücra yerler dâhil tüm camilerde dinlenme şansı vermektedir.
- 3) Merkez camide sesi güzel müezzinlerin en uzak köylerde seslerinin duyulması, toplumun gönül dünyasına renk katmaktadır.

⁵¹ Hâzîmî, *Ahkâmü'l-Ezân ve en-Nidâ ve'l-İkâmeti*, 149-150.

⁵² Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, "Kitâbu'l-Ezan" 17, (No:628).

⁵³ Mevsuâtü'l-Müeyyere fi' Fıkhî'l-Kadâyâ el-Muâsira, *"Hukmu'l-Ezân ân Tariki'l-Museccel ve'l-Ezân el-Muvahhad"*, (Karar: 07.05.2021).

⁵⁴ Mevsuâtü'l-Müeyyere fi' Fıkhî'l-Kadâyâ el-Muâsira, *"Hukmu'l-Ezân ân Tariki'l-Museccel ve'l-Ezân el-Muvahhad"*, (Karar: 07.05.2021).

4) Görevlisi olmayan veya izinli, hasta olan camilerde merkezi ezan sistemi faydalı olmaktadır.

Merkezi Ezan Sisteminin Mahzurları

1) Din görevlilerinin ezanı okuma ve vaaz verme becerilerinin zayıflamasına neden olmaktadır.

2) Cemaat ile din görevliler arasındaki diyalogun zayıflamasına sebep olmaktadır.

3) Merkezi ezan sistemi din görevlilerinin rehavetine, görevi ihmal etmelerine ve cami hizmetlerinin aksamasına neden olabilmektedir.

4) Bu sistemin sabote edilmesinden dolayı cami ruhuna aykırı olan ve toplumsal birlikteliğe zarar verecek düzeyde müzik, marş vb. sesler şehrin bütün minarelerinden yüksekletilmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı 2007 yılı genelgesinde Merkezi ezan sistemiyle ilgili şu kararı almıştır:

MADDE 22- (1) Ezanların kulağa hoş gelecek bir şekilde güzel bir ses ve makamla okunmasını temin etmek, birbirine yakın camilerde okunan ezan seslerinin karışıklığını önlemek ve bu konudaki şikâyetleri ortadan kaldırmak üzere, güzel ezân okuyan müezzinlerimizin merkezdeki bir camiden okuyacakları ezanın diğer camilere de ulaştırılmasını sağlamak amacıyla başlatılan “Merkezî Ezân Sistemi” hakkında bazı il ve ilçelerde vatandaşlarımız yeterince bilgilendirilmediğinden ve uygulama sonuçları da alınmadığından, halkımızın ezana olan duyarlılığı sebebiyle, mevcut durumun bir değerlendirmesini yapmak için, 28 Nisan-01 Mayıs 2003 tarihleri arasında Ankara’da yapılan il müftüleri seminerinde “Hutbe, merkezî vaaz ve ezan” sistemleri bütün yönleriyle müzakereye açılmış, yapılan müzakereler ve değerlendirmeler neticesinde, aşağıdaki hususlar çerçevesinde hareket edilmesinin lüzumu ve gereği öngörülmüştür:

a) Merkezî ezan sistemi kurulan il ve ilçelerde, sesin pürüzsüz, yeterli ve net bir şekilde nakledilmesi sağlanacaktır.

b) Merkezî ezan sisteminin kurulduğu yerlerde, özellikle tarihi ve selâtin camilerin güzel ezan okuyan görevlilerinin çeşitli makamlarda münferit veya karşılıklı ezan okumalarına imkân sağlamak üzere, bu camiler merkezî sisteminden ayrı tutulabileceklerdir. Bu sayede hem merkezî sistem uygulanacak hem de çeşitlilik sağlanacaktır. Diğer camilerden ihtiyaç duyulanlar merkezî ezan sistemine bağlanacak, özellikle görevlisi bulunmayan camilerde ehliyesiz ve yetkisiz kişilerin ezan okumasına fırsat verilmeyecektir.

c) Ezân okuma görevi verilen personel sayısını arttırmak, kabiliyetli olanları yetiştirmek ve geliştirmek amacıyla sık sık Ezanı Güzel Okuma Kursları açılacaktır.

ç) Halen merkezî ezan sistemi kurulamayan yerlerde imkân, zaman ve frekans alt yapıları tamamlandııkça, merkezî ezan sistemine geçilmesine gayret edilecektir.

d) Merkezî ezan sistemine geçilen yerlerde hoparlörlerin ses ayarları dikkat ve itina ile yapılacak, şikâyetlerin önlenmesi açısından gereken her türlü tedbir alınacaktır.
e) Merkezî ezan sisteminde ezan okuma görevi verilecekler ezanı güzel okuma kursu görmüş, sesi, sedası düzgün, ezanı usûl ve adabına göre en güzel okuyan görevliler arasından seçilecektir. Monotonluğu önlemek için her gün değişik personelin ezan okuması temin edilecektir. Ezân okuma nöbeti verilen personelin geliş-gidişleri, yemek vb. masrafları müftülüklerce mahallî imkânlarla karşılanacaktır.⁵⁵

Diyanet işleri başkanlığı 2012-2016 Strateji eylem planında da merkezi ezan sisteminin kaldırılması hususunu ele almış, planlı bir şekilde tedricen kaldırılacağı, ezanı güzel okuma ehliyetine sahip olmayan din görevlilerine mahallinde ezanı güzel okuma kursları açılacağı, camilerde ehliyetsiz ve yetkili olmayanların ezan okumalarına izin verilmeyeceği kararı alınmıştır.⁵⁶ Bu karar doğrultusunda bazı şehirlerde merkezi sistemin kaldırıldığı müşahede edilmekle birlikte buna mukabil çoğu yerde halen kullanılmaktadır.

Merkezî ezan sistemiyle ilgili elde edilen veriler sonucunda sistemin caiz olduğu hususunda her ne kadar fetva veren kuruluş ve İslam Hukukçuları varsa da bu sistemin caiz olmadığını öne sürenlerin de olduğu görülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı da bu konuyla alakalı ilk dönemlerde kullanılması yönünde karar almış ise de en son ele aldığı strateji eylem planında merkezî ezan sisteminin aşamalı bir şekilde kaldırılması kararı aldığı müşahede edilmektedir. Bu bağlamda bakıldığında ezanın asıl hüviyeti üzerine kalıp her camide bireysel ezan sesinin yükselmesi esas olduğunu ve İslam tarihi boyunca okunan ezanı Muhammedî'yeyi okunduğu şekil üzerine devam etmek en doğru ve şüpheye mahal bırakmayan yol olduğu, bütün İslam ümmeti arasında kabul gördüğü bir gerçektir.

2.2. Ezanmatik Sistemi

Namaz vakitlerine göre ayarlanabilen beş vakit otomatik ezan okuyan bu cihaz, bazı cihaz özellikleri arasında değişkenlik arz etse de 20 yıla kadar ezan vakitleri ayarlanabildiği gibi cihaz kendisini her gün otomatik olarak güncelleyebilmektedir. Bu cihaza farklı müezzinlerin ezan sesi kaydedilebildiği gibi kişi kendi sesini de yükleyebilir. Cuma günü ve akşamı yatsı ezanından önce otomatik sala okuma özelliği de bulunmaktadır. Cenaze, mevlit ve kandil gecelerinde cihaz manuel ayarlanmak suretiyle sala okutabilmektedir. Kısacası ezanmatik, bir din görevlisinin yaptığı görevin büyük bir kısmını yerine getirdiğini söylemek mümkündür.

İslam hukukçuları dinin şiarlarından olan ezanın ezanmatik, kaset ve cd tarzı ses kayıtlarıyla okutulmasının caiz olmadığı görüşündedirler. Bazı bölgelerde kullanılsa bile ezanmatik vb. kayıt cihazlarından ezan okutmanın caiz olduğunu savunan âlim yoktur. Bu tür cihazlardan ezan okunsa bile sünnet yerine gelmediğinden ezanın iadesi

⁵⁵ <https://kamuexpress.com/haber/diyanetten-yeni-genelge-merkez-ezan-sistemi-40737>.

⁵⁶ <https://www.diyansen.org.tr/merkezi-ezan-ve-vaaz>.

gerekmektedir. Ezan sadece sesli bir duyurudan ziyade canlı olarak yerine getirilmesi gereken bir ibadettir.⁵⁷ Bu tür ses kayıtlarıyla da ezan ibadetinin yerine getirilmeyeceği ortadadır.

Çağrı hüviyetini taşıyan ezanı diğer dinlerin çağrılarında ayıran en bariz özelliği insan sesiyle olmasıdır. Ezanın hazırlanmasında seslendirmesinde, okuyan ve davet edilenin insan olması hasebiyle ezanın her zerresinde insan vardır. Ezan bu özelliğiyle daha insanî ve sıcaklığını korumakta, zaman ve mekân üstü evrensel bir çağrı olduğunu adeta ispatlamaktadır.⁵⁸ Her zerresi insan olan ezanın bir bant üzerinden okunması, onun sıcaklığını ve insanî olmasıyla çeliştiği aşikârdır. Zira ezan okunan camide ezan okuyan yoktur. Oysaki “Haydi Namaza Haydi Namaza” diye çağırılmış, ama kendisi bile okuduğu bu ezana icabet etmemiş, bu çağrıya icabet eden ise camiye vardığında ezan okuyanın orada olmadığını belki de yıllar önce vefat ettiğini fark edecektir. Dolayısıyla ezanın ruhuna aykırı, samimiyetten yoksun olan bu sistemin kullanılması çağlar üstü evrensel olan ezanın ruhuyla çelişmektedir.

Ezan, İslam’ın taabbudi sembollerinden olup sünnet ve ümmetin icmasıyla sabittir. Ehli iman ile ehli küfür arasındaki alametifarikadır. Onun için ezanı okumayı terk eden bölge halkına savaş açılması hususunda fukaha ittifak etmiştir. Ayrıca ezan meşru olduğu ilk günden itibaren cami sayısı çok olsa bile bütün camilerde her namaz vakti için ezan okunmuş ve bu günümüze kadar devam etmiştir.

Bazı fakihlere göre niyet, ezanın sıhhat şartı olduğundan deli, sarhoş, baygın vb. kişilerin ezan okuması geçerli değildir. Hakeza ezanmatik vb. cihazlarla okutulan cihazlarda niyet söz konusu olmadığı için okutulan ezan caiz değildir. Ezan, namaz ve oruç gibi bedeni bir ibadet olduğu için sahibini bağlar.⁵⁹ Konuyla alakalı olarak İbn Kudâme şöyle demektedir: *“Bir kimse başkasının okuduğu ezan üzerine bina edemez. (kaldığı yerden devam edemez.) Ezan bedeni bir ibadet olduğu için bir namazı nasıl iki kişi ikame etmesi mümkün değilse, hakeza ezanı iki kişi okuyamaz.”*⁶⁰

Ezanın kayıt cihazlarından okunması halinde Hz. Peygamberin müezzinler hakkında buyurduğu fazilet ve ezandan hâsıl olan sevaptan müezzinler mahrum kalacaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı fetva kurulunun bu tür cihazlar hakkındaki fetvası ise şöyledir: *“...teyp kasetinden veya CD’den ezan okunması, İslam’ın şiarlarından olan ezanı basite almak, ona gereken saygıyı göstermemek anlamına gelir. Ayrıca kayıttan okutulması, Hz. Peygamber’den günümüze kadar gelen teamüle uygun değildir. Onun için ezanın CD veya teypten verilmesinin sakıncasız olduğu söylenemez. Fakihlerin, Kur’an’ın aks-i sadasının Kur’ân hükmünde sayılmayacağı yönündeki yaklaşımları da bu hükmü desteklemektedir (Meydânî, el-Lübâb, 1/60, 103). Diğer taraftan, ezan*

⁵⁷ Çağlayan, Ahmet, *Asr-ı Saadetten Günümüze Ezan*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2019, sy.

⁵⁸ Özpınar, Ömer, *Ezanı Anlamak*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2020, 101.

⁵⁹ Cizânî, Muhammed b. Hüseyin, *Fikhu en-Nevâzil*, Dâru İbn Cevzî, 2006, I, 455-456.

⁶⁰ İbn Kudâme, *Muğni Şerh’ul-Kebir*, I, 535.

sünnettir. Sünnetin mükellefiyeti olan biri tarafından yerine getirilmesi, bu sünnetin tamamlayıcı bir unsurudur.”⁶¹

Ezanmatik, teyp, CD vb. cihazlarla ezan okutmak caiz olmadığı gibi dini hafife almak, hatta dinle istihza etmek demektir. Zira bu tür cihazlar kullanıldığında toplum nezdinde doğru olanın bu olduğu algısı oluşacağı gibi ibadet olan ezanın sadece bir sestem ibaret olduğu kanısı yaygınlaşır. Ezanın bu cihazlar üzerinden okunmasıyla iktifa edilmeye çalışılır. Böylece asıl olan sünnet zamanla unutulmaya yüz tutmaya başlar.⁶²

SONUÇ

Ezan, İslam dinini sair dinlerden ayıran en belirgin şiarlardan biridir. Yahudilikte boru, Hristiyanlıkta çan ile kendi ibadetlerine çağrı yapılırken İslam’da ise insandan bir parça olan kendi sesiyle Allah’a kulluğa davet edilir. İslam sembolü olan ezan meşru olduğu tarih boyunca hep okunarak günümüze kadar gelmiştir. Kıyamet gününe kadar da ezanın gür sesi İslam beldelerinin minarelerinden yankılanmaya da devam edecektir.

Ezan okuyan kimsenin sesinin ulaştığı yere kadar kendisine sevap müjdesini veren İslam Peygamberinin bu müjdesine nail olmak için tarih boyunca ezan ve kamet okumak için müslümanlar adeta birbirleriyle yarışmışlardır. Ezan okunduğunda ise İslam ümmeti ona kulak kabartmış ve ezana icabet etmişlerdir. Ümmet ezanı sadece kulaklarının pasını silme aracından ziyade kulluğa davet eden ilahi bir çağrı telaki etmiş ve kendilerinden sonraki nesillere aktarmıştır.

Ezan, insanlığı karanlıktan vahyin aydınlığına davet ettiğinden namaz, oruç gibi bir ibadettir. İbadetlerde asıl olan ise mükellefin bizzat kendisinin ibadeti yerine getirmesidir. Ezanın kendisi de ibadet kabul edildiğinden dolayı mükellefin okuması gerekli olup terkedilmesi kabul edilemez. Ezanı bilerek ve hafife aldığından dolayı okunmaması halinde kişiyi İslam milletinden çıkarmaya kadar da götürür.

İslam’da asıl olan şüpheli şeylerden içtinap etmektir. Merkezi ezan sistemine cevaz veren fukâhanın yanında caiz görmeyen fakihlerin sayıları azımsanmayacak kadar çoktur. Dolayısıyla her caminin kendi ezanını okuması dinin şiarı olan ezanın ruhuna en uygun olanıdır. İbadet sevabına nail olmak içinde tavsiye edilen görüş budur. Ancak ezanın güzel sesli müezzinlerin marifetiyle okunması, bütün bir şehre toplu bir mesaj verilmek istendiğinde aynı anda verilmesi ve alanında uzman vaizlerle irşat faaliyetlerinin yürütülmesi gibi topluma faydası olan nedenlerden ötürü merkezi ezan sisteminin caiz olduğunu savunanların olduğunu söylemek mümkündür.

Ezanmatik vb. ses kayıtları aracılığıyla ezan okutmanın İslam’ın kültürüne aykırı olduğu İslami ruhtan uzak olduğu böyle bir uygulamanın da İslam tarihi boyunca meydana gelmediği göz önünde bulundurulduğunda ve İslam hukukçularının bu

⁶¹ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İzmir, 2018, 164.

⁶² Ebû Ubeyde, Meşhûr İbn Hasan b. Mahmûd b. Süleyman, *el-Kavlü'l-Mubîn fî Ağtâi'l-Musâllîn*, yy. H.1409, 83.

mesele hakkında menfi görüşlerine istinaden bu tür cihazların kullanılmasının dinen caiz olmadığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud, (H. 1409) *Tefsîru'l Beğavî Meâlim et-Tenzîl*, Riyâd: Dâru et-Taybe.
- Buhârî, Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail, (2002) *Sahihu'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Kesir.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. İdris, *Ravzu'l-Murabbe' Şerhu Zâdu'l- Mustakne'*, Mektebetu eş-Şâmîle.
- Cezerî, A. (2008) *el-Fikhu 'alâ Mezâhibi'l-Erbeâ*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Çağlayan, A. (2019) *Asr-ı Saadetten Günümüze Ezan*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Çetin, A. (1995) "Ezan", *DİA*, İstanbul, c. XII, 36-38.
- Dimyâtî, Muhammed Şatâ, (2005) *İânetu et-Tâlibîn alâ Hal Elfâz Fethu'l-Muîn*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, (2018) *Fetvalar*, İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. Beşir, (2015) *Süneni Ebî Davûd*, Riyâd: Dâru'l-Hadare.
- Ebû Ubeyde, Meşhûr İbn Hasan b. Mahmûd b. Süleyman, *el-Kavlu'l-Mubîn fî Ağtâi'l-Musâllîn*, (H. 1409) yy.
- Hattab, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mâlikî el-Mağribî, (2010) *Mevâhibu'l-Celîl*, Dâru'r-Rıdvân.
- Hâzîmî, Sami b. Ferrâc b. İ'yd, (H.1422) *Ahkâmu'l-Ezân ve en-Nidâ ve'l-İkâmeti*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi.
- İbn Kudâme Ebu'l-Ferec, Şemsuddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ebî Ömer b. Muhammed b. Ahmed, el-Makdisî, *Muğni Şerh'ul-Kebîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Kazvinî, *es-Sünen*, Dâru İhyâ Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalu'd-Din Muhammed b. Mükrim, (1956) *Lisânu'l- 'Arab*, Beyrut: Daru Sâdir.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, (1971) *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, (5. Baskı), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbnu'l-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivasî, (2003) *Fethu'l-Kadîr*, I. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Îmrânî, Ebî'l-Hasan Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Salim, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Mektebetu eş-Şâmîle.
- Kâsânî, Alauddin Ebûbekr b. Mesud, (2003) *Bedâi Senâi fî Tertîbi eş-Şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî el-Basri, (2009) *el-Havi'l-Kebir*, (thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd), III. Baskı, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Têlîl el-Muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Merğînânî, Burhâneddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekr el-Fergânî, (t.y). *el-Hidâye Şerhu Bidâyetu'l-Mübtedî*, Beyrut: Dâru'l-Erkam.

- Mevsuâtü'l-Müyessere fî Fikhi'l-Kadâyâ el-Muâsira, "Hukmu'l-Ezân ân Tarîki'l-Museccel ve'l-Ezân el-Muvahhad", (Karar: 07.05.2021).
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, (2006) *es-Sahih*, Dâru Taybe.
- Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, (2011) *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, II. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ömer Muhtar, A. (2008) *Mu'cemu Lugati'l-Ârabiyye el-Muasire*, Kahire: Âlemu'l-Kutub.
- Özpınar, Ö. (2020) *Ezanı Anlamak*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Remlî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza, (2009) *Nihâyetü'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhâc*, I. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdulvahid b. İsmail, (1971) *Bahru'l-Mezheb fî Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye.
- Serahsî, Ebû Sehl Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, (2008) *el-Mebsût*, Beyrut: Dâr'ul-Marife.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, (1993) *el-Ümm*, I. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, (2001) *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*, II. Baskı, Şam: Dâru'l-Kalem.
- Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b. Hatip, (1997) *Muğni'l-Muhtâc ilâ Mârifet-i Elfâzi'l-Minhâc*, I. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Mârife.
- Tirmizî, Ebî İsa Muhammed b. İsa, (1196) *el-Câmi'ul-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Zuhaylî, M. (2010) *el-Mu'temed fi'l-Fikhi eş-Şâfiî'ye*, I. Baskı, Şam: Dâru'l-Kalem. <https://kamuexpress.com/haber/diyanetten-yeni-genelge-merkez-ezan-sistemi-40737>. <https://www.diyansen.org.tr/merkezi-ezan-ve-vaaz>.

Extended Abstract

The Provision of the Central Adhan System and EzanMatik in Islamic Law

Adhan is the most distinctive factor that distinguishes the religion of Islam from other religions. While in Judaism, a call is made with a trumpet and in Christianity with a bell, in Islam, a part of the human being is invited to serve God with his own voice. Adhan is a symbol of how to take a stand against a society and make war or peace with them. The call to prayer, which is the symbol of Islam, has been recited throughout history when it was legitimate and has survived to this day. The loud voice of adhan will continue to echo from the minarets of Islamic cities until the Day of Judgment.

Adhan is a form of worship like prayer and fasting, as it invites humanity to the light of revelation, away from darkness and darkness. The adhan must be recited by a living person, as it binds the person in every act of worship. Otherwise, the Muslim, who is obliged to worship, will be considered negligent because he abandoned the call to prayer that he was obliged to perform. In fact, if the situation continues like this without realizing the gravity of the situation, it will mean underestimating the call to prayer and will lead to expulsion of the person from the Islamic nation.

The main thing in Islam is to abstain from doubtful things. In addition to the jurists who allow the central adhan system, the number of jurists who do not consider it permissible

is considerable. Therefore, it is most appropriate for each mosque to recite its own adhan, which is in line with the spirit of adhan, which is the motto of its religion. This is the recommended view in order to attain the reward of worship. However, it is possible to say that the central adhan system is acceptable in its view that it provides benefits to the society, such as a beautiful harmony and the adhan recited by muezzins with beautiful voices.

In order to better understand the subject, the conceptual framework of adhan, its history, constitutionality, ruling, health conditions and the virtues of the muezzin were discussed. The issues on which the fuqaha agreed and disagreed regarding the ruling on adhan were examined together with the fuqaha's evidence. We observed that whether intention is a must or not while reciting the adhan is a condition according to Maliki and some Hanbali jurists, and therefore there is a disagreement among the scholars. As a result, it has been concluded that since the call to prayer is the motto of Islam, every step taken to underestimate the call to prayer will take the person out of the circle of Islam and that there should be respect for the call to prayer. Although the central adhan system is permissible, it has been concluded that it would be appropriate to take into account the opinions of those who do not favor the use of this system. It has been observed that it is unanimously accepted among the scholars that it is not permissible to recite the adhan from devices such as CDs, flash memory sticks and cassettes, which are also called adhanmatics.

Key Words: Islamic Law, Adhan, Device, Recording, Ruling.

Madde Bağımlılarında Dini /Manevi Programın Psikolojik İyi Oluşa Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (Denetimli Serbestlik Örneği)¹

A Mixed Method Investigation of the Effect of Religion/Spirituality on Psychological Well-Being (The Case of Probation)

Emrullah AKÇA

ORCID: 0000-0002- 0772-5747

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Türkiye
emrullahakca@trabzon.edu.tr

Muhammed KIZILGEÇİT

ORCID: 0000-0002-8914-5681

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye
mkizilgecit@atauni.edu.tr

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 21.05.2024 Düzeltme/Revised: 11.09. 2024
Kabul/Accepted:20.09.2024*

Araştırma Makalesi / Research Article

Atif / Cite as: AKÇA, Emrullah; KIZILGEÇİT, Muhammed. (2024). Madde Bağımlılarında Dini /Manevi Programın Psikolojik İyi Oluşa Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (Denetimli Serbestlik Örneği). Antakiyat, 7(2), 192-222

Öz

Çalışmanın temel amacı, araştırmacı tarafından geliştirilen “Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş” ile ilgili dini rehberlik programının denetimli serbestliğe tabi tutulan bağımlıların psikolojik iyi oluşları üzerindeki etkisini değerlendirmektir. Çalışma nicel artı nitel aşamayla sürdürülmüştür. Araştırmanın nicel boyutu, yarı deneysel yaklaşım olan ön test son test eşleştirilmiş kontrol grubu deseni ile yürütülürken nitel boyutu yorumlayıcı olgu bilim deseni ile yürütülmüştür. Araştırmanın örnekleme, ölçüt örnekleme tekniğiyle araştırmaya gönüllü olarak katılan 10 madde kullanıcısı ile deney ve kontrol grubu oluşturulmuştur Araştırmanın nicel boyutunda Bağımlılık Profil İndeksi (BAPİ), Bağımlılık Seyir İndeksi (BASİ) ve Psikolojik İyi Oluş Ölçeği (PİOÖ) ile ön test ve son test yapılmıştır. Araştırmada test edilen programı değerlendirmek için deney grubundan 4 madde kullanıcısının değerlendirmesi alınmıştır. Araştırmanın nicel verileri, tek faktörlü kovaryans analizi (ANCOVA) yöntemiyle analiz edilirken nitel verileri, tematik yöntemle değerlendirilmiştir. Araştırmada dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş program uygulamasının bağımlıların psikolojik iyi oluşları üzerinde anlamlı derecede etki etmediği, uyuşturucu madde kullanımını azaltmada, uyuşturucu madde isteğiyle mücadelede, bilişsel ve dini farkındalık geliştirme konusunda ise etkili bir program olduğu sonucuna varılmıştır.

¹ Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimi. Proje No: SDK-2022-10718. ve YEŞİLAY 2012/12. Burs programı tarafından desteklenen “Madde Bağımlılarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (Denetimli Serbestlik Örneği)” Adlı Doktora Çalışması esas alınarak hazırlanmıştır. Araştırma sürecinde TR-Dizin 2021 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbiri gerçekleştirilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Sağlık, Maneviyat, Madde, Bağımlılık, Psikolojik İyi Oluş

GİRİŞ

Madde bağımlılığı pek çok olumsuz sonucu bulunan, birey, aile ve toplumları son derece olumsuz etkileyen problemlerin başında gelir. Madde kullanımı tek başına bir hastalık olmasa da psikolojik ve fiziksel olarak bağımlılığa yol açmakta, öz denetimi zayıflatarak bireylerin suç işleme güdüsünü artırmaktadır. Çünkü bağımlılığa yol açan maddeler insanın sinir ve duyu sistemini etkileyerek öz kontrolü kaybetmesine neden olmaktadır.² Madde bağımlılığı toplumun geleceği ve bel kemiği niteliğindeki genç kesimde daha fazla görülmektedir. Sosyal ilişki ve zihinsel gelişmenin istenilen düzeye ulaşmadığı bu dönemde yaşanan bağımlılık, sağlık, ekonomik, güvenlik vb. birçok yönden toplumu etkilemekte ve gelişmesini engellemektedir. Madde bağımlılığı doğrudan veya dolaylı olarak insan gücünü hedeflediği için toplumların geleceklerini karartmaktadır. Zira madde bağımlılığı toplumun beşeri ve doğal zenginlik kaynaklarını etkileyerek onun gelişmesini ve ilerlemesini engellemektedir. Madde bağımlısı bir birey felçli bir beden organı gibi üretemeyen, kendi yaşamını sürdürece kadar asli ihtiyaçlarını dahi karşılayamaz bir hale gelir. Bununla birlikte toplum için de bir tehdit unsuruna dönüşebilir. Madde kullanımının fazla olduğu toplumlarda ise üretim azalır, ekonomi zayıflar, toplum suç ve sıkıntıların odağı haline gelir.³

Yapılan çalışmalarda madde kullanımı ile suç davranışları arasında ilişkinin olduğu ortaya konulmuştur. Madde kullanımı arttıkça suç oranı da artmakta ve buna bağlı olarak sosyal hayatta güvensizlik ve huzursuzluk artabilmektedir.⁴

Madde bağımlılığı çok boyutlu bir sorun olduğundan sağlık, adalet, sosyal hizmet, psikoloji, sosyoloji ve din psikolojisi gibi birçok disipline konu olmuştur. Fakat iletişim ve teknolojik ilerlemeyle birlikte hayat tarzlarının hızlı ve kolay aktarılabilmesi ve yeni ortaya çıkan zararlı maddeler, bu sorunla mücadeleyi farklılaştırmakta ve güncelleştirmektedir. Bu durum söz konusu problemle ilgili boşluğun hala devam ettiği, yeni ve güncel çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.⁵

Madde bağımlılığıyla mücadelede kolluk kuvvetleri, ceza, adalet ve sağlık kuruluşları faaliyetlerinin yanı sıra bağımlılığa karşı birçok terapi ve uygulama modeli geliştirilmiştir.⁶Fakat bağımlılığın dünya çapında giderek artması farklı arayışları gerekli

² Orhan Gürsu, *Bağımlılık ve Din Norobiyolojik Yaklaşım* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 46.

³ Merith Cosden, "Risk and Resilience for Substance Abuse Among Adolescents and Adults with LD", *Journal of Learning Disabilities* 34/4 (Temmuz 2001), 352-358.

⁴ Zehra Erol Karaca - Elif Gökçearsan ÇiFci, "Madde Kullanımı Ve Bağımlılığının Suç İle İlişkisinin Sosyo-Ekonomik Maliyet Bağlamında Değerlendirilmesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (04 Şubat 2021), 42-57.

⁵ Emrullah Akça, *Madde Bağımlılarında Dini Başa Çıkma Ve Psikolojik İyi Oluş Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (denetimli Serbestlik Örneği)* (Erzurum: Atatürk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 4; Emrullah Akça - Muhammed Kızılgeçit, "Denetimli Serbestliğe Tabi Tutulan Madde Kullanıcılarına Yönelik Din/Maneviyyat Temelli Bağımlılık Programı Model Önerisi", *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/1 (Temmuz 2023), 82-116.

⁶ Muhammed Çevik, *Madde bağımlılığı ile mücadelede inanç temelli yaklaşım* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021), 40.

kılmıştır. Bundan dolayı maneviyat ve din eksenli programlardan da yardım alınması etkili sonuçlar verebilir.⁷

Uyuşturucu madde bağımlılığının en önde gelen sebepleri arasında sevgisiz ortam, amaçsızlık, umutsuzluk gibi psikolojik bunalımların olduğu bilinmektedir. Ayrıca insanın gerçek bağlantı noktasını kaybetmesi de bağımlılık problemine yol açabilir. Bundan kurtulmak için kontrollü bağlılığa yani içe/öze yönlendirecek kaynaklara ihtiyaç duyulmaktadır.⁸ Bu anlamda insanı geliştirip hayatına anlam katan dinin çok boyutlu yapısıyla, bireye mücadele desteğini verebileceğine inanılmaktadır. Zira din bireyin hayata bakış açısını etkileyerek travmatik olaylara dahi katlanabilmesini kolaylaştırmaktadır. Hayatı daha anlamlı kılması, bireye umut vermesi ve zor durumlarda destek alabileceği bir sosyal ağ da oluşturması itibarıyla din, önemli bir başa çıkma aracı olabilir.⁹

Buradan hareketle çalışmanın temel problemi; “Bilişsel davranışçı kuramın tekniğine göre geliştirilen dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programının madde bağımlılığıyla mücadele anlamında denetimli serbestliğe tabi tutulan madde kullanıcılarının psikolojik iyi oluşlarına etkisi nedir?” şeklinde ifade edilmiştir. Bu kapsamda oluşturulan alt problem ve hipotezler şunlardır:

1. Madde bağımlılığı farkındalığını artırma amacını taşıyan dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programına katılan katılımcılar bilişsel davranışçı kuramın tekniğine göre hazırlanmış programın etkililiğini nasıl değerlendirmişlerdir?
2. Denetimli Serbestlikte uygulanan müdahale programı sonrasında katılımcılarla yapılan görüşmelerde elde edilen nitel veriler nicel bulguları nasıl açıklamaktadır?
3. Bilişsel davranışçı kuramı tekniğine göre geliştirilen dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programı, madde bağımlılığıyla mücadelede, psikolojik iyi oluşa yardımcı bir programdır.

Madde bağımlılığına yönelik tedavi uygulamaları, sınırlı bir süre ve programa bağlı olduğundan bağımlı bireye baş etme becerilerini kazandırmada yanıtıcı olabilir. Bunun için bireyin varlığını sürekli hissedeceği kutsal bir güçle iletişim halinde olması güçlü baş etme becerilerini kazandırabilir. Nitekim bağımlılık genellikle kötü veya yetersiz başa çıkma düzeyleri sonucu olarak gelişir. Hayatın sıkıntılarıyla baş edemeyen bireyler bir kaçış veya rahatlık isteği için maddeye başvururlar. Bu açıdan bakıldığında bireyler özellikle hayal kırıklığı, öfke, kaygı, ya da maddi ve manevi kayıplardan ötürü yaşadığı duygularla baş edebilmek için zararlı maddede güven arar, onu tek alternatif

⁷ Akça, *Madde Bağımlılarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (Denetimli Serbestlik Örneği)*, 4-5.

⁸ İhsan Çapcıoğlu, *Akışkan Zamanlarda “Değer”li Yaşamak* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 64.

⁹ Melih Çoban, “Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği”, *Türkiye Bağımlılık Dergisi* 1/1 (Ocak 2014), 127-140.

bir dayanak olarak görürler.¹⁰ Bu anlamda din, bireyi, sığınacağı kutsal bir varlığa; sorunlarını çözebilecek güven merkezine yönlendirir. Böylece iç ve dış baskılara karşı bireyin içindeki manevi gücü etkin hale getirir. Bu da dini rehberlik ve dine dayalı programlar geliştirerek sağlanabilir. Buradan hareketle çalışmanın temel amacı, araştırmacı tarafından geliştirilen “Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş” ile ilgili dini rehberlik programının denetimli serbestliğe tabi tutulan bağımlılar üzerinde etkisini değerlendirmektir. Belirtilen amacın gerçekleştirilmesi için de katılımcıların dinî içerikli programla ilgili görüş ve değerlendirmelerini ortaya koymak hedeflenmektedir.

Din ve psikolojinin ortak amacı kendisine ve çevresine karşı duyarlı, barışık ve sağlıklı bir birey yetiştirmektir.¹¹ İnsan odaklı program ve hizmetler bu gerçeği göz ardı edemez. Bunun için herhangi bir problemin çözümünde modern bilimlerin teknik ve birikimlerinin yanı sıra dini argümanlar da kullanılmalıdır. Buradan hareketle küresel bir problem olan madde bağımlılığıyla mücadelede dinî başa çıkma programlarının etkisinin araştırılması çalışmayı önemli kılan nedenlerinden biridir. Dünyanın birçok ülkesinde din ile psikoloji arasında yaşanan yakınlaşma ülkemize henüz yeterince yansımış değildir. Bu da insan odaklı çalışmalarda dinî/maneviyatın göz ardı edilmesine neden olabilmektedir. Krumboltz’un “Hiçbir rehabilitasyon süreci dinin manevi desteği olmadan başarılı olamaz” ifadesi de psikolojik rehabilitasyon ve dinî/manevi rehberliğin beraber yürütülmesine işaret etmektedir.¹² Bu kapsamda çalışma, denetimli serbestliğe tabi tutulan bağımlıların psikolojik iyi oluşlarını test etme bakımından önemlidir. Ayrıca dinî programların denetimli serbestliğe tabi tutulan bağımlılar üzerindeki etkisini deney veya başka bir yöntemle ele alan bir çalışmanın bulunmaması önemli bir boşluk olarak görülebilir.

1. Bağımlılık Kavramı ve Madde Bağımlılığı

Bağımlılık kavramı tarihsel süreç içerisinde ilk olarak alkol ve uyuşturucu madde kullanımı için kullanılsa da zamanla alkol ve uyuşturucu maddenin yanı sıra internet, kumar, alışveriş vb. bazı alışkanlıklar için de kullanılmaya başlanmıştır. Literatürde davranışsal ve madde bağımlılığı başlıkları altında konu hakkında değerlendirme yapılmıştır. Bu hususta bazı günlük tutkular da zamanla bağımlılığa dönüşerek tedaviye ihtiyaç duyan patolojik bir davranış haline gelebilmektedir. Hangi türden olursa olsun insana zevk veren ve giderek bireyin sosyal ilişkilerini, ruhsal yaşamını ve ekonomik durumunu olumsuz anlamda etkileyen tüm alışkanlıklar, bağımlılığın bir ön süreci olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bağımlılık sadece alkol ve uyuşturucu maddelerle sınırlı olmayıp popüler kültür, tüketim toplumu ve gelişen teknolojik

¹⁰ Wills Shiffman TA ve Saul, *Coping and Substance Use: A Conceptual Framework* (Coping and Substance Use., 1986); İsa Ceylan, *Madde Bağımlısı Bireylerin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi (Amatem Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 27.

¹¹ Özdoğan, Öznur, “İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (Ağustos 2008), 77-102.

¹² Harun Işık, “Ceza İnfaz Kurumu Bağlamında Manevi Rehberliğin Teorik Temelleri: İngiltere ve Türkiye’deki Uygulamaların Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II. Ed.Ali Ayten, Mustafa Koç, Nuri Tınaz* (İstanbul: Dem Yayınları., 2016), 216.

süreçler de birçok davranışsal bağımlılığı meydana getirmektedir.¹³ Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) tarafından zihinsel hastalıkların tanı ölçütlerini belirlemek üzere yayınlanan DSM-IV’de madde bağımlılığı şöyle tanımlanmaktadır: “Madde kullanımına bağlı belirgin sorunlara rağmen bireyin madde kullanımını sürdürdüğüne işaret eden bilişsel, davranışsal ve fizyolojik belirtiler göstermesidir.¹⁴ Dünya sağlık örgütü (WHO), bağımlılığı, bireyin hayatında öncelikli değer verdiği davranışlarından daha önemli hale gelen fizyolojik, davranışsal ve bilişsel süreç olarak tanımlamaktadır.¹⁵

Bağımlılığın tanı kriterleri, psikiyatri bozukluklar el-kitabı DSM-V’de, bireyin maddeyi kontrol etmekte zorlanması, kullanmadığı zaman psikolojik sıkıntılar yaşaması, madde alım miktarını giderek artırması, zarar görmesine rağmen kullanmaya devam etmesi, zamanın çoğunu maddeyi kullanma veya tedarik etmeyle geçirmesi, aile ve çevresiyle sosyal bağlarının zayıflaması şeklinde açıklanmaktadır.¹⁶

Bağımlılığın, psikolojik ve fizyolojik olmak üzere iki boyutundan bahsedilmektedir. Uyuşturucu maddelere olan bağımlılık ilk olarak psikolojik bir şekilde etkisini gösterir. Bu tür bağımlılık, bireyi maddi ve manevi bireysel ve sosyal birçok yönden olumsuz etkilemesine rağmen aşırı kullanım isteği, sürekli maddeyi düşünme, maddeyi alamayınca hayatının çekilemez olacağına inanma gibi etkiler ile ortaya çıkmaktadır. Uyuşturucu madde kullanımının fizyolojik etkileri: Maddeyi kullanım üzerine bedenin fizyolojik bir bozulmaya girerek kullanılan uyuşturucu maddeye karşı bir uyum oluşturması ve maddeyi almadığında da vücudun ayakta kalması için gerçekleştirilmesi gereken fonksiyonları gerçekleştirememesi halidir.¹⁷

2. Psikolojik İyi Oluş ve Madde Bağımlılığı

Psikolojik iyi oluş, insanlarla uyumlu olma, öz saygı, özgüven, mutluluk, yaşamsal sorunlarla başa çıkabilme ve hayatta anlam bulma şeklinde açıklanmaktadır.¹⁸ Psikolojik iyi oluşun kuramsal temellini ve boyutlarını pozitif psikolojinin öncü isimlerinden sayılan Carol Ryff, ortaya koymuştur. Ryff, psikolojik iyi oluşu, özerklik, çevre ile ilişkilerde hâkimiyet kurma, kişisel gelişim, diğer insanlarla uyumlu ilişkiler kurma, yaşamdaki amaçlar ve kendini kabul şeklinde altı boyutta ele almıştır.¹⁹ Psikolojik iyi oluş ile ruh sağlığı, mutluluk, memnuniyet, doyum, zevk alma, sevinç ve rahatlık kavramlarıyla eş anlama gelebileceği belirtilmektedir.²⁰ Sadece hastalığın olmaması değil, yüksek düzeyde davranışsal ve duygusal uyumda işlevsellik anlamına

¹³ Y. Sinan Zavalsız, *Sosyal Hizmet ve Bütün Yönleriyle Bağımlılık* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 5; Özcan Köknel, *Bağımlılık: Alkol ve Madde Bağımlılığı* (İstanbul: Altın Kitaplar, 1998), 12; Gürsu, *Bağımlılık ve Din*, 18.

¹⁴ *DSM - IV - TR Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*, çev. Ertuğrul Köroğlu (Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 2001), 91-137.

¹⁵ Füsun Çuhadaroğlu, *ICD-10 Ruhsal ve davranışsal Bozukluklar Sınıflandırılması: Klinik Tanımlamalar ve Tanı Kılavuzları* (Ankara: Türkiye Sinir ve Ruh Sağlığı Derneği, 1993), 26-38.

¹⁶ *Dsm-5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı*, çev. Ertuğrul Köroğlu (Ankara: Hekimler Yayın Birliği Yayıncılık, 2013), 231-290.

¹⁷ Pamela Korsmeyer vd. (ed.), *Encyclopedia of Drugs, Alcohol & Addictive Behavior* (Detroit, Mich: Macmillan Reference USA, 2009), 242; Habibullah Akıncı, *Madde Bağımlılığı ve Manevi Destek* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 8.

¹⁸ Necmi Karşı, “Psikolojik İyi Oluş Ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran, 2019), 173-205.

¹⁹ Ryff, Carol D., “Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being.”, *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (Aralık 1989), 1069-1081.

²⁰ Fatma Gül Cırhınioğlu, *Din Psikolojisi* (Ankara: Nobel Akademik, 2014), 87.

da gelir. Psikolojik iyi oluş düzeyleri yüksek olan bireyler, çevresel talep ve baskıları karşılama da daha başarılı olurken psikolojik iyi oluş düzeyleri düşük olanların ise başarı eksikliği ve duygusal sorunlarının olduğu belirtilmektedir.²¹ Psikolojik iyi oluş, insanların yaşamlarını değerlendirme biçimini ifade eden ruh sağlığının boyutlarından biridir. Bu değerlendirme, bilişsel ve duygusal biçimlere dayanmaktadır. Psikolojik iyi oluşun bilişsel yönü, kişinin yaşam doyumu hakkında bilinçli değerlendirme yargıları sağlayan, kişinin tüm yaşamı hakkında bilgiye dayalı değerlendirmesi ile ilgiliyken, duygusal yönü, hoş ve nahoş sonuçlarla sonuçlanan duygu veya duygularla ilgili hedonik değerlendirme yapmasıdır.²²

Madde kullanımı veya bağımlılık, psikolojik yönden iyi olmama sonucunda duygusal ve davranışsal bir başa çıkma türü olarak da değerlendirilebilir. Zira bedensel ve ruhsal sınırların tehdit edilmesi veya zorlanması sonucu oluşan stres ve bunun oluşturduğu baskılara karşı kendini zayıf ve güçsüz hisseden bireyler bu sorunla baş etmek için farklı bir bakış açısı geliştirmek yerine alkol veya madde kullanım yoluna başvururlar.²³ Psikolojik iyi oluş bu gibi olumsuz yaşam olayları ile baş edebilme ve yaşananlara olumlu bir perspektiften yaklaşabilmeyi sağlayabilir. Bu anlamda fiziksel ve zihinsel sağlığın etkenlerinden sayılan psikolojik iyi oluş, hayatı farklı yönleriyle değerlendirmeye katkı sağlar. Hayata yönelik olumlu düşünen bireyin düşüncesinde mutluluk oluşmaya başlar ve diğer uyaranlardan etkilenerek davranışlara yansır. Bu açıdan psikolojik iyi olma bir türlü başa çıkma yaklaşımı olarak değerlendirilmektedir. Bunu sağlarken de bir yandan bireysel ve toplumsal değerleri esas alır diğer yandan hayatın anlam ve amacına ilişkin cevaplar üzerinde yoğunlaşır.²⁴ Böylece madde bağımlılığının nedenlerinden olan birçok psikolojik problemin kolayca atlatılmasını sağlayabilir.

3. Din ve Psikolojik İyi Oluş

Din ile psikolojik iyi hal ilişkisine yönelik temelde iki yaklaşım mevcuttur. Bunlardan biri olan Freud ve Ellis in başını çektiği yaklaşıma göre din, insanın ruhsal sağlığını olumsuz yönde etkilemekte; gelişme, gerçekleştirme ve özgürlük çabalarını engellemekte, akılcılık ve mantık yerine batıl inançları ve büyüsel düşünceleri meydana getirerek patolojik sonuçlara yol açmaktadır.²⁵ Allport, Jung ve Ventis'in başını çektiği ikinci yaklaşım ise dinin psikolojik sağlığı güçlendirdiğini, din ile olumlu ruh sağlığı göstergeleri arasında pozitif ilişkinin olduğunu ileri sürmektedir.²⁶ gibi dine daha olumlu bir bakış açısına sahip olanlar, dinin anlam arayışında temel öğe olduğunu belirtmektedirler. Kushner' re göre din sayesinde kendimizi aşarak yaşamımızın

²¹ Maretha Visser - Leigh-Anne Routledge, "Substance Abuse and Psychological Well-Being of South African Adolescents", *South African Journal of Psychology* 37/3 (Ağustos 2007), 595-615.

²² Erum Irshad, Misbah Karamat, "Psychological Well-Being In Drug Addicts", *Journal of Law and Society* 42/59 (2012), 55-68.

²³ Nevzat Tarhan - Serdar Nurmedov, *Bağımlılık* (Fatih, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 17-136.

²⁴ Akça, *Madde Bağımlılarında Dini Başa Çıkma Ve Psikolojik İyi Oluş Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (denetimli Serbestlik Örneği)*, 59.

²⁵ Cırhinlioğlu, *Din Psikolojisi*, 87.

²⁶ Harold S. Kushner, *Who Needs God?* (New York: Fireside, 2002), 10-30.

amacını keşfedebiliriz, diğer insanlar ile yakın ilişki içinde olmayı başarabiliriz ve böylece hayatımızda huzur duygusu bulabiliriz.²⁷

Bağımlı bireyler hakkında yapılan araştırmalarda birçok bağımlının bağımlılıktan kurtulmak ve daha iyi bir hayatı yaşamak istedikleri belirtilmiştir. Fakat bunun o kadar kolay olmadığı da ifade edilmektedir. Bu zorlu süreçte din ve manevi faktörlerin uyuşturucu bağımlısı bireylerin psikolojik iyi oluşlarına katkı sağlayabileceği ileri sürülmektedir. Nitekim dindarlığın boyutları olan inanç ve dini pratikler bireyin psikolojik iyi oluşu için önemli işlevlere sahiptirler. Ayrıca hayata karşı sağlıklı bir dini bakış açısına sahip olmak, hayatı daha anlamlı kılabilir, bireye umut verebilir ve zor durumda destek alabileceği bir sosyal ağ oluşturabilir.²⁸ Buradan hareketle din, psikolojik iyi oluş ve madde bağımlılığı birbiriyle ilişkilendirilebilir. Zira maddeye yönelenlerin, hayatından memnun olamama, yaşadıkları birtakım olaylardan ötürü sıkıntı ve gerginlik yaşamaları ya da daha iyisine ulaşma arzusu gibi problemlerinin olduğu görülmektedir.²⁹ Din sosyal ve manevi destekleriyle bireyin ruhsal boşluk ve dolayısıyla anlamsızlık ve çaresizlik içinden çıkmasına destek sağlayabilir.³⁰ Bu açıdan din bireyin psikolojik iyi oluşunda önemli bir işleve sahiptir. Zira dinin sahip olduğu öğretiler, sağlık ve psikolojik iyi hal için zararlı olan davranışlara yönelmeyi yasaklayarak sağlıklı bir yaşama yönlendirmektedirler. Dini davranışlar; sigara, alkol, madde kullanma, intihar eğilimi ve boşanma gibi stresi artırıcı davranışların azaltılmasına katkı sağlayarak psikolojik iyi oluşu destekler. Diğer bir deyişle din emrettiği bazı faydalı sağlık uygulamaları nedeniyle sağlık açısından koruyucu olabilmektedir.³¹

YÖNTEM

Çalışmada bağımlı gibi topluma kapalı bir örneklem üzerinde çalışıldığından zengin ve ayrıntılı cevaplar alabilmek için karma yöntem zorunlu bir tercih durumu olarak seçilmiştir. Karma yöntem, nitel ve nicel yollarla elde edilen verilerin çok yönlü analiz edilmesi, zengin ve ayrıntılı sonuçlara ulaşılması, nicel ve nitel verileri daha kapsamlı analiz etme ve her iki yöntemin de avantajlı yönlerini birleştirme olanağı sunmaktadır.³² Sadece nicel temelli bir desen ile ön test ve son test ölçümleri arasındaki değerlendirmeler, katılımcıların bağımlılık durumlarını ve psikolojik iyi oluş tecrübelerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymada yeterli olamamaktadır. Aynı şekilde nitel yaklaşımla küçük bir grup üzerinde yapılan araştırma sonuçlarını geniş bir evrene genellemek mümkün değildir. Bu durum araştırmanın sonuçlarına önemli oranda

²⁷ Cırhinlioğlu, *Din Psikolojisi*, 88.

²⁸ Abdulvahit İmamoğlu, “Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (Haziran 2011), 205-244; Gürsu, *Bağımlılık ve Din Norobiyolojik Yaklaşım*, 102.

²⁹ Visser - Routledge, “Substance Abuse and Psychological Well-Being of South African Adolescents”.

³⁰ Murat Çinici, A qualitative study on Problems of Young People and Ways of Religious Coping in Türkiye”. *Journal of İlahiyat Researches* 62/1 (December 2024), 1-18.

³¹ Cırhinlioğlu, *Din Psikolojisi*, 93; Asum Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum Ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınları, 2013), 58; Ali Ayten, “Dindarlık Ruhsal ve Fiziksel Sağlığı Etkiler mi”, *Din Erdem ve Sağlık*. ed. Ali Ayten (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015a), 58.

³² John W. Creswell, *Karma yöntem araştırmalarına giriş*, çev. Mustafa Sözbilir (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 15.

yansıyabileceği gibi iç ve dış geçerliliği de etkileyen önemli bir sınırlılık oluşturabilir. Bu problemle karşılaşmamak için nicel veriler ile birlikte nitel kaynakların kullanılması ve verilerin harmanlanarak değerlendirilmesiyle daha geçerli ve güvenilir sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.³³

Çalışmanın uygulama süreci 8'i deney, 5'i kontrol grubunda olmak üzere 13 katılımcı üzerinden yürütülmüştür. Bu bireylere program tekrar anlatılmış ve gönüllü olanlardan denetimli serbestlik kurumunun kararı gereği aydınlatılmış onam formu ile bireysel izin alınmıştır. Bu süreçten sonra deney ve kontrol grupları belirlenerek her iki gruba ön test uygulaması yapılmıştır. Deney grubu denetimli serbestlik kararı bulunan fakat manevi rehberlik birimine gönüllü katılabilen katılımcılardan oluşurken kontrol grubu manevi rehberlik hizmetini kabul etmeyen SAMBA (sigara, alkol ve madde bağımlılığı programı) programına katılan bireylerden oluşmaktadır. Kontrol grubuna SAMBA programı uygulanırken deney grubuna dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programı uygulanmıştır. Deney ve kontrol grubu belirlendikten sonra her iki gruba ön test uygulaması yapılmıştır. Süreç sonlandırıldığında deney ve kontrol gruplarına son test uygulaması yapılmıştır. Eğitim süreci boyunca dosya kapanma, başka yere nakil olma gibi gerekçelerle son testi doldurmayan üç kişi çalışmadan hariç tutulmuştur. Uygulama sonunda eğitime katılanlardan 4 yükümlü ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır.

ARAŞTIRMADA KULLANILAN VERİ TOPLAMA ARAÇLARI

1. Psikolojik İyi Oluş Ölçeği

Çalışmada İmamoğlu'nun Türkçeye uyarladığı Ryff ve Keyes'in³⁴ 18 maddelik ölçeğinin kısa formu kullanılmıştır.³⁵

2. Bağımlılık Profil İndeksi (BAPİ)

Bağımlılık Profil İndeksi (BAPİ), bağımlılığın farklı boyutlarını değerlendirmek ve bağımlılık şiddetini ölçmek amacıyla Ögel ve diğerleri³⁶ tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 37 madde ve 5 alt boyuttan oluşmaktadır.

3. Bağımlılık Seyir İndeksi (BASİ)

Bağımlılık Seyir İndeksi (BASİ), bağımlılıkta tedavinin gidişatını ve iyileşmenin seviyesini tüm alanlarda ölçmek amacıyla Şimşek ve diğerleri³⁷ tarafından geliştirilmiştir. BASİ ölçeği bireyin sosyal ve maddeyi kullanma durumunu ölçen iki

³³ Elizabeth G. Creamer, *Tamamen Bütünleştirilmiş Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, çev. İsmail Seçer, Sümeyye Ulaş (Ankara: Vizetek Yayıncılık, 2020), 8.

³⁴ Carol D. Ryff - Corey Lee M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited.", *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 719-727.

³⁵ Başak Beydoğan, *Self-Construct Differences in Perceived Work Situation and WellBeing.[Benlik Tipi Farklılıklarına Göre Algılanan İş Ortamı ve İyi Olma Hali]*. (Ankara: A Thesis Submitted To The Graduate School Of Social Sciences Of Middle East Technical University, Doktora Tezi, 2008), 83.

³⁶ Kültegin Ögel vd., "Bağımlılık Profil İndeksi'nin (BAPİ) Geliştirilmesi, Geçerlik ve Güvenilirliği", *Türk Psikiyatri Dergisi* 2/23 (Şubat 2012), 1-10.

³⁷ Melike Şimşek vd., "Bağımlılık Seyir İndeksi (BASİ)'nin Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması", *Turkish Journal of Psychiatry* 32/2 (Mayıs 2021), 129-136.

boyuttan oluşmaktadır. Ölçek sekiz boyutlu, 11 maddeli ve yanıt seçenekleri 0- 4 puan aralığında değerlendirilen Likert tipi bir ölçme aracıdır.

4. Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu

Bu form, müdahale programı sonrasında nicel verilerin açıklanmasını kolaylaştırmak, madde kullanan bireylerin maddeye bakışlarını, açıklamalarını ve maddeye karşı mücadelede din ve psikolojik iyi oluş programının etkisine yönelik değerlendirmelerini ortaya koymak amacıyla uygulanmıştır.

BULGULAR

1. Nicel Bulgular

Araştırma Hipotezi: *Bilişsel davranışçı kuramına göre geliştirilen dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programı madde bağımlılığıyla mücadelede etkili bir yaklaşımdır.*

Bilişsel davranışçı kuramı tekniğine göre geliştirilen programın denetimli serbestliğe tabi tutulan madde bağımlılarının bağımlılık düzeylerine ilişkin etkisini incelemek amacıyla tek faktörlü kovaryans analizi (ANCOVA) yapılmıştır. Çalışmada grup içi regresyon eğilimlerin eşit olması, varyansların homojenliği, bağımlı değişken puanların normal dağılım göstermesi, bağımlı değişken ile ortak değişken arasında doğrusal bir ilişkinin olması ve ortalama puanları karşılaştıracak olan puanların ilişkisiz olması gibi kovaryans analizindeki temel kriterler gözden geçirilmiştir.³⁸ Söz konusu kriterlerle ilgili bulgular Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Bağımlılık Profil (Bapi) İndeksine İlişkin Regresyon Eğilimleri Sonuçları

Kaynak	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P
Düzeltilmiş Model	4,033 ^a	3	1,344	,245	,862
Sabit	22,563	1	22,563	4,117	,089
Grup	,113	1	,113	,021	,891
Bapi Ön test	,999	1	,999	,182	,684
Grup * Bapi Ön test	,526	1	,526	,096	,767
Hata	32,883	6	5,480		
Toplam	935,620	10			
Düzeltilmiş Toplam	36,916	9			

Tablo 1 incelendiğinde bağımlılık profili için kovaryans analizinde kuvvetli bir ölçü kabul edilen regresyon eğilimlerinin eşitlik ölçütünün sağlandığı söylenebilir ($F(1-9)=.096$, $p=.767>.05$). Ön koşulları yerine getirilen tek faktörlü kovaryans analizin betimsel bulguları ise Tablo 2’de gösterilmiştir.

³⁸ Büyüköztürk, Şener, *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 128-130.

Tablo 2. Bağımlılık Profil (Bapi) İndeksine İlişkin Deney ve Kontrol Gruplarının Son Test Düzeltilmiş Puan Ortalamaları

	Grup	n	χ	Düzeltilmiş $\bar{\chi}$
Son	Deney	5	8,96	8,85
Test	Kontrol	5	10,00	10,10

Tablo 2’de müdahale (deney) ve karşılaştırma (kontrol) gruplarına ait son test düzeltilmiş puan ortalamaları verilmiştir. Düzeltilmiş betimsel değerler arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmanın olup olmadığına dair bulgular Tablo 3’te gösterilmiştir.

Tablo 3. Bağımlılık Profiline İlişkin Kovaryans Analizi

Kaynak	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	η^2
Düzeltilmiş Model	3,507	2	1,753	,367	,705	,095
Sabit	23,333	1	23,333	4,889	,063	,411
Bapi Ön test	,803	1	,803	,168	,694	,023
Grup	3,431	1	3,431	,719	,425	,093
Hata	33,409	7	4,773			
Toplam	935,620	10				
Toplam Hata	36,916	9				

Tablo 3 incelendiğinde ön test puanları kontrol altına alındığında denetimli serbestliğe tabi tutulan madde bağımlılarına uygulanan dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programının deney grubunda bulunan bireylerin bağımlılık profil düzeyleri üzerinde istatistiksel anlamda bir etki etmediği ($F(1,9) = 1,68$, $p = ,694$, $\eta^2 = ,023$) fakat bağımlılık profil alt boyutlarından “madde kullanma” ($p = ,024$) ve “motivasyon” ($p = ,004$) boyutlarında istatistiksel anlamda bir etki ettiği belirlenmiştir.

Bilişsel davranışçı kuramına göre geliştirilen dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programının madde kullanıcıların bağımlılık seyrine ilişkin etki düzeyini incelemek amacıyla tek faktörlü kovaryans analizi (ANCOVA) yapılmıştır. Kovaryans analizindeki temel varsayımları olan varyansların homojenliği ve regresyon eğilimlerinin eşitliği kriterleri sağlanmıştır. Sözü edilen ölçütlerle ilgili sonuçlar Tablo 4’te gösterilmiştir.

Tablo 4. Bağımlılık Seyir Profiline İlişkin Regresyon Eğilimleri Analiz Sonuçları

Kaynak	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P
Düzeltilmiş Model	193,185	3	64,395	3,009	,116
Sabit	11,798	1	11,798	,551	,486
Grup	,489	1	,489	,023	,885
Basi Ön test	95,365	1	95,365	4,456	,079
Grup * Basi Ön test	9,568	1	9,568	,447	,529
Hata	128,415	6	21,403		
Toplam	2064,000	10			
Düzeltilmiş Toplam	321,600	9			

Tablo 4 incelendiğinde bağımlılık seyir profili için yapılan kovaryans analizinde öncelikle güçlü bir ölçüt olan regresyon eğilimlerinin eşitlik ölçütünün yerine getirildiği belirtilebilir (F (1-9) =447, p=529>05). Ön ölçütleri yerine getirilen tek faktörlü kovaryans analizinin betimsel bulguları ise tablo 5’te gösterilmiştir.

Tablo 5. Bağımlılık Seyir (Basi) İndeksine İlişkin Deney ve Kontrol Gruplarının Son Test Düzeltilmiş Puan Ortalamaları

	Grup	n	χ	Düzeltilmiş $\bar{\chi}$
Son Test	Deney	5	10,60	10,90
	Kontrol	5	15,80	15,49

Tablo 5’te müdahale ve karşılaştırma gruplarının son test düzeltilmiş puan ortalamaları verilmektedir. Düzeltilen betimsel oranlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olup olmadığına dair sonuçlar Tablo 6’da gösterilmiştir.

Tablo 6. Bağımlılık Seyrine İlişkin Kovaryans Analiz Sonuçları

Kaynak	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	η^2
Düzeltilmiş Model	183,617 ^a	2	91,808	4,658	,052	,571
Sabit	8,363	1	8,363	,424	,536	,057
Basi toplam Ön test	116,017	1	116,017	5,886	,046	,457
Grup	52,451	1	52,451	2,661	,147	,275
Hata	137,983	7	19,712			
Toplam	2064,000	10				
Toplam Hata	321,600	9				

Tablo 6’da görüldüğü üzere ön test değerleri kontrol altında tutulması durumunda denetimli serbestliğe tabi tutulan madde kullanıcılarına uygulanan dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programının deney grubunda bulunan katılımcıların bağımlılık seyir düzeylerinde anlamlı derecede azalma meydana getirdiği ifade edilebilir ($F(1-9) = 5,886$, $p = ,046$, $\eta^2 = 457$). Bağımlılık seyrinin hangi alt boyutunda azaldığını belirlemek için kovaryans (Ancova) testi yapılmış ve azalmanın “madde kullanım sıklığı” boyutunda olduğu görülmüştür ($p = ,000$). Ayrıca gruplar arasında bulunan farkın kaynağını açıklamak üzere Bonferroni testi yapılmış ve farkın deney grubunun lehine olduğu belirlenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, gruplar arasında düzeltilmiş puan ortalamaları ile elde edilen farklılığın anlamlı düzeyde olduğu ve bilişsel temelli program uygulamasının bağımlılık seyrine olumlu etki ettiği şeklinde değerlendirilebilir.

Bilişsel davranışçı kuramına göre geliştirilen dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programının madde kullananların psikolojik iyi oluş düzeyleri üzerindeki etkisini incelemek amacıyla tek faktörlü kovaryans analizi (ANCOVA) yapılmıştır. Kovaryans analizindeki temel varsayımları olan varyansların homojenliği ve regresyon eğilimlerinin eşitsizliği kriterleri sağlanmıştır. Sözü edilen kriterlerle ilgili bulgular Tablo 7’de sunulmuştur.

Tablo 7. Madde Kullananların Psikolojik İyi Oluşlarıyla İlgili Regresyon Eğilimleri Sonuçları

Kaynak	Kareler Toplam	Sd	Kareler Ortalaması	F	P.
Düzeltilmiş Model	435,294 ^a	3	145,098	2,348	,172
Sabit	556,535	1	556,535	9,008	,024
Grup	348,456	1	348,456	5,640	,055
Psiko. Ön test	25,132	1	25,132	,407	,547
Grup * Psiko. ön test	386,888	1	386,888	6,262	,051
Hata	370,706	6	61,784		
Toplam	29966,000	10			
Düzeltilmiş Toplam	806,000	9			

Tablo 7 incelendiğinde psikolojik iyi oluş için kovaryans analizinde kuvvetli bir ilke olan regresyon eğilimlerinin eşitliği ölçütünün yerine getirildiği söylenebilir ($F(1-9) = 6,262$, $p = ,051 > 05$). Ön kriterleri yerine getirilmiş olan tek faktörlü kovaryans analizine ait betimsel bulgular ise tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8. Psikolojik İyi Oluşa İlişkin Deney ve Kontrol Gruplarının Son Test Düzeltilmiş Puan Ortalamaları

	Grup	n	χ	Düzeltilmiş $\bar{\chi}$
Son Test	Deney	5	51,80	51,786
	Kontrol	5	56,20	56,214

Tablo 8’de madde kullananların psikolojik iyi oluşla ilişkin deney ve kontrol gruplarının son test düzeltilmiş puan ortalamaları verilmektedir. Düzeltilmiş betimsel sonuçlar arasında istatistiksel olarak bir anlamlılık olup olmadığına dair bulgular Tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9. Madde Kullananların Psikolojik İyi Oluşlarıyla İlişkin Kovaryans Analizi

Kaynak	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	η^2
Düzeltilmiş Model	48,405 ^a	2	24,203	,224	,805	,060
Sabit	414,955	1	414,955	3,834	,091	,354
Psiko.Ön test	,005	1	,005	,000	,995	,000
Grup	35,956	1	35,956	,332	,582	,045
Hata	757,595	7	108,228			
Toplam	29966,000	10				
Düzeltilmiş Toplam	806,000	9				

Tablo 9 incelendiğinde ön test puanlarının kontrol altında tutulması durumunda denetimli serbestliğe tabi tutulan madde kullanıcılarına uygulanan bilişsel davranış temelli dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programının deney grubunda bulunan katılımcıların psikolojik iyi oluş puanlarında istatistiksel anlamda bir farklılık göstermediği söylenebilir ($F(1-9)=,000$, $p=,995$, $\eta^2,000$). Fakat ön test ve son test puanlarında artışın olduğu belirlenmiştir.

Elde edilen nicel bulgular genel olarak değerlendirildiğinde, bilişsel davranışçı terapi odaklı dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programının DS’ye tabi tutulanların bağımlılık profilini ve bağımlılık seyrini iyileştirmesine ve psikolojik iyi oluşlarına kısmen katkı sağladığı ifade edilebilir

2. Nitel Bulgular

Çalışmanın deneysel aşamasında gerçekleştirilen dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş program uygulamasının etkililiğini ortaya koyabilmek ve nicel aşamadan elde edilen sonuçları açıklamak için katılımcılar ile yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Veri setindeki öğeler araştırma sorusuna bağlı olarak ortaya çıkan temalara göre sunulmuştur.

Araştırma Sorusu: *Madde bağımlılığı farkındalığını artırma amacını taşıyan dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programına katılan katılımcılar bilişsel davranışçı kuramın tekniğine göre hazırlanmış programın etkililiğini nasıl değerlendirmişlerdir?*

Çalışmada araştırma sorusu çerçevesinde ulaşılan verilerin daha anlaşılır bir profile dönüşmesi amacıyla belirlenen tema, kategori, kodlar ve bu kodlara ilişkin görüş bildiren katılımcılar Tablo 10’da verilmiştir

Tablo 10. Tema, Kategori ve Kodlar ile Bu Kodlara İlişkin Görüş Bildiren Katılımcılar

Tema	Kategori	Kod	Katılımcı Görüşleri
Programın Değerlendirilmesi	Olumlu etkisi	Etkinlikler	K.1, k.2, k.3, k.4.
		Toplum içine girme	K.1,k.3
	Olumsuz etkisi	Oturumların uzun olması	K.4
		İş kaybına neden olması	K.1
Programın Yaşama etkisi	Olumlu Etkisi	Dini farkındalık	K.1,k.2,k.3,k.4
		Bilişsel Farkındalık	K.1,k.2,k.3,k.4
		Maddeye karşı farkındalık	K.4, k.3,k.1
		Aile ilişkilerini düzeltme	K.1,K.2
		Manevi bir ortam hissetme	K.3
		Olumlu çevreyi fark etme	K.3,k.4
	Olumsuz etkileri	Dışlanma korkusu	K.3
		Toplumsal damgalanma	K.3
Yapıcı Düşünceler geliştirme	Düşünceyi işlevsel hale getirme	Hatalı düşünceyi fark etme	K.4, k.3, k.2
		Hatalı düşünceyle başa çıkma	K.4, k.2, k.3

Tablo 10’da görüldüğü üzere dört katılımcının görüşlerinden hareketle üç temaya ulaşılmıştır. Bu temalar, Programın değerlendirilmesi, programın yaşama etkisi ve yapıcı düşünceler geliştirmedir. Program değerlendirilmesi ve programın yaşantıya etkisi temasına bağlı olumlu ve olumsuz yaklaşım kategorileri bulunmaktadır. Program değerlendirilmesi temasına bağlı olumlu etkisi kategorisi altında etkinlikler ve toplum içine girme kodları bulunurken olumsuz etkisi kategorisi altında oturumların uzunluğu ve iş kaybı kodları yer almaktadır. Programın yaşama etkisi temasına bağlı olumlu kategorisi altında, dini farkındalık, bilişsel farkındalık, madde bağımlılığı farkındalığı, aile ilişkilerini düzeltme, manevi bir ortamı hissetme ve olumlu çevreyi fark etme kodları bulunurken olumsuz etki kategorisi altında dışlanma ve toplumsal damgalama korkusu yer almaktadır. Çalışmanın yapıcı düşünceler geliştirme temasına bağlı olarak düşünceyi işlevsel hale getirme kategorisine ulaşılmaktadır. Düşünceyi işlevsel kılma kategorisi altında hatalı düşünceyi fark etme ve hatalı düşünceyle başa çıkma kodları yer almaktadır.

Katılımcılarla yapılan görüşmeler genel olarak değerlendirildiğinde; katılımcıların uyuşturucu madde ve dinle ilgili sınırlı bir bilgiye sahip oldukları, maddeye

başlamalarının temelinde ailevi ve dini ilişkilerin olumsuz olmalarına ve bundan ötürü iç ve dış etkilere karşı korunmasız kaldıkları anlaşılmaktadır. Katılımcıların dini başa çıkma programından olumlu olarak etkilendikleri görülmüştür. Katılımcıların uyuşturucu madde kullanımına karşı, dini yaşantı ve ailevi ilişkiler hakkında farkındalık edindikleri sonucuna ulaşılmıştır. Dini başa çıkma programına katılmanın dışlanma ve sosyal damgalanma endişesini taşıdığı, bununla birlikte oluşan manevi ortam ve olumlu çevre ile programı olumlu karşıladıkları anlaşılmıştır. Ayrıca katılımcılar dini programın yanlış düşünce ve davranışı fark etmelerine, madde kullanma düşüncesiyle başa çıkma tekniklerini edindikleri söylenebilir.³⁹

2. 1. Katılımcıların Programı Değerlendirme Teması Hakkındaki Görüşleri

Denetimli serbestliğe tabi tutulan bireylerin DS’de verilen eğitim ve programlara belli saat aralığında katılma zorunluluğuna yönelik olumsuz bakışları bulunmaktadır. Bundan ötürü katılımcılar ile yapılan görüşmede oturumların uzun olması ve iş kaybına yol açtığı kodlarına vurguları öne çıkmaktadır. Bu kodlarla ilgili görüş bildiren K.4, *Bu eğitimleri genel olarak faydalı görüyorum fakat derslerin uzun olması insanın sıkılmasına neden oluyor. K.1 de işimizi bırakmak zorunda kalıyoruz. Bu bizi rahatsız ediyor* şeklinde program hakkında olumsuz düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Bu açıklamalar programın psikolojik iyi oluşla ilgili nicel verilere olumlu yansımamasını açıklar niteliktedir.

Katılımcıların hepsi program hakkında olumlu görüşler bildirmişlerdir. Bunlardan K1. *Madde kullananların durumlarını en iyi yine onu kullananlar bilir. Bu nedenle madde kullananların hayat hikâyeleri maddeye karşı farkındalık konusunda etkili olacağını düşünüyorum.* Şeklinde ifade ederek madde kullananlara yönelik yapılacak hayat hikâyeleri, görselleri ve kısa film gibi etkinliklerin faydalı olabileceğini belirtmiştir. Etkinlikleri faydalı bulan K.3, *Bu eğitimlerde verilen etkinlikleri faydalı buluyorum. Çünkü insanın ne zaman ve hangi şeyden etkileneceği belli değil.* Diyerek madde kullanan bireylerin değişebileceği, onların da etkilenebilecekleri birtakım olguların olduğuna işaret etmiştir. K.2 de etkinliklerin önemini şöyle ifade etmiştir: *Yapılan etkinlikler insanın duygularını olumlu anlamda etkiliyor. Bir hareketlilik sağlıyor. K.4 ise böyle etkinlikler sayesinde insan yaşamında olumlu şeyler olabilir.* Diyerek program hakkında olumlu değerlendirmede bulunmuştur.

2. 2. Katılımcıların Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Programının Yaşama Etkisi İle İlgili Görüşleri

Katılımcılarla yapılan görüşmede din temelli programın yaşama etkisi teması ile ilgili ortaya çıkan iki kategori ve bu kategorilere bağlı olarak altı kodun ortaya çıktığı görülmektedir. Katılımcıların din temelli programın yaşamlarına katkısını dini yaşantılarında farkındalık etkisini sağladığını şöyle ifade etmişlerdir: *K.4, bize dini*

³⁹ Akça, *Madde Bağımlılarında Dini Başa Çıkma Ve Psikolojik İyi Oluş Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (denetimli Serbestlik Örneği)*, 219.

açıdan bir şeyleri fark etmemizi sağladı. Şeklinde görüşleri ifade ederek hayatı anlamlandırma konusunda programın dini boyutuna vurgu yapmaktadır. K.2, Bu program Allah'ı tanımaya ve onun kudretini ve büyüklüğünü anlamaya yönlendirdi. Başka bir katılımcı K.3, İnsanlar dini bir bakış açısına sahip olmadığında sorumluluk duygusu onu sınırlandırmaz. İnsanlar dini ve dini yaşantıyı bilmedikleri için maneviyat ve dini davranışların önemini bilmiyorlar. K.1 ise maddeye başlamamızın temel nedeni din ve aile bağlarımızı koparmamızdır. Bunun için din temelli programlar önemlidir. Şeklinde görüşlerini ortaya koymuşlardır.

Katılımcılar ile yapılan görüşmelerde din temelli programın yaşama etkisi teması ile ilgili ortaya çıkan ikinci kategori bilişsel farkındalık kazanmadır. Bu kategoriyle ilgili tüm katılımcılar görüş bildirmişler. Konuyla ilgili K.4, *Bundan sonraki hayatımda dini biraz daha ön planda tutup böyle bir hata yapmayacağım zaten dinden uzak bir hayat beni buraya kadar getirdi. Şeklinde açıklamalarda bulunmuştur. K.2 kodlu katılımcı programın etkisini şöyle açıklamaktadır: Bu eğitimlerin bana sağladıkları katkıları şöyle anlatabilirim: Hayatımda yerine getirmem gereken sorumluluklarımı hatırlattı bu konuda farkındalık oluşturdu. K.3, Allah'ın her sorunu çözebileceği inancı insanda perçinleşiyor. Böylelikle insanda meydana gelebilecek bilinci şöyle açıklamaktadır. Hesap verebilme inancı insanları birçok kötülükten alıkoyar. Öz kontrolü sağlar. Bu nokta önemlidir. Hesap verebilme inancına sahip olmak korku duygusunu harekete geçirerek doğru davranışların yapılmasına yardımcı olur. Ayrıca İnsanlar dini ve dini yaşantıyı bilmedikleri için maneviyat ve dini davranışların önemini bilmiyorlar. K.1 ise din temelli programların uyuşturucu madde kullanımına karşı bilinçlendirdiğini belirterek bu tür programların önemini ortaya koymaya çalışmıştır. K.3,'ün "Ben maddeyi kullanarak daha enerjik olacağımı düşünüyordum. Yanılmışım. Her iki dünyamı da kaybedecektim" ifadeleri madde kullanıcıların hem yanlış düşünce ve hem de çarpıtılmış bir bilgiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Uyuşturucu maddeyle ilgili bilişsel bazı çarpıtmalara hep rastlanmak mümkündür. Örneğin "esrar ottur günahı yoktur," "Bir kereyle dinden çıkılmaz," "Allah Yakmaz," "Sonra tövbe ederim, madde kullanmak beni dinç tutar" gibi savunmacı bir yaklaşımla karşılaşmak mümkündür. Konuyla ilgili görüş belirten katılımcılar programın maddeye karşı bilişsel katkısını ortaya koymaktadırlar. Örneğin K.1 şeklinde kodlanan katılımcı, "Allah hiç insanı yakar mı? Diye düşünüyordum şimdi anladım ki insan ateşini kendisi tutuşturuyor." Diyerek hem bilişsel farkındalığı hem de düşünsel yanılmayı ortaya koymaktadır.*

Katılımcılar ile yapılan görüşmelerde din temelli programın yaşama etkisi teması ile ilgili ortaya çıkan üçüncü kategori maddeye karşı farkındalık kazanmadır. Konuyla ilgili katılımcıların çoğu görüş beyan etmişlerdir. Konuyla ilgili K.3, madde kullanmaya neden olan anlamsızlığa karşı dikkat edilmesi gerektiğini ve uyuşturucu maddeye karşı bireyi koruyan dini yaşantının önemini şöyle ifade eder: "Ailelerin dini yönden zayıflıkları, çocukları deizme ve bunun sonucunda oluşan boşlukla maddeye yönlendirir. İnsanlara uyuşturucu madde bilincinin kazandırılması önemli bir konudur. Çünkü insanlar zamanla maddeyi hayatlarının bir parçası haline getirebilir. Maddeyi

kendilerinin kaderiymiş gibi onsuz yaşayamayacaklarını düşünürler.” ” K.1 de “Bıraktım. Bu eğitim uyuşturucudan daha fazla uzaklaşmama yardımcı oldu. Uyuşturucudan nefret ettim. Kötü alışkanlıklarımın tamamen uzaklaştım.” K.2 ise programın maddeye karşı farkındalık boyutunu şöyle açıklamaktadır: “Bu eğitimi faydalı buldum. Daha mantıklı ve akıllıca yönler buldum.”

Katılımcılar ile yapılan görüşmelerde din temelli programın yaşama etkisi teması ile ilgili ortaya çıkan dördüncü kategori, aile ilişkilerini düzeltmedir. Konuyla ilgili katılımcılardan k1, k2 ve k4 görüş bildirmişlerdir. Katılımcıların hepsi madde bağımlılığında aile faktörünün önemli olduğunu hem başlama hem de bırakmada önemli destek kaynağı olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca madde kullananların düzenli bir aile hayatının olamayacağını da ifade etmektedirler K.1, “Eğitimden sonra işime ve aileme daha fazla sarıldım çok şükür.” K.2, “Aile ilişkilerimi tekrar gözden geçirdim. Günahlardan kaçınmaya daha da dikkat ediyorum.” K.4, ailemin desteği olmasaydı bu bataklıktan çıkamazdım. Bu eğitimler aileyi koruyucu bir şemsiye olarak tanıtıyor, ailenin önemini daha fazla fark edebiliyorsun.” diyerek ailenin önemini ortaya koymaktadır.

Katılımcılar ile yapılan görüşmelerde din temelli programın yaşama etkisi teması ile ilgili ortaya çıkan beşinci kategori manevi bir ortam hissettirmedir. Konuyla ilgili birçok katılımcı görüş belirtmişlerdir. K.1, “Uyuşturucu madde kullananlar hep kendilerini suçlu kötü imajlı biri olarak görmektedirler. DS’yi de eğitim yeri değil infaz yeri olarak görüyorlar. Bu nedenle dini eğitimle oluşan manevi ortam insana değerli olduğunu düşündürüyor. Nitekim eğitimde Allah’ın insanı ne kadar büyük suç işlerse işlesin affedebileceği belirtiliyor. Bu insanda değerli olduğu hissini uyandırıyor.” K.2 ise “ bu ortamda insan kendisini Allah’ın muhatabı olduğunu hisseder bu iyi bir duygudur bizim için.”

Katılımcılar ile yapılan görüşmelerde dini programın yaşama etkisi teması ile ilgili ortaya çıkan altıncı kategori olumlu çevreyi fark etmedir. Katılımcılar bu tür programlar sayesinde başkalarının hayat hikâyelerini öğrenerek kendi kendine destek sağlamaya çalışıyorlar. Bununla ilgili K.3 görüşlerini şöyle açıklamaktadır: “o kişi başarmışsa ben niye başarmayayım dersin.” Diğer bir katılımcı “bu eğitimler ile arkadaş ortamını sorguluyorsun maddeyi bırakmanın, kötü çevreyi bırakmayla başladığını anlarsın. Dinimizin arkadaş tavsiyesini alsaydık zaten bunlar başımıza gelmezdi (K.4).”

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde dini programın yaşama etkisi temasına bağlı bir kategori iki kodun ortaya çıktığı görülmektedir. Programın olumsuz kategorisine bağlı toplumsal damgalama koduyla ilgili görüşlerini ifade eden K.3, “Eğitim faydalıdır. Fakat DS denildi mi kimsenin aklına eğitim ve ya din/maneviyat gibi şeyler gelmez. Onun için bir işte çalışıyorsan, oradan izin alıp katılman biraz zor. İnsan çekiniyor, söylemeye korkuyor. Bu da (uyuşturucu madde) öyle bir şey ki adın çıktı mı bir daha temiz görünmezsin, toplum hep seni bağımlı görür. Programın olumsuz etkisi kategorisine bağlı sosyal dışlanma koduyla ilgili görüşlerini açıklayan K.2, DS’ye tabi tutulmanın sicile işlenebileceği endişesini dile getirerek “eğitime katılımın bize faydasından çok zararı da olabilir, sicilimize falan işlenirse işe girme durumuz

zorlaşabilir.” Şeklinde korkusunu ifade etmiştir. Bu da katılımcıların DS'nin işleyişi gereği tedaviye zorunlu olarak tabi tutulmalarının onların psikolojik iyi oluşlarına olumsuz etki ettiğini göstermektedir.

2. 3. Katılımcıların Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Programının Yapıcı Düşünceler Geliştirme İle İlgili Görüşleri

Katılımcılarla yapılan görüşmede dini başa çıkma programının yapıcı düşünceler geliştirme temasına ilişkin bir kategori ve bu kategoriye bağlı iki kodun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu kodlardan hatalı düşünceyi fark etme koduyla ilgili bütün katılımcılar görüşlerini ifade etmişlerdir. K1 ile kodlanan katılımcı, uyuşturucu maddenin dindeki yerini fazla önemsemediğini şöyle ifade etmektedir: *“Ben esrarı da sigara gibi biliyordum neticede ikisi de zararlı kimseyi öldürmeyeceğini düşünüyordum. Yanılmışım uyuşturucu maddenin Allah'ın korunmasını istediği her şeye zarar verdiğini bildiğinde onun haram olması gayet mantıklıdır.”* K.2, de *“ Allah'ın insanı yakmayacağını düşünüyordum. Biri benim bütün ailemi öldürse de ben onu yakamam Allah nasıl yakar insanı diyordum. Bu yanlış bir bakış açısı çünkü insanın kendisi yakıtını hazırlıyor, hatta yakıtını bu dünyadan kendisi götürüyor.”* K.3 de uyuşturucu madde ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: *“Ben de esrar ottur günahı yoktur diye düşünmeye başlamıştım neticede kendim etkileniyordum diyordum. Ama kendimi zehirleyerek sevdiğime, aileme ne kadar acı verdiğimi düşünemiyordum cahillik işte.”* K.4, uyuşturucu maddenin risk faktörünü dinden uzak bir hayata bağlayarak *“ zaten dinden uzak bir hayat beni bu seviyeye getirdi”* şeklinde dinle ilgili olumlu düşüncelerini ortaya koymuştur.

Programın düşünceyi işlevsel hale getirme kategorisine bağlı hatalı düşünceyle başa çıkma koduyla ilgili katılımcıların görüşleri şöyledir: K.4, uyuşturucu maddeye karşı doğru düşüncenin dine bağlılıkla korunabileceğini şöyle ifade etmektedir: *“Bu eğitimlerin başka madde kullananlara da verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü insan biraz dinin farkına vardı mı maddeyle işi olmaz ve soğur. Onun için bu eğitimin madde kullananlara yararlı olacağını düşünüyorum.”* K.2, olumsuz düşüncelerle ve madde isteğiyle başa çıkmak için aile ilişkilerine, dinin söylem ve davranış boyutunun önemine dikkat çekerek *“Daha mantıklı ve akıllıca yönler buldum. Aile ilişkilerimi tekrar güzden geçirdim. Günahlardan kaçınmaya daha da dikkat ettim, namazlarımı kılmaya özen gösterdim. Onun için bağımlılıkla baş etmede dine yönlendirdiği için bu programları faydalı buluyorum.”* Diyerek dini programla ilgili olumlu görüşlerini de ortaya koymuştur. K.3. İnsanların olumsuz düşünce ve davranışlarının temelinde anlamsızlığın olduğunu ve bundan kurtulmanın yollarını ifade etmeye çalışmıştır. *“Bugün insanlar bir boşlukta yaşıyorlar. Bunun için insanları bu boşluktan kurtaracak ahlaki eğitim verilmeli insanların ailevi ve dini yönden eğitilmesi gerekir. Bağımlılıktan kurtulmada dinin tanınması ve uygulanması yeterlidir diye düşünüyorum bütün problem buradadır.”*

Katılımcılarla yapılan görüşmeler genel olarak değerlendirildiğinde; katılımcıların uyuşturucu madde ve dinle ilgili sınırlı bir bilgiye sahip oldukları, maddeye başlamalarının temelinde ailevi ve dini ilişkilerin olumsuz olmalarına ve bundan ötürü iç ve dış etkilere karşı korunmasız kaldıkları anlaşılmaktadır. Katılımcıların dini başa çıkma programından olumlu olarak etkilendikleri görülmüştür. Katılımcıların uyuşturucu madde kullanımına karşı, dini yaşantı ve ailevi ilişkiler hakkında farkındalık edindikleri sonucuna ulaşılmıştır. Dini başa çıkma programına katılmanın dışlanma ve sosyal damgalanma endişesini taşıdığı, bununla birlikte oluşan manevi ortam ve olumlu çevre ile programı olumlu karşıladıkları anlaşılmıştır.

TARTIŞMA VE SONUÇ

1. Uyuşturucu Madde Kullanmayla İlgili Bulguların Tartışılması

Denetimli serbestliğe tabi tutulan madde kullanıcılarının bağımlılık durumlarını öğrenmek için araştırmada sırasıyla nicel, nitel ve karma bulgular sunulmuş olup karma yöntem bakış açısıyla tartışılmıştır. Bu araştırmanın dini/manevi program uygulaması bileşenindeki nicel boyutunda bilişsel davranışçı terapi odaklı eğitim programının DS'ye tabi tutulan madde kullanıcılarının bağımlılık durumları üzerinde anlamlı bir etkisinin olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmada ön test puanları kontrol altında tutulduğunda BDT odaklı dini/manevi eğitim programına katılan madde kullanıcıları ile katılmayan madde kullanıcılarının bağımlılık durumları son test puanlarında anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmüştür. Gruplar arasındaki farkın kaynağına ilişkin yapılan analiz sonucunda farkın deney grubunda yer alan madde kullanıcıların lehine olduğu saptanmıştır. Araştırma sonucunda dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programının bağımlıların iyileşme düzeylerinde anlamlı bir etkisi olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen bu bulgular doğrultusunda bilişsel davranışçı terapi odaklı dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş programının DS'ye tabi tutulan bağımlıların madde kullanmayı azaltmada, motivasyon ve öfke kontrol düzeylerinin artırılmasında etkili bir yaklaşım olduğu ifade edilebilir.

Bu araştırmanın nicel sonuçları açıklama bileşenindeki nitel boyutta, deneysel çalışmaya katılan madde kullanıcılarıyla yapılan görüşmelerde, uyuşturucu madde farkındalığıyla ilişkin nitel bulguların nicel bulguları nasıl açıkladığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yürütülen görüşmelerden elde edilen bulgularda DS'ye tabi tutulan madde kullanıcılarının dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş program yaşantısını olumlu yönde deneyimlediklerini içeren ifadeleri kullandıkları görülmüştür. Madde kullanıcılarının din temelli eğitimden önce uyuşturucu madde ve din ile ilgili sınırlı bilgilerinin olduğunu vurgulamışlardır. Eğitime katılan bağımlılar denetimli serbestlik kurumunda verilen dini/manevi içerikli eğitim programının iş kaybı, sosyal damgalanma vb. sıkıntıları olmasına rağmen programın günlük yaşantılarında uyuşturucu maddeyle mücadelede dini farkındalık kazandırdığı, olumlu çevreyi fark etme ve aile yaşamlarına katkısının olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre nitel

bulguların nicel sonuçları doğrulayıcı nitelikte olduğu ve açıkladığı sonucu çıkarılabilir. Nicel ve nitel bulguların ortak öğeleri doğrultusunda ulaşılan meta-çıkarma şu şekildedir. Denetimli serbestliğe tabi tutulan madde bağımlıların uyuşturucu madde kullanım durumlarını test etmeye ilişkin yapılan ön test-son test analizleri ve dini başa çıkma programı uygulamasının değerlendirilmesine ilişkin yapılan görüşmelerden elde edilen bulgular doğrultusunda BDT odaklı program uygulamasının katılımcıların uyuşturucu madde kullanımını azaltmada etkili bir program olduğu söylenebilir.

Konuyla ilgili alan yazın incelendiğinde madde bağımlılığı bilişsel farkındalığa ilişkin sınırlı çalışmalara ulaşılmıştır. Bağımlılıkla ilgili çalışmaların bağımlılık nedenleri üzerinde yoğunlaştığı ve bağımlılığın tedavisiyle ilgili çalışmaların aynı şekilde sınırlı olduğu görülmüştür. Yöntem olarak ise araştırmaların çoğunun nicel yaklaşımla yapıldığı, niceli, nitel çalışmaların takip ettiği, ilgili konuyla ilişkin karma çalışmalara da rastlanılmaktadır. Fakat tamamen bütünleştirilmiş karma yöntem çalışmasına rastlanılmamaktadır.⁴⁰ AMATEM’de tedavi gören bağımlıların manevi ihtiyaçlarının belirlenmesini nitel yaklaşımla değerlendirmeye çalışan Ceylan,⁴¹ bağımlılıktan kurtulmada, öncelikle engelleri fark etme, anlam bulma arayışı, yaşam hedefi arayışı, değişim ve arınma ihtiyacı” gibi farkındalıkların geldiğini belirtmektedir. Bu anlamda hayatı daha anlamlı kılması, bireye umut vermesi ve bireyin destek alabileceği bir sosyal ağ oluşturması itibarıyla din, uyuşturucu madde gibi zararlı alışkanlıklara karşı farkındalık oluşturabilecek niteliktedir. Yeşilay tarafından 16-17 Haziran 2013 tarihlerinde Yalova’da düzenlenmiş olan “Türkiye’de Uyuşturucu Madde Bağımlılığı Önleme Tedavi ve Rehabilitasyon Çalıştayı” ve Diyanet İşleri Başkanlığı ile Yeşilay ve diğer kurumlar arasında yapılan protokollerde madde bağımlılığıyla mücadelede farkındalık oluşturmaya yönelik adımlar öne çıkmaktadır.⁴² Uyuşturucuyla mücadele politikası kapsamında TBMM’nin 2008 yılında yayınlanan raporunda da uyuşturucu maddeyle mücadelede, farkındalığın önde gelen faktör olduğu ortaya konulmaktadır. Bu kapsamda Diyanet İşleri Başkanlığı, "Madde Bağımlılığı ve Zararlı Alışkanlıklar" konusunda gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında uyuşturucu maddeye yönelik farkındalık çalışmalarını yürütmektedir.⁴³ Akıncı,⁴⁴ madde bağımlılığından uzaklaşmada manevi desteğin rolünü değerlendirdiği çalışmasında uyuşturucu

⁴⁰ Bekir Koç, *Din-suç ilişkisi: Bingöl örneği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Merve Tırışkan vd., “Madde Bağımlılığında Nüksü Önlemede Bilinçli Farkındalığın Önemi: Bir Derleme Çalışması”, *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, (Aralık 2015); Gülsen Kılınç, *Madde bağımlılarında bilişsel davranışçı temelli grup danışmanlığının madde kullanımına ilişkin inanç ve dürtüselliğe etkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); İsa Ceylan, *Madde Bağımlısı Bireylerin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi (Amatem Örneği)*; Başkurt İrfan, “Gençlik, Madde Bağımlılığı Ve Korunma Yolları (Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım)”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* sy. (2003), 73-114; Demet Karakartal, “Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ve Suç İlişkisi”, *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 6/14 (Haziran 2020), 614-623; Tayfun Uzbay, “Ülkemizde Temel Sorunlar ve Madde Bağımlılığı ile Mücadele”, *Türk Eczacılar Birliği Yayını/ Meslek İçi Sürekli Eğitim Dergisi* 21/22 (Aralık 2009), 73-79; Sevdâ Acar, Derya Şaşman Kaylı, “Türkiye’de Bağımlılık Alanında Yapılmış Nitel ve Karma Çalışmaların Analizi”, *Cyprus Turkish Journal of Psychiatry & Psychology* 3/1 (Ocak 2021), 37-47.

⁴¹ Ceylan, *Madde Bağımlısı Bireylerin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi (Amatem Örneği)*, 210.

⁴² Çoban, “Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği”.

⁴³ Türkiye Büyük Millet Meclisi TBMM, *Uyuşturucu Başta Olmak Üzere Madde Bağımlılığı Ve Kaçakçılığı Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu* (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi, 2008), 315360.

⁴⁴ Akıncı, *Madde Bağımlılığı ve Manevi Destek*.

maddeye karşı farkındalık temasının etkililiğine dikkat çekmiştir. Alpay ve arkadaşlarının,⁴⁵ madde kullanımı olan yetişkinlerde farkındalık temelli müdahalelerin etkililiği: Sistematik bir gözden geçirme adlı çalışmalarında 10 çalışmayı kritize etmişlerdir. Çalışmada farkındalık temelli müdahalelerin, duygu düzenleme becerisini ve dürtüsel davranışlar üzerinde kontrol sağlayabilmesini arttırması açısından önemli etkileri olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Yurt dışında yapılan çalışmalarda madde bağımlılığının tedavisinde farkındalık temelli müdahalelerin etkili sonuçlar gösterdiği ortaya konulmuştur. Çalışmalar, farkındalığın, duyguları düzenlemede olumlu etkiler gösterdiği; madde kullanım sorunu ile ilişkili olan dürtüsellik ve dürtüsel davranışlar üzerinde azaltıcı etkiye sahip olduğunu ortaya koymuştur. Güncel çalışmalar, farkındalık temelli müdahalelerin madde bağımlılığı tedavisinde olumlu sonuçlar ortaya koyduğunu göstermektedir.⁴⁶ Sipon ve arkadaşları,⁴⁷ uyuşturucu maddeden kurtulmada dinin önemini vurguladığı çalışmada, İmam Gazali'nin uyuşturucu maddeyle mücadelede önerdiği altı adımlık (sözleşme, gözetim, değerlendirme, netice, mücadele ve geri dönüş) modelin, uyuşturucu maddeye yönelik farkındalığı artırdığı ve yaşam kalitesini geliştirip bağımlılıktan kurtulmada etkili olabileceğini ifade etmişlerdir.

2. Katılımcıların Psikolojik İyi Oluşlarıyla İle İlgili Nicel ve Nitel Bulguların Tartışılması

Araştırmanın dini/manevi program uygulaması bileşenindeki nicel boyutunda bilişsel davranışçı terapi odaklı eğitim programının DS'ye tabi tutulan madde kullanıcılarının psikolojik iyi oluş durumları üzerinde anlamlı bir etkisinin olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmada ön test puanları kontrol altında tutulduğunda BDT odaklı dinî/manevi eğitim programına katılan madde kullanıcıları ile katılmayan madde kullanıcılarının psikolojik iyi oluş son test puanlarında anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir. Bu araştırmanın nicel sonuçları açıklama bileşenindeki nitel boyutunda deneysel çalışmaya katılan madde kullanıcılarıyla yapılan görüşmelerde, uyuşturucu maddeyle mücadeleye ilişkin nitel bulguların nicel bulguları nasıl açıkladığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Yürütülen görüşmelerden elde edilen bulgularda DS'ye tabi tutulan madde kullanıcılarının uyuşturucu maddeyle mücadelede, dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş program yaşantısını olumlu yönde deneyimlediklerini içeren ifadeleri kullandıkları görülmüştür. Söz konusu programa katılan bireyler, “toplum içine girme,” “aile ilişkilerini düzeltme,” “manevi bir ortam hissetme” şeklinde

⁴⁵ Ünal Alpay vd., “Madde Kullanımı Olan Yetişkinlerde Farkındalık Temelli Müdahalelerin Etkililiği: Sistematik Bir Gözden Geçirme”, *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 5/4 (Mart 2018), 721-746.

⁴⁶ Kathleen M. Carroll Ph.D., *Therapy Manuals for Drug Addiction Manual 1: A Cognitive-Behavioral Approach: Treating Cocaine Addiction* (United States of America: NCJRS Virtual Library, 1998), 1-2; Sarah Bowen vd., “Mindfulness-Based Relapse Prevention for Substance Use Disorders: A Pilot Efficacy Trial”, *Substance Abuse* 30/4 (Ekim 2009), 295-305; Saeed Imani vd., “Effectiveness of Mindfulness-Based Group Therapy Compared to the Usual Opioid Dependence Treatment”, *Iranian Journal of Psychiatry* 10/3 (Haziran 2015), 175-184; Katie Witkiewitz vd., “Mindfulness-Based Relapse Prevention with Racial and Ethnic Minority Women”, *Addictive Behaviors* 38/12 (Aralık 2013), 2821-2824.

⁴⁷ Poro Sipon vd., “Uyuşturucu Kullanımının Önlenmesinde İmam Gazali Tarafından İleri Sürülen Değişime Doğru Altı Adım”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Şubat 2010), 221-229.

program hakkında olumlu ifadelerini belirtmişlerdir. Ayrıca madde kullanıcılarının program sonrasında maddeyi kullanma durumlarındaki azalışa baktığımızda, psikolojik iyi oluş puanlarında anlamlılığın olmaması, başka faktöre bağlanabilir. Nitekim DS'ye tabi tutulan bireylerin oturlara katılma durumlarında, zaman ve iş kaybı yaşamaları, ailevi ve sosyal dışlanma endişesini taşımaları ve kontrol grubunda verilen SAMBA eğitimi de katılımcıların psikolojik durumlarını etkileyebilmektedir.

Alan yazında ülkemizde psikolojik iyi oluş ile bağımlılık ilişkisine yönelik doğrudan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Fakat madde bağımlılığı için risk faktörü taşıyan psikolojik iyi olmama hali ile farklı değişkenler arasındaki ilişkiyi araştıran pek çok çalışma bulunmaktadır. Araştırmalarda genel olarak psikolojik iyi olma, din/maneviyat, din sağlık, Tanrı tasavvuru, değerler, psikolojik iyi oluş ve dindarlık bağımlılık ilişkisi üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Araştırma sonuçları dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif ilişki olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁸

Yurt dışında bağımlılık, psikolojik iyi oluş, din/maneviyat, ruh sağlığı, değerler, anlam ve bağımlılık ilişkisi gibi dolaylı araştırmaların yanı sıra doğrudan psikolojik iyi oluşla madde bağımlılığına yönelik çalışmalara da rastlanmak mümkündür. İlgili alan yazında psikolojik iyi oluş ile madde bağımlılığı arasında ters yönlü bir ilişki bulunmuştur. Visser ve Routledge,⁴⁹ “Güney Afrikalı ergenlerde madde bağımlılığı ve psikolojik iyi oluş” adlı çalışmada, psikolojik iyi oluşla madde bağımlılığı arasında ilişki olduğunu ortaya koymuşlardır. Araştırmacılar, psikolojik bozuklukların madde kullanmadan önce başladığını, bunun için böyle bir sorun yaşayan ergenlerin erken tespit edilip etkili bir başa çıkma becerileri kazandırmanın bağımlılığa karşı önleyici bir adım olabileceğini belirtmektedirler.

Psikolojik sıkıntılar, madde bağımlılığı risk faktörlerinin başında geldiğinden psikolojik iyi oluş, bağımlılıktan korunma ve kurtulmada önemli bir etken olarak görülmüştür. Ayrıca pek çok araştırma, psikolojik iyi oluşun sağlanmasında din/maneviyatın önemli bir işlev gördüğünü ortaya koymuştur.⁵⁰ Konuyla ilgili psikolojik sıkıntı ve çoklu madde kullanımı arasındaki boylamsal ilişkiyi üç yıl boyunca

⁴⁸ Melih Çoban, “Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği”; Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015); Yapıcı, *Ruh sağlığı ve din*; Beyazıt Yaşar Seyhan, “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/4283 (Haziran 2014), 65-97; Mebrure Doğan, *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Karlı, “Psikolojik İyi Oluş Ve Dindarlık İlişkisi”.

⁴⁹ Visser - Routledge, “Substance Abuse and Psychological Well-Being of South African Adolescents”.

⁵⁰ Harold G. Koenig, Çev.Talip Demir, “Din ve Tıp I: Tarihsel Arka Plan ve Ayrışma Nedenleri”, *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak 2019), 281-296; Daniel T. L. Shek, “Meaning in Life and Psychological Well-Being: An Empirical Study Using the Chinese Version of the Purpose in Life Questionnaire”, *The Journal of Genetic Psychology* 153/2 (Haziran 1992), 185-200; Brenda M. Booth vd., “Longitudinal Relationship Between Psychological Distress and Multiple Substance Use: Results From a Three-Year Multisite Natural-History Study of Rural Stimulant Users”, *Journal of Studies on Alcohol and Drugs* 71/2 (Mart 2010), 258-267; Erum Irshad - Misbah Karamat, “Psychological Well-Being In Drug Addicts”, *Journal of Law and Society* 42/59 (2012), 55-68; Celia J. A. Morgan vd., “Consequences of Chronic Ketamine Self-administration upon Neurocognitive Function and Psychological Wellbeing: A 1-year Longitudinal Study”, *Addiction* 105/1 (Ocak 2010), 121-133; Thomas Ashby Wills vd., “The Role of Life Events, Family Support, and Competence in Adolescent Substance Use: A Test of Vulnerability and Protective Factors”, *American Journal of Community Psychology* 20/3 (Haziran 1992), 349-374; Jenny Keen, vd., “Does methadone maintenance treatment based on the new national guidelines work in a primary care setting?”, *British Journal of Practice* 53/491 (Ocak 2003), 461-467; Fatma Betül Ekti- Muhammed, Kızılgeçit, “Çocuk Sahibi Olamayan Kadınlarda Dini Başa Çıkma Sürecine Yönelik Bir Araştırma”. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/24 (Temmuz 2023), 557-587.

araştıran Booth ve arkadaşları,⁵¹ madde kullanımının, zayıf ruh sağlığı ile ilişkili olduğunu, bununla başa çıkmak için artırılan madde kullanımının psikolojik sıkıntıyı kademeli olarak arttırdığını belirtmektedir. Çalışma, psikolojik sıkıntıda iyileşmelerle birlikte madde kullanımında azalmanın olduğunu ortaya koymuştur. Irshad ve Karamat,⁵² uyuşturucu bağımlılarında düşük psikolojik iyi oluş olduğunu, bunun da bağımlıların madde bağımlısı olmayanlara göre düşük benliğe sahip olmasından kaynaklandığını ortaya koymuştur.

Araştırmada katılımcılar, maneviyata yönelmenin, dürüstlük, doğruluk ve Allah'ın nimetlerini takdir etme, maddi olmayan değerlere bağlı kalma ve hayatlarını anlamlı kılma ile temsil edilen davranışsal ve duygusal değişikliklerle sonuçlandığını belirtmişler. Katılımcıların ifadelerine göre hayatlarını anlamlı hale getirmek için önemli adımlar atmış olmaları, iyileşme sürecini devam ettirmek için artan bir motivasyona yol açmıştır. İyileşmeyi, madde bağımlılığının olduğu hapisneden bir tür özgürlük olarak görüyorlar ve ayrıca Tanrı'nın yardımından kaynaklanan bağımsızlığı da takdir ediyorlar.

Son yirmi yılda yapılan araştırmalarda, madde bağımlılığını önleme ve iyileştirmede maneviyat ve dinin önemli bir rolü olduğu ortaya konulmuştur.⁵³ Din/ Maneviyatın madde bağımlılığıyla mücadelede önemli faktör olan psikolojik iyi oluşu nasıl sağladığıyla ilgili araştırmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmalarda dinî yaşantının birçok boyutu ile fiziksel ve ruhsal sağlık arasında pozitif ilişkiye ulaşılmıştır. Dini bağlılığın bir ifadesi olan dindarlık, psikolojik iyi hali, hem direk olarak hem de dolaylı olarak etkileyebilmektedir.⁵⁴ Bu etkiyi üç başlık altında toplamak mümkündür bunlar: Dinin sosyal ilişkiler kurma, sosyal katılımı güçlendirme ve sosyal destek sağlama fonksiyonu, dini bir baş etme aracı olarak kullanma ve dinin sağlıkla ilgili uygulamaları sayılabilir. Din, bireylerin dinî/manevi uygulamalara katılma aracılığıyla diğer insanlarla yakın ilişkiler kurma fırsatını sağlayarak sağlık ve iyilik hallerini etkilemektedir. Zira diğer insanlarla yakın ilişkiler kurmak, bireylerin ruhsal ve fiziksel sağlıklarını etkileyen stres verici yaşam olaylarına karşı korumaktadır. Ayrıca dinî öğretiler, sağlık ve iyilik hali için zararlı olan alkol ve madde kullanımı gibi davranışlara karşı uyararak sağlık açısından koruyucu olmaktadır.⁵⁵ Maneviyat ve dinin, ruh sağlığı ile olan pozitif ilişkisi üzerine yapılmış araştırma sonuçları da bu önermeleri desteklemektedir. Buna göre, dua ve ibadet gibi dinsel uygulamalar, bireylere stres ve hastalıklarla baş etme konusunda yardımcı olmaktadır. İkinci olarak, dindar bireyler, dindar olmayanlara kıyasla genelde daha sağlıklı, uzun ömürlü ve hayata yönelik daha tatminkâr olmaktadır. Üçüncü olarak da, dindar bireyler ölüm, üzüntü, stres, depresyon gibi durumlarda daha az kaygılı ve dolayısıyla boşanma, alkol ve uyuşturucu madde

⁵¹ Booth vd., "Longitudinal Relationship Between Psychological Distress and Multiple Substance Use".

⁵² Irshad - Karamat, "Psychological Well-Being In Drug Addicts".

⁵³ Abdu'l-Missagh Ghadirian - Shadi Salehian, "Is Spirituality Effective in Addiction Recovery and Prevention?", *The Journal of Bahá'í Studies* 28/4 (Aralık 2018), 69-88.

⁵⁴ Karslı, "Psikolojik İyi Oluş Ve Dindarlık İlişkisi".

⁵⁵ Cırhınioğlu, *Din Psikolojisi*, 90.

kullanmaya daha az meyilli olmaktadır.⁵⁶ Din, bağımlılığa karşı koruyucu olduğu gibi bağımlılıktan kurtulmada da etkili bir destek kaynağı sayılmaktadır. Zira din bireylere, etkili baş etme yollarını göstermekte, hayatı anlamlı ve amaçlı kılarak psikolojik iyi oluşlarına katkı sağlamaktadır.⁵⁷ Amato ve Szydlowski,⁵⁸ madde bağımlısı hastaların, maneviyat odaklı tedaviyi, aşermeyi ve riskli davranışları azaltmaya, tedavi protokolüne uymaya ve umudu artırmaya yardımcı olabilecek bir müdahale olarak algıladıklarını ortaya koymuşlar. Maneviyat, din ve tıp alanında önde gelen bir araştırmacı olan psikiyatrist Harold G. Koenig, din/maneviyatın bireylerde umut ve iyimserlik duygusunu geliştirerek psikolojik iyi oluşunu desteklediğini belirtir.⁵⁹ Başka bir araştırmada dinin/maneviyatın “insan değerlerine, davranışlarına ve deneyimlerine anlam kazandıran en önemli kültürel faktör olduğunu, dini ve ruhani uygulamaların (örneğin meditasyon, dua ve ibadet) umut, sevgi ve memnuniyet gibi olumlu duyguları geliştirdiği ortaya konulmuştur.⁶⁰ Dinin fiziksel ve ruhsal sağlığı olumsuz etkilediğine dair çok az çalışmalar olmasına rağmen⁶¹ genel olarak dinî/manevi programların madde bağımlılığıyla mücadelede hem önleyici hem de iyileşmede önemli rol aldığı söylenebilir.

Sonuç olarak din, bağımlılık öncesi ve sonrasında önemli bir faktör olan dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeyini artırarak stres verici yaşam olaylarına karşı bilişsel duygusal ve sosyal olmak üzere üç boyutta destek sağlamaktadır. Din bireyin hem beden hem de ruhsal olarak sağlıklı ve mutlu olmasını sağlayan birtakım değer ve uygulamalara sahiptir. Bu değerlerden bazıları, anlam ve amaç duygusu, sosyal destek, pozitif duygular kazanımı, duygu ve davranış kontrolüdür. Din müntesiplerinden istediği bir takım ibadet ve ritüellerle bireyde huzur, huşu, saygı, mutluluk, şükran, merhamet, sevgi, güven, sabır vb. pek çok pozitif duyguyu geliştirebilir. Böylece hem öznel iyi oluşu hem de sosyal anlamda başka bireylerle uyumlu ilişki sağlayarak psikolojik iyi oluşu sağlayabilir. Din insanın davranışlarını etkilemede önemli bir yere sahip olan anlam ve amaç problemini çözerek bireyin davranışlarını anlamlandırmada yardımcı olmaktadır. Böylece birey karşılaştığı sıkıntıları hayra yorarak duygusal ve zihinsel bir rahatlamaya kavuşabilir. Ayrıca din hayata zararlı olan davranışlara karşı bireyleri uyararak uyuşturucu madde kullanımına karşı farkındalık oluşturmaktadır. Din/Maneviyat, madde bağımlılığına karşı mücadele etmek için dinî katılım ve sağlıklı akran ilişkisini geliştirmekte, dini uygulamalara katılımı sağlayarak sosyal bir destek ağını da oluşturmaktadır. Din/Maneviyat bireyin kutsalla ilişkisini güçlendirerek öz saygı gibi olumlu duyguların gelişmesine ve dolayısıyla iyileşmeye katkı sağlamaktadır.

⁵⁶ Çoban, “Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği”; Geri Miller, *Incorporating Spirituality in Counseling and Psychotherapy* (Canada: John Wiley & Sons, 2003), 131.

⁵⁷ Çoban, “Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği”.

⁵⁸ Peter P. Amato - Steven J. Szydlowski, “Spirituality in Addiction and Mental Health: A Practical Case Approach”, *American International Journal of Contemporary Research* 5/6 (2015), 1-6.

⁵⁹ Harold G. Koenig, “Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications”, *ISRN Psychiatry* 2012 (Aralık 2012), 1-33.

⁶⁰ Ghadirian - Salehian, “Is Spirituality Effective in Addiction Recovery and Prevention?”

⁶¹ Koenig, Çev.Talip Demir, “Din ve Tıp I: Tarihsel Arka Plan ve Ayrışma Nedenleri”.

Bu araştırmada madde bağımlılığıyla mücadelede dinî ve manevi desteğin, iyileşme sürecini olumlu yönde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç, denetimli serbestliğe tabi olan bağımlılara yönelik dinî programların uygulanmasının madde bağımlılığıyla mücadelede faydalı olabileceğini göstermektedir. Denetimli Serbestlik kurumları hem bireysel hem de grup şeklinde tedavi uygulanmaya uygun yerlerdir. Bu konuda madde bağımlısı bireylerle öncelikle tanışma, hayat hikâyesini öğrenme ve en önemlisi güven geliştirmek için en az bir bireysel görüşme yapıp daha sonra grup çalışmalarının yapılması faydalı sonuçlar sağlayabilir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Acar, Sevda - Kaylı, Derya Şaşman. "Türkiye'de Bağımlılık Alanında Yapılmış Nitel ve Karma Çalışmaların Analizi". *Cyprus Turkish Journal of Psychiatry & Psychology* 3/1 (Ocak 2021), 37-47. <https://doi.org/10.35365/ctjpp.21.1.01>
- Akça, Emrullah. *Madde Bağımlılarında Dini Başa Çıkma Ve Psikolojik İyi Oluş Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (denetimli Serbestlik Örneği)*. Erzurum: Atatürk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Akça, Emrullah - Kızılgeçit, Muhammed. "Denetimli Serbestliğe Tabi Tutulan Madde Kullanıcılarına Yönelik Din/Maneviyat Temelli Bağımlılık Programı Model Önerisi". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/1 (Temmuz 2023), 82-116. <https://doi.org/10.58852/dicd.1296974>
- Akinci, Habibullah. *Madde Bağımlılığı ve Manevi Destek*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Alpay, Ünal vd. "Madde Kullanımı Olan Yetişkinlerde Farkındalık Temelli Müdahalelerin Etkililiği: Sistematik Bir Gözden Geçirme". *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 5/4 (Mart 2018), 721-746. <https://doi.org/10.15805/addicta.2018.5.4.0016>
- Amato, Peter P. - Szydlowski, Steven J. "Spirituality in Addiction and Mental Health: A Practical Case Approach". *American International Journal of Contemporary Research* 5/6 (2015), 1-6.
- Ayten, Ali. "Dindarlık Ruhsal ve Fiziksel Sağlığı Etkiler mi" ?*Din Erdem ve Sağlık*. ed. Ali Ayten. 19-91. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015a.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Başkurt, İrfan. "Gençlik, Madde Bağımlılığı Ve Korunma Yolları (Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım)". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* sy. (2003), 73-114.
- Beydoğan, Başak. *Self-Constual Diffrences in Perceived Work Situation and WellBeing.[Benlik Tipi Farklılıklarına Göre Algılanan İş Ortamı ve İyi Olma Hali]*. Ankara: A Thesis Submitted To The Graduate School Of Social Sciences Of Middle East Technical University, Doktora Tezi, 2008.
- Booth, Brenda M. vd. "Longitudinal Relationship Between Psychological Distress and Multiple Substance Use: Results From a Three-Year Multisite Natural-History Study of Rural Stimulant Users". *Journal of Studies on Alcohol and Drugs* 71/2 (Mart 2010), 258-267. <https://doi.org/10.15288/jsad.2010.71.258>

- Bowen, Sarah vd. "Mindfulness-Based Relapse Prevention for Substance Use Disorders: A Pilot Efficacy Trial". *Substance Abuse* 30/4 (Ekim 2009), 295-305. <https://doi.org/10.1080/08897070903250084>
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 17. Basım, 2011.
- Ceylan, İsa. *Madde Bağımlısı Bireylerin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi (Amatem Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Cirhinlioğlu, Fatmagül. *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Akademik, 2. Basım, 2014.
- Cosden, Merith. "Risk and Resilience for Substance Abuse Among Adolescents and Adults with LD". *Journal of Learning Disabilities* 34/4 (Temmuz 2001), 352-358. <https://doi.org/10.1177/002221940103400410>
- Creamer, Elizabeth G. *Tamamen Bütünleştirilmiş Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. çev. İsmail Seçer, Sümeyye Ulaş. Ankara: Vizetek Yayıncılık, 2020.
- Creswell, John W. *Karma yöntem araştırmalarına giriş*. çev. Mustafa Sözbilir. Ankara: Pegem Akademi, 1. baskı., 2019.
- Çapcıoğlu, İhsan. *Akışkan Zamanlarda "Değer"li Yaşamak*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 2020.
- Çevik, Muhammet. *Madde bağımlılığı ile mücadelede inanç temelli yaklaşım*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
- Çinici, Murat. "A qualitative study on Problems of Young People and Ways of Religious Coping in Türkiye". *Journal of İlahiyat Researches* 62/1 (December 2024), 1-18.
- Çoban, Melih. "Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği". *Türkiye Bağımlılık Dergisi* 1/1 (Ocak 2014), 127-140.
- Çuhadaroğlu, Füsün. *ICD-10 Ruhsal ve davranışsal Bozukluklar Sınıflandırılması: Klinik Tanımlamalar ve Tanı Kılavuzları*. Ankara: Türkiye Sinir ve Ruh Sağlığı Derneği, 1993.
- Doğan, Mebrure. *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ekti, Fatma Betül - Kızılgeçit, Muhammed. "Çocuk Sahibi Olamayan Kadınlarda Dini Başa Çıkma Sürecine Yönelik Bir Araştırma". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (Temmuz 2023), 557-587. <https://doi.org/10.53683/gifad.1268876>.
- Erum Irshad, Misbah Karamat. "Psychological Well-Being In Drug Addicts". *Journal of Law and Society* 42/59 (2012), 55-68.
- Ghadirian, Abdu'l-Missagh - Salehian, Shadi. "Is Spirituality Effective in Addiction Recovery and Prevention?" *The Journal of Bahá'í Studies* 28/4 (Aralık 2018), 69-88. [https://doi.org/10.31581/jbs-28.4-5\(2018\)](https://doi.org/10.31581/jbs-28.4-5(2018))
- Gürsu, Orhan. *Bağımlılık ve Din Norobiyolojik Yaklaşım*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2018.
- İmamoğlu, Abdulvahit. "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (Haziran 2011), 205-244. <https://doi.org/10.17335/suifd.84025>.
- İmani, Saeed vd. "Effectiveness of Mindfulness-Based Group Therapy Compared to the Usual Opioid Dependence Treatment". *Iranian Journal of Psychiatry* 10/3 (Haziran 2015), 175-184.

- Irshad, Erum - Karamat, Misbah. ““Psychological Well-Being In Drug Addicts”. *Journal of Law and Society* 42/59 (2012), 55-68.
- Işık, Harun. “Ceza İnfaz Kurumu Bağlamında Manevi Rehberliğin Teorik Temelleri: İngiltere ve Türkiye’deki Uygulamaların Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II. Ed.Ali Ayten, Mustafa Koç, Nuri Tınaz*. 215-236. İstanbul: Dem Yayınları., 2016.
- Karakartal, Demet. “Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ve Suç İlişkisi”. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 6/14 (Haziran 2020), 614-623. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1069454>
- Karslı, Necmi. “Psikolojik İyi Oluş Ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019), 173-205. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.549409>
- Keen, Jenny vd. “Does methadone maintenance treatment based on the new national guidelines work in a primary care setting?” *British Journal of Practice* 53/491 (Ocak 2003), 461-467. <https://bjgp.org/content/53/491/461.short>
- Kılınç, Gülsen. *Madde bağımlılarında bilişsel davranışçı temelli grup danışmanlığının madde kullanımına ilişkin inanç ve dürtüsellik etki*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Koç, Bekir. *Din-suç ilişkisi: Bingöl örneği*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Koenig, Harold G. “Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications”. *ISRN Psychiatry* 2012 (Aralık 2012), 1-33. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- Koenig, Harold G., Çev.Talip Demir. “Din ve Tıp I: Tarihsel Arka Plan ve Ayrışma Nedenleri”. *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak 2019), 281-296. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/909667>
- Korsmeyer, Pamela vd. (ed.). *Encyclopedia of Drugs, Alcohol & Addictive Behavior*. Detroit, Mich: Macmillan Reference USA, 3. Basım, 2009.
- Köknel, Özcan. *Bagimlilik: Alkol ve Madde Bagimliliği*. İstanbul: Altın Kitaplar, Türkisch., 1998.
- DSM - IV - TR Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*. çev. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 2. Basım, 2001.
- Dsm-5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı*. çev. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: Hekimler Yayın Birliği Yayıncılık, 5. Basım, 2013.
- Kushner, Harold S. *Who Needs God?* New York: Fireside, 2002.
- Miller, Geri. *Incorporating Spirituality in Counseling and Psychotherapy*. Canada: John Wiley & Sons, 2003.
- Morgan, Celia J. A. vd. “Consequences of Chronic Ketamine Self-administration upon Neurocognitive Function and Psychological Wellbeing: A 1-year Longitudinal Study”. *Addiction* 105/1 (Ocak 2010), 121-133. <https://doi.org/10.1111/j.1360-0443.2009.02761.x>
- Ögel, Kültegin vd. “Bağımlılık Profi I İndeksi’nin (BAPİ) Geliştirilmesi, Geçerlik ve Güvenilirliği”. *Türk Psikiyatri Dergisi* 2/23 (Şubat 2012), 1-10.
- Özdoğan, Öznur. “İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (Ağustos 2008), 77-102. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000970

- Ph.D., Kathleen M. Carroll. *Therapy Manuals for Drug Addiction Manual 1: A Cognitive-Behavioral Approach: Treating Cocaine Addiction*. United States of America: NCJRS Virtual Library, 1998.
- Ryff, Carol D. "Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being." *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (Aralık 1989), 1069-1081.
- Ryff, Carol D. - Keyes, Corey Lee M. "The Structure of Psychological Well-Being Revisited." *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 719-727. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.69.4.719>
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/4283 (Haziran 2014), 65-97. <https://doi.org/10.18505/cuifd.254637>
- Shek, Daniel T. L. "Meaning in Life and Psychological Well-Being: An Empirical Study Using the Chinese Version of the Purpose in Life Questionnaire". *The Journal of Genetic Psychology* 153/2 (Haziran 1992), 185-200. <https://doi.org/10.1080/00221325.1992.10753712>
- Shiffman, Wills, TA ve Saul. *Coping and Substance Use: A Conceptual Framework*. Coping and Substance Use., 1986. {<https://api.semanticscholar.org/CorpusID:148849325> }
- Sipon, Poro vd. "Uyuşturucu Kullanımının Önlenmesinde İmam Gazalî Tarafından İleri Sürülen Değişime Doğru Altı Adım". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Şubat 2010), 221-229.
- Şimsek, Melike vd. "Bağımlılık Seyir İndeksi (BASİ)'nin Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması". *Turkish Journal of Psychiatry* 32/2 (Mayıs 2021), 129-136. <https://doi.org/10.5080/u23461>
- Tarhan, Nevzat - Nurmedov, Serdar. *Bağımlılık*. Fatih, İstanbul: Timaş Yayınları, 2.baskı : Mart 2013., 2015.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM). *Uyuşturucu Başta Olmak Üzere Madde Bağımlılığı Ve Kaçakçılığı Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi, 2008. <http://hdl.handle.net/11543/130>
- Tırışkan, Merve vd. "Madde Bağımlılığında Nüsu Önlemede Bilinçli Farkındalığın Önemi: Bir Derleme Çalışması". *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*. <https://doi.org/10.15805/addicta.2015.2.2.068>
- Uzbay, Tayfun. "Ülkemizde Temel Sorunlar ve Madde Bağımlılığı ile Mücadele". *Türk Eczacılar Birliği Yayını/ Meslek İçi Sürekli Eğitim Dergisi* 21/22 (Aralık 2009), 73-79.
- Visser, Maretha - Routledge, Leigh-Anne. "Substance Abuse and Psychological Well-Being of South African Adolescents". *South African Journal of Psychology* 37/3 (Ağustos 2007), 595-615. <https://doi.org/10.1177/008124630703700313>
- Wills, Thomas Ashby vd. "The Role of Life Events, Family Support, and Competence in Adolescent Substance Use: A Test of Vulnerability and Protective Factors". *American Journal of Community Psychology* 20/3 (Haziran 1992), 349-374. <https://doi.org/10.1007/BF00937914>
- Witkiewitz, Katie vd. "Mindfulness-Based Relapse Prevention with Racial and Ethnic Minority Women". *Addictive Behaviors* 38/12 (Aralık 2013), 2821-2824. <https://doi.org/10.1016/j.addbeh.2013.08.018>

- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum Ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Zavalsız, Y. Sinan. *Sosyal Hizmet ve Bütün Yönleriyle Bağımlılık*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020. <https://www.nadirkitap>.
- Zehra Erol, Karaca, Elif, Gökçe Arslan Çiftçi. "Madde Kullanımı Ve Bağımlılığının Suç İle İlişkisinin Sosyoekonomik Maliyet Bağlamında Değerlendirilmesi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (04 Şubat 2021), 42-57. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.550419>

Extended Abstract

Substance Addicts A Mixed Method Investigation of the Effect of Religion/Spirituality on Psychological Well-Being (The Case of Probation)

Substance addiction is one of the problems that has many negative consequences and affects individuals, families and societies extremely negatively. Although substance abuse is not a disease in itself, it leads to psychological and physical addiction, weakens self-control and increases the motivation of individuals to commit crimes because addictive substances affect the human nervous and sensory system and cause loss of self-control. It is stated that one of the leading causes of drug addiction is psychological crises such as loveless environment, aimlessness and hopelessness. In order to prevent these problems, religious/spiritual programs before and after addiction can be effective. Religion affects the individual's perspective on life and makes it easier for them to endure even traumatic events. Religion can be an important support tool in the fight against addiction as it makes life more meaningful, gives hope to the individual and creates a social network where he/she can get support in difficult situations. From this point of view, the main problem of the study is: "What is the effect of the religious coping and psychological well-being program developed according to the technique of cognitive behavioral theory" on the psychological well-being of substance users subjected to probation in terms of combating substance addiction? It constitutes the question. The main purpose of the study is to evaluate the effect of the religious guidance program on "Religious Coping and Psychological Well-Being" developed by the researcher on addicts subjected to probation. In order to achieve the stated purpose, it is aimed to reveal the opinions and evaluations of the participants about the program with religious content.

Since the study was conducted on a sample that is closed to the society such as addicts, the mixed method was chosen as a compulsory preference in order to obtain rich and detailed answers. The implementation process of the study was carried out with 13 participants. The program was explained to these individuals again and individual permission was obtained with the informed consent form in accordance with the decision of the probation institution for those who volunteered. After this process, experimental and control groups were determined and pre-test was applied to both groups. The experimental group consisted of participants who had a probation decision but could voluntarily participate in the

spiritual guidance unit, while the control group consisted of individuals who did not accept the spiritual guidance service and participated in the SAMBA (smoking, alcohol and substance addiction program) program. While SAMBA program was applied to the control group, religious coping and psychological well-being program was applied to the experimental group. After the experimental and control groups were determined, a pre-test was administered to both groups. When the process was finalized, a post-test was applied to the experimental and control groups. At the end of the application, semi-structured interviews were conducted with 4 of the participants of the training.

In order to test the effectiveness of the religious coping and psychological well-being program on the substance use status of substance users subjected to probation, Bapi and Basi scales were applied and the data obtained were analyzed with one-factor covariance (Ancova). Quantitative results obtained: Bapi: ($F(1-9)=168, p=.694, \eta^2=.023$), Basi: ($F(1-9)=5,886, p=.046, \eta^2=.457$).

Qualitative results: The qualitative findings obtained from the interviews conducted to evaluate the effectiveness of the religious coping and psychological well-being program are explanatory of the quantitative findings. Accordingly, it was seen that the individuals who participated in the religious coping and psychological well-being program developed cognitive awareness about drugs and that the program contributed positively to their experiences in recognizing erroneous thinking. Participants emphasized that they had wrong thoughts and beliefs about drugs that they knew to be true. It is concluded that the DS (probation) convicts who participated in the training emphasized that the religious coping program contributed to them despite the loss of work and some difficulties. It can be said that these findings overlap with some of the quantitative findings. As a matter of fact, there was significance in the sub-dimensional findings of the quantitative findings.

It was determined by one-factor covariance (Ancova) analysis that the religious coping and psychological well-being program did not significantly affect the psychological well-being of substance users subjected to probation ($F(1-9)=.000, p=.995, \eta^2=.000$).

The qualitative findings obtained from the interviews conducted to evaluate the effectiveness of the religious coping and psychological well-being program do not explain the quantitative findings. As a matter of fact, it was understood that substance users who participated in the religious coping and psychological well-being program experienced the program positively. Participants stated that the program contributed to entering the society, improving family relations and feeling a spiritual environment. These findings do not coincide with the quantitative findings.

In the research process, in line with the main problem of the research stated above, the effect of cognitive behavioral therapy-oriented religious coping and psychological well-being program on drug awareness and psychological well-being of substance users subjected to probation were examined with a mixed method research. The findings obtained with two different methods (quantitative/experimental method and qualitative/interview) were tested from the perspective of mixed method research and the results were discussed in line with the relevant literature. As a result, after the religious coping and psychological well-being program, it was seen that the participants' negative judgments about religion/spirituality

changed, they understood the religious dimension of substance use and stated that they started religious behaviors and a new life to stay away from it, and the aggressive attitudes and discourses of the participants also changed in the following sessions. Religion provides support in three dimensions, cognitive, emotional and social, against stressful life events by increasing the level of religious coping and psychological well-being, which is an important factor before and after addiction. Religion has a number of values and practices that help individuals to be healthy and happy both physically and spiritually. Some of these values include a sense of meaning and purpose, social support, the acquisition of positive emotions, and emotional and behavioral control. Religion can develop many positive emotions such as peace, awe, respect, happiness, gratitude, compassion, love, trust, patience, etc. in the individual through certain worship and rituals that it demands from its followers. Thus, it can provide both subjective well-being and psychological well-being by providing harmonious relationships with other individuals in a social sense.

Keywords: Psychology of Religion, Health, Spirituality, Substance, Addiction, Psychological Well-Being

Arif Nihat Asya'da Dinsel Değişimin İzleri

Traces of Religious Change in Arif Nihat Asya

Süleyman DOĞANAY

ORCID: 0000-0003-2665-8479

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Türkiye
suleymandoganay@ohu.edu.tr

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 19.11.2024 Düzeltme/Revised: 10.12.2024
Kabul/Accepted: 11.12.2024*

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Doğanay, S. (2024). Arif Nihat Asya'da Dinsel Değişimin İzleri. Antakiyat, 7(2),2024, 223-237

Öz

Bireyin dinî yaşayışında bazı değişimler ve dönüşümler yaşaması kaçınılmaz ve gayet doğal bir durumdur. Dinsel değişim, bir insanın sahip olduğu dinî inançta değişim yaşamasıdır ve yaşanan bu değişim yönüne göre 'içten içe', 'dıştan içe', 'içten dışa' ve 'dinden dine' olmak üzere dört şekilde gerçekleşebilmektedir. Din psikolojisi literatüründe, tarih sahnesinde ön plana çıkmış şahsiyetlerin hayatının psikolojik perspektiften incelenmesi şeklinde tarif edilen birçok psiko-tarih veya psiko-biyografi çalışması yapılmıştır. Bu çalışma, Cumhuriyet dönemi Türk Edebiyatı şairlerinden Arif Nihat Asya'nın nesir ve nazım eserlerinden, onun hakkında yazılanlardan yola çıkarak dinî yaşayışında değişimlerin olup olmadığı merakıyla ve var ise bu değişimlerin izini sürmek amacıyla hazırlanmıştır. Nitel desenli araştırmada kaynak taraması yapılmış, bulgular semantik tahlil ve düşünceye dayalı açıklama metoduyla analiz edilmiştir. Öksüz ve yetim olarak büyümesi, ömrü boyunca yaşadığı anne hasreti, ilk eşinden boşanması gibi hadiseler/durumlar ve gençlik dönemlerindeki buhran halleri, şüphe ve tereddütleri sebebiyle hissettiği suçluluk duygusunun, Arif Nihat Asya'nın dinsel değişim yaşamasına vesile olduğu düşünülmektedir. Sonuç olarak Arif Nihat Asya'nın, mensubu olduğu dine içten içe bir değişim yaşadığı anlaşılmaktadır. Onu değişime götüren bilişsel güdü olarak anlam boşluğundan sıyrılarak anlam arayışından, duygusal güdüler olarak da yaşadığı travmatik hadiseler neticesinde bir sığınak arayışı ve suçluluk/günahkârlık duygusundan arınma arzusundan bahsedilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Dönüşüm, Dinsel Değişim, Arif Nihat Asya.

GİRİŞ

Modern psikolojinin bir alt dalı olan din psikolojisi, insanın kutsal addettiği varlıklarla ilişkileri bağlamında ortaya koyduğu duygu, düşünce ve davranışları bilimsel yöntemlerle inceleyen bilim dalıdır. Din psikolojisi, bireyin din ve inançla ilişkili olarak sergilediği olumlu veya olumsuz her türlü öznel (sübjektif) tutum ve davranışı araştırır

ve bireyin kişilik yapısı, karakteri, duyguları, arzuları, beklentileri, arayışları, ruhsal yapısı, gündelik hayatta süregiden tutumları ve davranışları ile dinî inanç ve yaşayışı arasındaki karşılıklı belirlenim ve etkileri inceler. ‘İnancın psikolojisi’ şeklinde de betimlenen din psikolojisinin araştırma sahası içinde yer alan konulardan birisi de dinsel değişimlerdir (Yavuz, 1982).

İnsan, doğumundan ölümüne kadar zihinsel ve fiziksel anlamda birçok aşamadan geçmekte, hep bir değişim ve dönüşüm halinde yaşamaktadır. Sürdüğü yaşamdan memnun olmaması veya yaptıklarından dolayı pişmanlık hissetmesi, hayatı anlamlandırma isteği, bilişsel tatmin arzusu, kimlik bunalımı yaşaması, varoluşsal güvenlik isteği, dramatik ve travmatik tecrübelerin olumsuz etkilerine maruz kalması gibi sebeplerle insanın dinî yaşayışında bazı değişimler ve dönüşümler yaşaması kaçınılmaz ve gayet doğal bir durumdur. Bilhassa ölüme yazgılı oluş, ayrılıklar, boşanma, sevilen birinin kaybı, doğal afetler, hastalık ve kaza gibi olaylar insanların dinî yaşayış ve algılayışında belirgin değişimlere sebep olabilmektedir. Sosyo-kültürel bağlamda olaya dışarıdan bakanlar bazen bu değişimlerle insanın mensubu olduğu dinden uzaklaştığı veya çıktığı şeklinde bir atıfta bulunabilmektedir. Hayatın öngörülemez getirileri ve zorluklarıyla karşılaşan insanların bazen şüpheye düşebileceği, inançla ilgili bazı sorgulamalara girişebileceği, kendisini ait hissettiği dinî inanç sisteminin çerçevesi içinde kalarak hayatı anlamlandırma noktasında ruhsal dalgalanmalar yaşayabileceği, kutsallarıyla kurduğu ilişkide alışlagelmişin dışında düşüncelere sahip olup bu yönde davranışlar sergileyebileceği gibi durumlar hatırdan çıkarılmamalıdır. Sosyal bilimler alanında yapılan bilimsel araştırmalarda her daim bir değişim ve dönüşüm içerisinde olan insana anlayışla yaklaşılabilme, zihinleri bazı stereotiplerden, önyargılardan arındırabilme tavsiyesinde bulunmaktadır (Yapıcı, 2004).

Din psikolojisi alan yazınında, tarih sahnesinde ön plana çıkmış şahsiyetlerin hayatının psikolojik perspektiften yazılması olarak tarif edilen psiko-tarih veya psiko-biyografi çalışmalarına rastlamak mümkündür. Bu çalışmalarda tarih sahnesinde önemli yer edinmiş şahsiyetlerin eserlerinin yorumlanması hedeflenmiş, o şahsiyetlerin tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde daha iyi anlaşılması için çaba sarf edilmiştir (Karaca, 2019). Bu bağlamda Din Psikolojisi literatüründe birçok araştırma yapılmıştır (Kayıklık, 2005; Yapıcı, 2017; Kartopu, 2017; Atalay, 2017; Esen, 2017; Kahveci, 2019).

Cumhuriyet dönemi şairlerinden Arif Nihat Asya, dinî ve millî konularda birçok eser vermiş bir kişiliktir. “*Ey mavi göklerin beyaz ve kızıl süsü, kız kardeşimin gelinliği, şehidimin son örtüsü*” diyerek başladığı Bayrak şiirindeki bayrak ve vatan sevgisini, İstanbul’un fethine ve Fatih Sultan Mehmet’e övgüleriyle dolu Fetih Marşı’ndaki “*Halâ ne diye oyunda oynastasın, Fatih’in İstanbul’u fethettiği yaştasın!*” şeklinde gençliğe öğüdünü, “*Gel, Ey Muhammed, bahardır. Dudaklar ardında saklı Âminlerimiz vardır! Hacdan döner gibi gel; Mi’rac’dan iner gibi gel; Bekliyoruz yıllardır!*” dörtlüğüyle

Peygamber sevgisi ve özlemini dile getiren Arif Nihat Asya'nın bu şiirlerini orta yaş dönemi ve sonrasında kaleme aldığı bilinmektedir. Arif Nihat Asya'nın gerek dinî tutum ve görüşleri gerek mizacı ve karakteri hakkında bilinenler genelde sosyal temsillerden ibarettir ve sanatının ulaştığı son merhale ile ilgilidir (Yıldız, 1994). Arif Nihat Asya'nın bu merhaleye bir anda ulaşmadığı, çocukluk ve gençlik yıllarında maddî-manevî çeşitli zorluklar ve sıkıntılar yaşadığı bir gerçektir. Nitekim Arif Nihat Asya bir röportajında çocukluk ve gençlik yıllarının büyük imkânsızlıklar ve ıstıraplarla geçtiğini söylemektedir (Bakiler, 1975).

Bu araştırma, Arif Nihat Asya'nın nesir ve nazım eserlerinden, onun hakkında yazılanlardan yola çıkarak dinî yaşayışında değişimlerin olup olmadığı merakıyla ve var ise bu değişimlerin izini sürmek amacıyla hazırlanmıştır. Nitel desenli araştırmada kaynak taraması yapılmış, bulgular semantik tahlil ve düşünceye dayalı açıklama metoduyla analiz edilmiştir.

1. Dinî Yaşayışta Değişim ve Dönüşüm

İslamî gelenekte, insanların dinî yaşayışındaki yüzeysel veya derin bütün değişimleri hakkında ihtida ile irtidat kavramları ve bunların türevlerinin kullanıldığını söylemek mümkündür. Örneğin İslam bilginleri, önceden başka bir dinî inanişe sahip iken İslamî inanç sistemini benimseyenler için 'doğru yolu buldu' anlamına gelen 'hidayete erdi', İslam'dan vazgeçerek başka bir dini seçenler için de 'doğru yoldan çıktı' anlamında 'irtidat etti' ifadesini kullanmaktadırlar (Peker, 2003). Ancak bu kavramların kullanılması, bilimsel alanda objektiflikten uzak kalınmasına sebep olacaktır. Zira doğrunun ne olduğu ve neye göre belirleneceği, din psikolojisinin çalışma alanında olmayan tartışmalardır. Dolayısıyla insanların dinî yaşayışlarındaki değişimler için sadece hidayete erme veya irtidat etme gibi davranış biçimlerini ve bu davranışları sergileyenlere mühtedi veya mürted sıfatlarının yüklenmesi uygun olmayacaktır. Din psikolojisi literatüründe, dinî yaşayıştaki tüm değişimler için 'dinsel değişim' teriminin kullanılması makul görülmüş ancak bu terimin dinsel değişimin niteliğine ilişkin açıklamaya da ihtiyacı olduğu belirtilerek sınırlı tarafı da vurgulanmıştır (Kayıklık, 2005).

Dinsel değişim bir insanın sahip olduğu dinî inançta değişim yaşamasıdır. Yaşanan bu değişim yönüne göre 'içten içe', 'dıştan içe', 'içten dışa' ve 'dinden dine' olmak üzere dört şekilde gerçekleşebilmektedir. İçten içe değişim, inanılan dinin yaşanma yoğunluğunda görülen değişimlerdir. Buna, inanan bireyin alışılmış dinsel yaşayışından tasavvufî yaşayışa geçişi örnek gösterilebilir. İçten içe değişimde bireyin kendi dininde dindarlaşması denilen bir durumdan bahsedilirken, içten dışa değişimde ise bireyin inandığı ve yaşadığı dinî inançları ve değerleri terk ederek önceki dininden uzaklaşması, inançsız bir hayatı benimsemesi gibi bir durum söz konusudur. Dinden dine değişim, bireyin inandığı dinî inanç ve değerleri bir tarafa bırakarak bir başka inanca geçmesi olayıdır. Buna bir kişinin önce Hristiyan iken daha sonra Müslüman

olması örnek verilebilir. Dıştan içe değişim ise, önceden inançsız olan bir insanın belli bir dine bağlanması ve inanması şeklinde değerlendirilir (Kayıklık, 2005).

İnsanları dinsel değişime götüren bilişsel ve duyuşsal bazı güdüler vardır. Bilişsel güdüler olarak 'zihinsel tatmin arama', 'anlam boşluğu, amaçsızlık ve anlam arayışı', 'insanların eşitliğine dayalı esasları sorgulama' ve 'mensubu olunan dinin esaslarını yeniden gözden geçirme' gibi faktörler sayılabilir. Duygusal güdüler olarak da 'travmatik hadiseler yaşama' ve 'suçluluk ve günahkârlık duygusu' önde gelen etkenler olarak gösterilir (Kayıklık, 2002).

Dinsel değişim gerçekleşme şekline göre 'entelektüel', 'mistik', 'deneysel', 'duygusal', 'dini uyanış türü' ve 'cebri' olmak üzere altılı bir kategoride değerlendirilebilir (Rambo 1993; Köse, 1997; Kayıklık, 2005). Süreç bakımından dinsel değişimin 'ani' ve 'yavaş' olmak üzere iki surette belirginleştiği söylenmektedir. (Yavuz, 1982; Kayıklık, 2005). Dinsel değişim sırasıyla 'bunalım', 'arayış' ve 'karar verme' evreleriyle gerçekleşmektedir (Köse, 1997). Dinsel değişimin psikolojik safhaları 'huzursuzluk', 'değişim' ve 'duyguların zayıflaması' evreleri olarak kabul edilmektedir (Clark, 1961).

İnsanların mensubu olduğu dinin inanç çerçevesi dışına çıkmadan, o çerçevenin farklı yerlerinde kendilerine bir yer bulabilmeleri veya yer değiştirebilmeleri gayet normal bir durumdur. Genelde gelişim psikolojisinin özelde dinî gelişim teorilerinin verileri bağlamında insanları ayrı birer dünya gibi düşünmek gerekmektedir. Bu nedenle, inanılan dinin daha derunî yaşanması veya bireyin dininde derinleşmesi esnasındaki tüm değişimlerin 'içten içe' değişim kategorisinde mütalaa edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Zira İslamî kültürdeki tövbe hadisesinde yaşanan ruhsal durumları betimleyebilmek için içten içe değişim ifadesinin kullanılması elzemdir. Örneğin kendi dininde derinleşmenin tövbe ile başladığının iddia edildiği bir çalışmada, tövbeyle dinin özüne tekrar ulaşan kişide umut halinin belirginleştiği, bunun bireyi emniyette olma hissine taşıdığı, sonrasında bireyde kurtuluşa erme ümidinin yeşerdiği söylenmektedir. Masumiyete dönüş arzusuyla arınma ve yenilenme duygusu yaşayan bireyin bu sayede mevcut benliği ile ideal benliği arasındaki uçurumun azalmaya başlayacağı iddia edilmektedir (Yapıcı, 1997; Peker, 2010).

2. Arif Nihat Asya'nın Hayatında Dönüm Noktaları

Arif Nihat Asya, 1904'te İstanbul'da doğar. Şairin bilinen en büyük dedesi Kapusuz Hacı Ahmet, debbağlıkla uğraşan bir ahi ustasıdır. Ailenin tek çocuğu olan Asya, o devirde 'Mehmet Arif' ismiyle anılmaktadır. Henüz yedi günlük bir bebekken babasını kaybeder. Annesi, üç sene sonra Osmanlı ordusunda görevli Filistin'li bir subayla evlenir. Arif Nihat'ı da yanına alarak Filistin'e götürmeyi düşünen annesinin teklifini reddeden dedesi, Arif Nihat'ı himayesine alır. Arif Nihat'ın çocukluğu, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal, ekonomik ve siyasî problemlerle boğuştuğu yıllara denk gelmektedir. Dedesinin ölümünden sonra bazen halasının, bazen babasının amcası

debağ Recai Efendi'nin himayesinde kalmıştır (Orakçı, 2003). Arif Nihat, bu himaye edilme serüvenini, *“Babamdan dedeme, dedemden halama, halamdan amcama kaldım. Sonunda amcamdan halama dönmüş ve halamdan millete kalmışım.”* (Asya, 2005d, 116) diyerek anlatır.

Gençlik yıllarında ilk eseri olan *“Heykeltraş”* isimli şiir kitabını yayınlayan Arif Nihat, yirmi üç yaşındadır ve üniversite son sınıfta iken ilk evliliğini yapar. Üniversitenin Edebiyat Zümresi'nden aynı yıl mezun olan Arif Nihat, bir yıl sonra Adana Erkek Muallim Mektebi'ne Edebiyat öğretmeni olarak atanır. On üç yıl süren ilk evliliğini sonlandıran Arif Nihat'ın, Adana'da Fransızca öğretmeni olarak görev yapan Hakkı Mahmut Soykal vasıtasıyla Mevlevî dedesi Ahmet Remzi Akyürek'le tanışması hayatının dönüm noktalarından biri olacaktır. Arif Nihat'ın Ahmet Remzi Akyürek'ten el aldığı, dervişlik çilesinden geçtiği ve bilahare şeyhliğe yükseldiği iddia edilmektedir (Yıldız, 1994).

Arif Nihat, ilk evliliğini sonlandırdıktan kısa bir müddet sonra Adana'da aynı okulda birlikte çalıştığı öğretmen Servet Akdoğan'la evlenir. Şair ikinci evliliğinde huzuru yakaladığını düşünür ve ilk eşiyle birlikteyken tadamadığı mutluluğu ikinci eşinde bulduğunu *“Ne şiiirden, ne de şöhrettendir / Mutluluk, Arif'e, Servet'tendir”* (Asya, 2005c, 137) diyerek anlatır. Arif Nihat aynı zamanda bir ebcet erbabıdır ve bu şiirinin ikinci mısrasına -eşi Servet Hanım'a zarif bir hediye olarak- ebcet hesabıyla evlilik tarihleri olan 1941 sayısını gizlemiştir (Yıldız, 1991).

Arif Nihat Asya kırk altı yaşındadır ve kırk üç yıla yakın hiç göremediği ve görüşemediği, hayatta olup olmadığını dahi bilmediği annesi Fatıma Hanım, Arif Nihat'a ulaşmak istemiştir. Dış İşleri Bakanlığı'ndan gelen haberle eşi ve kızını alarak Filistin'e giden Arif Nihat'ın annesi yarı felçli bir haldedir. Arif Nihat iki üvey kardeşiyle de tanışır. Filistin halkı Yahudi tehditlerinden mustarıptır ve bu buluşmadan bir sene sonra Arif Nihat'ın davetiyle Fatıma Hanım ve eşi Adana'ya gitmeyi tercih eder (Orakçı, 2003).

Arif Nihat kırk altı yaşındadır ve Adana halkının sevgisine mazhar olup milletvekili seçimlerinde Adana milletvekili olarak parlamentoya girer. Kendi deyişiyle 'mektep kürsüsünden meclis kürsüsüne' geçen Arif Nihat, milletvekilliği süresince bazen hem mensubu olduğu partiyle hem hükümetle fikir ayrılıklarına düşmüş, bazen de her ikisine karşı sert çıkışlar yapmıştır. Bu konuyla ilgili olarak kızı, Arif Nihat'ın çok zarif ve sevgi dolu bir kişiliğe sahip olmasına rağmen bazı meselelerde hiç tavizkar olamadığını, bu sebeple de görevini severek yapamadığını ve politikayı benimseyemediğini söylemiştir. Dört yıllık milletvekilliği macerasından sonra aktif politikayı bırakarak Eskişehir'de öğretmen olarak atanan Arif Nihat artık elli yaşındadır (Öner, 1979; Yıldız, 1991).

Yetmiş yaşına giren Arif Nihat, millî sanat değerlerini ortaya çıkarmak, yerli ve yabancı çevrelere tanıtımını yapmak ve muhafaza altına almak, haysiyet ve hürriyetine kavuşturmak amacıyla kurulan Sanat Derneği'nin kurucuları arasında yer almış, bu

yoğun çalışmalara devam ederken birkaç kez kalp krizi geçirmiştir. 1974 yılının sonuna doğru hastaneye kaldırılan Arif Nihat, Adana'nın düşman işgalinden kurtuluşu için kâğıda döktüğü 'Bayrak' şiirinin ilk kez okunduğu ve Adana'nın kurtuluş günü olan 5 Ocak'ta, 1975 tarihinde vefat etmiştir (Orakçı, 2003).

3. Bulgular ve Analiz

Arif Nihat Asya'nın hayatı 'gençlik' ve 'yetişkinlik' dönemi şeklinde iki kategoride değerlendirilerek analizler yapılmış ve yorumlarda bulunulmuştur.

3.1. Arif Nihat Asya'nın Gençlik Yılları

Arif Nihat'ın çocukluk ve ergenliğini ebeveyn ilgisi ve sevgisinden yoksun bir şekilde geçirmesi ruhunda bir boşluk oluşturmuş ve bu boşluk kederle dolmuştur. Arif Nihat'ın gençliğinde yaşadığı bunalımların dine karşı ilgisiz kalmasına sebep olduğu, bu ilgisizliğin sonucu olarak beliren manevî boşluğun da ruhsal bunalımlarla başa çıkabilmesinde olumsuz bir etkide bulunduğu söylenebilir. Zira bireyin gençlik yılları, bilhassa ergenlik çağı, dinî sorgulama ve şüphelerin en yoğun yaşandığı dönemdir. Arif Nihat Asya'nın yirmi yaşına yaklaşırken yazdığı bazı şiirleri, onun bazen melankolik tavırlar sergilediğinin bir göstergesidir (Yıldız, 1994). Bir şiirinde Arif Nihat, *"Kalbimi ölümün önüne serdim / Hayatım bir avuç toprak olsaydı / Onu bir hamlede kendim çiğnerdim"* (Asya, 2005a, 251) diyerek bezgin ve bıkkın ruh halini yansıtır. Bu dörtlüğünde görüleceği üzere bir anlam yükleme noktasında hayat onun için bir avuç toprak kadar önem arz eder. Hayatın zorlukları karşısında nitelikli sosyal ağdan veya birinci derece akrabalarından beklenen samimi destekten yoksun olmaları sebebiyle öksüz ve yetim insanlar kendilerini kalabalıklar içerisinde yalnız hissedebilirler. Bu sebeple bu insanların karamsarlığa kapılması ve kendilerini değersiz bulması işten bile değildir. Diğer insanlara nazaran daha çabuk duygusal çöküntüye girmeye sebep olan yalnızlık hissiyle birey, sosyal aktivitelerini asgariye indirme ve çevresiyle ilişkilerini de büyük oranda koparma eğilimindedir (Özodaşık, 2001; Kızılgeçit, 2023).

Arif Nihat'ın gençlik yıllarında bazen inanç sarsıntıları yaşadığı söylenebilir. *"Silinir yaşanmış bir rü'ya / Yaşayan atılır ve unutulur / Ölürsem zindana atılır bir nur / Kazanan ahiret, kaybeden dünya / Artık ne gülmek var, ne de ağlamak / Çürütür hisseden bir kalbi toprak / Çelenkle, Yasin'le bir ölü için / Bir yaprak, bir nefes öldürülmesin"* (Asya, 2005a, 234) dediği şiirinde mevtanın ardından yapılan duaların mevta için bir faydasının olmayacağını söyler. Hisseden bir kalbi çürüten trajik bir hadise şeklinde betimlediği ölüm, şaire göre toprağa atılan beden çürümeye terk edilmesinden başka bir anlam taşımamaktadır.

Genç Arif Nihat'taki inanç sarsıntılarının bazen buhran derekesine indiği anlaşılmaktadır. *"Lakin hiç minnetim yoktur sabaha / Güneşin doğduğu yere bakarak / Madeni bir sesle güldüm Allah'a"* (Asya, 2005a, 252) mısralarında aşikâr olduğu üzere kutsallarına karşı isyankâr bir tutum içerisindeydi. Kutsallarına sergilediği lakayt tavırla

yaşam ile barışma umudunu yitirdiği gözlenen Arif Nihat, bir taraftan kendi kaderini irdelemeye başlar, diğer taraftan da kaderini kalemine şikâyet eder. “*Kaderim küstü bugün benliğime / Bari munis kalemim sen küsme*” (Asya, 1921. Akt. Eski, 2008) diyerek yazma gücüne seslenen Arif Nihat, kendisine küstüğünü zannettiği kaderinin bir zaman sonra zulüm etmeye başladığını düşünür ve onunla hesaplaşmaya çalışarak içini şöyle döker: “*Hiç korku duymadım hayaletlerden / Bu gece derdimle yalnız kalınca / Zulüm hesabını sordum kaderden*” (Asya, 2005a, 253). Arif Nihat’ın hayalet benzetmesinin, benliğine yöneldiği ve kendisiyle baş başa kaldığı vakitlerde yine kendisinin oluşturduğu sanal düşmanlardan başka bir şey olmadığı görülecektir (Söylev, 2023). Arif Nihat’ın gençlik yıllarında depresif özellikler yansıttığı söylenebilir. Zira bireyin yaşama arzusu ve iştiyakının azaldığı, kendisini derin bir hüznün içinde bulduğu depresif hal, bireyin geleceğe kötümser ve karamsar bakmasına sebep olmaktadır (Cengil, 2023; Gencer, 2023). Bu bağlamda yalnızlık ve depresyon, mazisinden hiç memnun olmayan insana bazen intiharı hatırlatan ve insanı intihara teşebbüs ettirebilen rahatsızlıklar olarak nitelendirilmektedir (Yapıcı, 2007; Apaydın, 2023).

Hayatın öngörülemez zorluklarıyla karşılaşan insanlar, bu zorluklar sonucunda meydana gelen maddî veya manevî kayıplar neticesinde yas tutarlar. Yas tutmak, bireyin yaşamdaki herhangi bir kayba veya değişime verdiği psikolojik bir cevap, iç dünyası ile realite arasında denge kurabilmek için yaptığı bir anlaşmadır (Volkan - Zintl, 2018). “*O kadar yorgunum ki bari Azrail olsun / Gelip koluma girse / Olmasaydı uzakta beni düşünen bir kız / Ve siz olmasaydınız / Varlığımı toprağa sererdim anneciğim*” (Asya, 2005a, 226) diyen Arif Nihat’ın hissettiği acının asıl kaynağı anne özlemidir. Şairi hayata bağlayan şeyler, ilk evliliğinden olma kızının ve yıllardır hasretini çektiği annesinin varlığıdır. Burada insanın psikososyal gelişim dönemlerinden ve Tanrı’ya bağlanma stillerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Erikson’un (2018) psiko-sosyal gelişim kuramına göre sıfır ila iki yaş grubu çocuklar, ihtiyaçları olduğunda bunları giderecek kimseler bulamazlarsa güvensizlik duygusu geliştirirler. Bu, temel güven yoksunluğu duygusuna yol açar. Temel güvenden yoksun olarak yetişen kimseler, ileriki hayatlarında, sosyal ilişki kurmaktan çekinirler. Ancak kişi daha sonraki dönemlerde bu eksikliğini telafi edebilirse kendine güven duyan bir insan olabilir (Karacoşkun, 2021). Bebeğin ihtiyaçlarının zamanında karşılanması, onun bağlanma figürüne ‘güvenli’ bağlanmasını beraberinde getirmesi, daha sonra oluşacak olan Allah/Tanrı figürüne de güvenli bağlanmasına vesile olacaktır. Güvenli bağlanmalara göre Tanrı merhametli, şefkatli ve müşfik bir yaratıcıdır. Arif Nihat Asya’nın bitmeyen bir yas halinde olduğu ve ilk yetişkinlik dönemindeki depresif ve melankolik hallerinin sebebinin anne özlemi olduğu aşikârdır. Eğer çocuğun ihtiyaçları bazen geciktirilir, bazen zamanında karşılanırsa bu durumda onun ihtiyaçlarını karşılayan kişiye bağlanması ‘kaygılı’ olacaktır. Bu insanların ileride Allah’a bağlanmaları da kaygılı bir hal alabilmektedir. Onların dinî başa çıkma tarzları ise genelde kavgacı olup ‘Tanrım

neden ben!’ yakarışını sık sık dile getirirler. Çocuğun ihtiyaçlarının sürekli geciktirilmesi ise ‘kaçınmalı’ bağlanmayı beraberinde getirecektir (Holmes, 1993; Sayar-Tüzün, 2006). Bu ise yetişkinlik döneminde Allah’a karşı ya kayıtsız olmayı ya da korkulu bağlanmayı besleyecektir (Kirkpatrick, 2006). Bu bilgilerden hareketle, Arif Nihat Asya’nın gençlik dönemlerinde kaygılı/çelişkili bir bağlanma stiline sahip olduğu söylenebilir.

Psikoloji literatüründe ‘depresif hâl’ ile ‘melankoli’ ifadeleri aynı anlamda kullanılmaktadır (Burton, 2017). Bireyi yas tutmaya sevk eden durumların aynı zamanda melankoliye sebep olacağı söylenir ancak melankoli ile yas arasında bir fark olduğu iddia edilir. Bu iddiaya göre yas sürecindeki insan dünyayı, melankoli halindeki insan ise egosunu değersizleştirmektedir (Freud, 2014). Arif Nihat Asya’nın gençlik döneminde yazdığı şiirlerinden yola çıkarak gençlik yıllarında hem bitmeyen bir yas sürecinde hem melankoli halinde olduğunu söylemek mümkündür.

Arif Nihat Asya’nın ilk eşinden boşanması ve anne hasreti dolayısıyla yaşadığı yas sürecine bir de şu açıdan yaklaşmak, onu daha iyi anlayabilmek için faydalı olacaktır. Yas tutmak sosyo-kültürel anlamda genellikle sadece ölüm veya ayrılıklar gibi hayatın doğal akışı içerisinde gerçekleşen olaylar neticesinde verilen psikolojik bir tepki şeklinde algılanmaktadır (Özmen, 2017). Ancak ayrılma ve ölüm sebebiyle sevilen bir yakını kaybetme sonrasında yaşanan yas süreci arasında belirgin bir fark vardır. Zira ölüm hadisesinde kaybedileni geri getirebilme ihtimali hiç yok iken, ayrılıklarda ise zihinlerde kaybedileni dünya gözüyle bir daha görebilme ya da onunla tekrar birlikte olabilme ümidi her zaman canlı tutulmaktadır (Volkan ve Zintl, 2018). Arif Nihat annesiyle kavuşabilme ümidini hiç kaybetmemiştir.

Gençlik yıllarında yazdığı şiirlerinden anlaşılacağı üzere bazen kaderine küsen bazen fikrî huzursuzluklar ve ruhsal bunalımlar yaşayan Arif Nihat’ın, bu halinden kurtulmak için bir çıkış kapısı aradığına dair dörtlükleri de vardır. *“Her zevkin içinde var benim adım / Günahlar esiri bir derbederim / Yalnız affedilmek zevki duymadım”* (Asya, 2005a, 247) diyen Arif Nihat’ta nedametini emarelerini görmek ve onun Rabb’ine yönelişini sezmek mümkündür.

Sonuç olarak otuz üç yaşına kadar süregelen ve edebi hayatında kara bir leke olarak tasvir ettiği gençlik ve ilk yetişkinlik dönemlerinin Arif Nihat’taki yansımaları ruhî sıkıntı, bunalım, fikrî huzursuzluk ve matemdir. Yirminci yüzyılın başlarında dünyaya gelen ve savaşlarla büyüyen insanların çoğunda rastlanan bu ruhsal durumların, *“Menhus bir anında yetiştim bu cihanın / Keşti-i dalalette de batsam yeri vardır / Hiç secde mi ister ululardan ulu Yezdan / Ben secde deyip uykuya yatsam yeri vardır”* (Asya, 2005a, 239–240) dediği dörtlüğünde görüldüğü üzere Arif Nihat’ta günahkârlık duygusu, inanç sarsıntısı, kaderden ve zamanın ruhundan şikâyet şeklinde belirginleştiği aşikârdır (Yıldız, 1994; Doğanay, 2019).

3.2. Arif Nihat Asya'nın Yetişkinlik Yılları

Arif Nihat yirmi yaşındayken yazdığı 'Heykeltraş' ve yirmi altı yaşındayken yayımladığı 'Yastığının Rüyası' adlı şiir kitaplarını, 'Asya' soy ismi kullanılmadığı gerekçesiyle reddetmiş ve bu kitapları kendine ait hissetmemiştir. Bu reddedişin arka planında yatan asıl gerçek, çalkantılı gençlik yıllarını hatırlardan çıkarmak isteğidir (Öner, 1979; Orakçı, 2003). Otuz beş yıla yakın bir hayatı geride bırakan Arif Nihat ruhen dinginleşmiş, "Kazayı, belayı, eceli / Habil'i, Kabil'i / Melek olduğuna güç inandığım / Azrail'i / Affettim / Seni de / Takdir, mukadderat, kader / Seni de affettim" (Asya, 2006, 32) diyerek zihnindeki hayatın anlamına dair soru işaretlerini yavaş yavaş ortadan kaldırdığı izlenimi vermiştir. Önce 'Kur'an' adını verdiği, sonra 'Şüphe' başlığıyla yeniden düzenlediği, "Daldan oku, bülbül, yine Kuran'ı bana / Aç, sevgili ay, sihirli dünyanı bana / Gelsin bu ilahi geceden beklediğim / Al şüphemi, rüzgâr, getir imanı bana" (Asya, 2005b, 258) dördlüğü hakkındaki eleştirilere, "Burada iman buhranı geçirmiş kimselerin (şek)ten (yakın)e gidişleri dile getirilmiştir. Böyle insanlar vardır; bizde de en meşhuru (Tazarru'name) sahibi Sinan Paşa'dır. Ben de böyle bir şüphe devresi geçirmiş hem kendimin, hem benzerlerimin, geçit yerlerindeki ruh halini terennüm etmiş olabilirim. İstikamet karardan tereddüde değil, tereddütten karara olduğuna göre, bir yanılma da yanılma da söz konusu değildir" (Asya, 2005e, 232) diyerek cevap vermiştir.

Gelişim psikolojine göre insan orta yaş döneminde geçmişine bakarak şimdiki halini gözden geçirir ve kendisini muhasebe eder. Hayatında doğru kararlar alıp almadığını sorgulayarak olgunlaşmaya ve gelişmeye çalışır. Orta yaş insanının tutum ve davranışlarındaki çeşitlilik azalır, hayatta önem atfedilen şeyler süzgeçten geçirilmeye başlar. Önemsiz görülen veya daha az ehemmiyete sahip olan fikirler yerini daha çok önem atfedilenlere bırakır. Orta yaşlardaki insanların gençlik dönemlerine nazaran dine farklı pencereden bakma ve daha çok yer verme eğiliminde oldukları bilinmektedir (Kayıklık, 2003). "...Benim yüzüm güzel bir yüz değildir fakat yüzler içinde bana en çok yakışanı odur ve aynalar için değil, benim içindir! Güzel değildir, sevimli değildir, belki manalı da değildir. Fakat gelmiş, gelecek bütün yüzlerin bana en çok yakışanıdır. Hilkat, onu verirken benim fikrimi sordu da verdi. Benim iyi, benim dost, benim kardeş yüzüm" (Asya, 2005e, 214) diyen Arif Nihat'ın orta yaş insanının özelliklerini arz ettiği, iç huzuru yakaladığı söylenebilir.

Arif Nihat Asya'nın orta yaş döneminde kaleme aldığı eserlerinde, tasavvufî yaşama meylettğine dair izlerle karşılaşmaktadır. İlk çocukluk zamanlarında havasını teneffüs ettiği aile yapısının tasavvufî yaşamdan izler sergilediği bilinmektedir. Arif Nihat Asya'nın büyük dedesi, debbağlık yapan bir ahî ustasıdır. Ahîlik, diğer bir deyişle fütüvvet; doğruluğu, cömertliği, tevazuyu, insan sevgisini, misafirperverliği, dindarlığı, nefse esir olmamayı, zinadan kaçınmayı, iş ve sanat sahibi olmayı tembihleyen, dinî ve insanî erdemlere sınıksız bağlanmayı önceleyen ve öğütleyen bir meslek teşkilatıdır. Aynı zamanda fütüvvet, bireyin toplumsal ilişkilerini düzene sokup intizamlı bir hayat

yaşamasını sağlayan dinî, tasavvufî ve ahlakî bir sistemin önemli mekanizmalarından biridir (Ekinci, 2011). Dedesinin ahîlik teşkilatından getirdiği hayat felsefesinin Arif Nihat Asya'ya sirayet ettiği, Arif Nihat'ın otuzlu yaşlarındayken Mevlevîliğe meyletmesinde de ailevî geleneğin son derece etkili olduğu söylenebilir. Dahası, yatılı okula geçinceye kadar himayesinde kaldığı üvey halası Gülfem Hanım bir müftü kızıdır ki bu durum Arif Nihat'ın kökleri derinlere uzanan bir dinî atmosfer içinde büyüdüğü düşüncesini destekler mahiyettedir (Yıldız, 1994).

Arif Nihat Asya'nın tasavvufa yönelişinde Mevlevî şeyhi Ahmet Remzi Akyürek ile tanışmasının ve onunla kurduğu muhabbetin çok etkili olduğu söylenmektedir. Ahmet Remzi Akyürek ile ilgili bir söz açıldığında Arif Nihat onu her zaman şükranla yâd etmiş ve manevî hocası olarak gördüğünü vurgulamıştır. Arif Nihat bir gün hocasının Kayseri'deki kabrine gitmiş ve mezarı başında dua ederken gözlerinden akan yaşlara dilinden dökülen şu ifadeler eşlik etmiştir: *“Ney, kudüm, ud... uyumuşlar şimdi / Okur evradını kuşlar şimdi / Hepsi <Mevla> diye çarpardı, yazık / O <Yürek>ler soğumuşlar şimdi”* (Satoğlu, 1983, 20).

Arif Nihat, Mevlâna'yı pîri olarak görür ve *“Kanadlan ey yürek, artık durulmaz / Bütün hilkat yol olmuş.. yol sorulmaz / Açıl ey gök, uçan kuşlar yorulmaz / Uçarken Pir'e doğru”* (Asya, 2006a, 292) diyerek ona muhabbetini anlatır. Arif Nihat'a göre Mevlana insanlık için hakikate giden yolda bir fener, Mevlâna'nın görüşleri de bu yolda bir kılavuz misalidir. Şair, Mevlana'ya öylesine samimi bir muhabbet beslemektedir ki eserlerinden birisine aynı zamanda Mevlana'nın kabri için de kullanılan 'Kubbe-i Hadra' ismini vermiştir. *“Mevlâna, Hz. Resul'ün bizdeki dilidir.”* vurgusuyla Mevlana sevgisini anlatan şair, *“Ben Mevlâna'ya kül halinde teslim olmuş birisiyim.”* diyerek Mevlana'ya muhabbetini anlatır (Subaşı, 2004, 58). Arif Nihat, *“Ne şiir söyledimse hepsi onun / Eserim, varidât-ı Mevlâna / Ve hayatım, hayat-ı Mevlâna”* (Asya, 2006a, 291) ifadesiyle de edebî kimliğine Mevlâna'nın yaptığı tesirden, dinsel değişimine katkısından bahseder. Bireyin içinde yaşadığı toplumun bir ögesi niteliğindeki ailenin, tarikatların, cemaatlerin ya da özel şahsiyetlerin insan üzerinde oluşturabileceği dinî etkiler, onun dinî yaşayışında bir değişime vesile olmaktadır. Bilhassa telkin ve tembihe açık olan, bazı bireysel ve toplumsal problemleri olan insanların bahsi geçen çevrelerden daha çabuk etkilenme eğiliminde oldukları bilinen bir gerçekliktir (Kayıklık, 2021).

Melamîlik, gösterişten ve dünyalık emellerden uzaklaşmayı, tevazuyu öğütleyen bir sünnî inanış/yaşayış biçimi olarak bilinmektedir (Bolat, 2011). Arif Nihat Asya bir konuşmasında Melamîliği çokça övmüş, kendisinin de Melamî olduğunu söylemiştir. Arif Nihat'a göre melamîlik, insanın yanlışlarını bilmesi, kendisini olduğu gibi yansıtabilmesi ve sade bir yaşam tarzını benimsemesidir ve insanın ruhu ancak bu şekilde arınabilir ve huzura kavuşabilir (Yıldız, 1994, s. 89). Adana'dan bir arkadaşının gönderdiği mektupta Arif Nihat'a *“Gerek bu şiirlerden, gerek rubailerden senin işi tamamıyla tasavvufa döktüğünü anladım. Melâmet, Seyhan kıyılarındaki*

boğmalardan daha çok sarmış seni... Yolun mübarek olsun.” diyerek seslenişi, Arif Nihat Asya'nın yetişkinlik evresinde tasavvufî duyuş ve düşünüşle iç içe olduğunu desteklemektedir (Yıldız, 1994, 528-529). Paloutzian'ın (1996) söylediği gibi, yeni dinsel değişim yaşayan kişinin başka çevrelerle olan ilişkisi zayıflar ya da tamamen kesilir. Yeni katıldığı grubun üyeleri ile yoğun bir etkileşim yaşayan kişi kendisini yeni grubun özellikleri ile yoğurmaya çalışır.

Arif Nihat Asya'nın tasavvufa meylediğinde, yaşadığı yoğun dinî tecrübeden bahsedilebilir. nitekim dinî tecrübe özel bir tecrübedir ve insana yeni bir durum sunmaktadır. Bireyin daha önce sahip olmadığı bir yaşantı ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik düzeylerde ortaya çıkabilmektedir. Dinî tecrübe bireyi anlayış ve bakış açısından köklü bir değişime götürebilmektedir (Sambur, 2021).

SONUÇ

Dinsel değişim, insanın dinî yaşantısında ortaya çıkan her türlü değişimi ifade eden bir kavramdır. Dinsel değişim, bireyin dinî düşünce, duygu ve davranışlarındaki belirgin görüntüler ve farkına varılabilen değişimler şeklinde de tarif edilebilmektedir. Dinsel değişimin 'içten içe', 'dinden-dine', 'dıştan-içe', ve 'içten dışa' olmak üzere dört çeşidinden ve 'ani', 'yavaş yavaş gelişen' ve 'dinsel topsullaşma' şeklinde üç tipinden bahsedilmektedir. İçten-içe dinsel değişim, bireyin mensubu olduğu dini değişik düzeylerde yaşaması kastedilir. Birey çeşitli sebeplerle dinî yaşantısını yoğunlaştırabildiği gibi, dinî hayattan uzaklaşıp dindarlığında bir güç kaybı da yaşayabilmektedir. Kendi içinde dindarlaşmak şeklinde de betimlenebilecek olan dinî yoğunlaşma için, rutinleşmiş dinî yaşantıdan tasavvufî yaşam tarzını benimseyen insanın tecrübesi örnek gösterilebilir.

Cumhuriyet dönemi Türk Edebiyatı şairlerinden Arif Nihat Asya gerek edebî gerek siyasî yönüyle hafızalara kazınmış ve toplumun sevgisine mazhar olmuş bir şahsiyettir. Arif Nihat Asya'nın eserleri arasındaki yolculukta bazen çocukluk döneminin acı hatıralarıyla, bazen gençlik dönemi çalkantılarıyla, bazen de dingin bir ruh ile karşılaşmak mümkündür. 'Bayrak Şairi' olarak tanınan Arif Nihat Asya'nın hayatı iki dönem halinde incelenebilir. 'Arayış' ve 'durulma' şeklinde isimlendirilen hayat macerasında eserlerinden ve hakkında yazılan/söylenenlerden hareketle Arif Nihat Asya'nın dinsel değişimler yaşadığı anlaşılmaktadır.

Arif Nihat Asya, ilk çocukluk döneminde babasını kaybetmiş, annesinin de yeniden evlenmesi ve bu sebeple dedesinin himayesinde kalmasıyla ömrü boyunca anne hasreti çekmiş bir kişidir. Çocukluk ve gençlik yıllarını çeşitli yoksunluklar ve felaketler içerisinde geçirmesi, yetim ve öksüz olarak büyümesi, Arif Nihat'ın ruhunda derin yaralar açmış ve bu durum, gençlik yıllarındaki dinî yaşantısının ve anlam arayışının Tanrı'ya serzenişle sonuçlandığının bir göstergesidir. Arif Nihat Asya'nın ebeveynleri ile neredeyse hiç yaşayamamış olma durumu onda yakınlık, sevgi, sığınak arayışını kuvvetlendirmiştir. Bu bağlamda Arif Nihat Asya'nın yetişkinlik döneminde,

aradığı sıcaklığı ve güven hissini Allah ile bağ kurarak telafi etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Arif Nihat Asya, mensubu olduğu dinde içten içe bir değişim yaşamıştır. Onu değişime götüren bilişsel güdünün, anlam boşluğundan/amaçsızlıktan sıyrılarak anlam arayışı olduğu söylenebilir. Arif Nihat'ı içten içe değişime götüren duygusal güdüler ise travmatik hadiseler yaşaması ve suçluluk/günahkârlık duygusundan arınma arzusudur. Öksüz ve yetim olarak büyümesi, ömrü boyunca yaşadığı anne hasreti, ilk eşinden boşanması gibi hadiseler/durumlar ve gençlik dönemlerindeki buhran halleri, şüphe ve tereddütleri sebebiyle hissettiği suçluluk duygusu, Arif Nihat Asya'nın içten içe bir dinsel değişim yaşamasına vesile olmuştur.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Apaydın, Halil. "İntihar ve Din". *Ruh Sağlığı ve Din*. ed. Nevzat Gencer vd. 209-244. Kars: Ertem Kafkars Yayınları, 2023.
- Asya, Arif Nihat. *Ses ve Toprak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2005a.
- Asya, Arif Nihat. *Rubaiyyat-ı Arif I*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2005b.
- Asya, Arif Nihat. *Fatihler Ölmez ve Takvimler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2005c.
- Asya, Arif Nihat. *Top Sesleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2005d.
- Asya, Arif Nihat. *Kanatlarını Arayanlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2005e.
- Asya, Arif Nihat. *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Atalay, Mehmet. "Malcolm X: Krizlerin Potasında Bir Misyoner". *Arayış Değişim ve Din*. ed. Hasan Kayıklık. 145-188. Adana: Karahan Kitabevi, 2017.
- Bakiler, Yavuz Bülent. "Arif Nihat Asya'dan Dinlediklerim". *Töre Dergisi* 49 (1975), 42-47.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı, 2011.
- Burton, Robert. *Melankolinin Anatomisi*. çev. Merve Tokmakçioğlu. İstanbul: Aylak Adam Yayınları, 2017.
- Clark, Walter Houston. *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*, New York. The Mcmillan Company, 1961.
- Cengil, Muammer. "Depresyon ve Din". *Ruh Sağlığı ve Din*. ed. Nevzat Gencer vd. 179-208. Kars: Ertem Kafkars Yayınları, 2023.
- Doğanay, Süleyman. "Arif Nihat Asya'nın Kişiliği Ve Kader Algısı: Psikolojik Bir Yaklaşım". *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi* 10 (2019), 180-200.
- Ekinci, Yusuf. *Ahîlik*. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 11. Baskı, 2011.
- Erikson, H. Erik. *İnsanın 8 Evresi*. çev. Gonca Akkaya. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018.
- Esen, Nesibe. Necip Fazıl Kısakürek'te Dinsel Değişim. *Arayış Değişim ve Din*. ed. Hasan Kayıklık. 69-102. Adana: Karahan Kitabevi, 2017.
- Eski, Mustafa. "Arif Nihat Asya'nın Kastamonu Sultanisi'ndeki Öğrencilik Yılları ve Bu Dönemde Yayınlanmış Şiirleri". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 1-16 (2008), 237-248.
- Freud, Sigmund. *Yas ve Melankoli*. çev. Aslı Emirsoy. İstanbul: Telos Yayıncılık, 2014.
- Gencer, Nevzat. "Ruh Sağlığı ve Din: Genel Bir Değerlendirme". *Ruh Sağlığı ve Din*. Ed. Nevzat Gencer vd. 9-56. Kars: Ertem Kafkars Yayınları, 2023.
- Holmes, Jeremy. *John Bowlby and Attachment Theory (The Makers of Modern Psychotherapy)*. London: Routledge, 1993.
- Kahveci, Harun. *Psikobiyografik Açından Ömer Lütfi Mete'nin Hayatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Karaca, Faruk. "Din Psikolojisi Tarihinde Psiko-Biyografi Geleneği". *Bilimname* 40 (2019), 7-35. DOI: 10.28949/bilimname.

- Karacoşkun, Mustafa Doğan. "Gelişim Kuramları ve Dönemlerine Genel Bir Bakış". *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 97-126. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Kartopu, Saffet. "Muhammed Esed'de Dinî Değişimin Psikolojik Analizi". *Arayış Değişim ve Din*. ed. Hasan Kayıklık. 103-143. Adana: Karahan Kitabevi, 2017.
- Kayıklık, Hasan. "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları". *Dinî Araştırmalar* 5/13 (2002), 27-40.
- Kayıklık, Hasan. *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.
- Kayıklık, Hasan. "Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 5/2 (2005), 5-23.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2021.
- Kızılgeçit, Muhammet. "Yalnızlık ve Din". *Ruh Sağlığı ve Din*. ed. Nevzat Gencer vd. 153-178. Kars: Ertem Kafkars Yayınları, 2023.
- Kirkpatrick, Lee A. "Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi". çev. Mustafa Koç. *Bilimname* 10/1 (2006), 133-172.
- Köse, Ali. *Neden İslamı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*, İstanbul: İsam Yayınları, 1997.
- Orakçı, Cengizhan. *Arif Nihat Asya*. Ankara: Alternatif Yayınları, 2003.
- Öner, Sakin. *Arif Nihat Asya*. İstanbul: Toker Yayınları, 1979.
- Özmen, Erdoğan. *Vağçeçemediklerinin Toplamıdır İnsan -Yas, Melankoli, Depresyon-*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Özodaşık, Mustafa. *Modern İnsanın Yalnızlığı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2001.
- Paloutzian, Raymond F. *Invitation to the Psychology of Religion*. Boston: Allyn and Bacon, 1996.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Sönmez Matbaa ve Yayınevi, 1993.
- Peker, Hüseyin. "Tövbe, Dine Dönüş ve Din Değiştirme". *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 214-233. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Rambo, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- Sambur, Bilal. "Dinî Tecrübe". *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 215-223. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Satoğlu, Abdullah. "Mevlevi Şeyhi Ahmet Remzi Dede", *Erciyes Dergisi* özel sayısı, 1983.
- Sayar, Kemal - Tüzün, Olcay. "Bağlanma Kuramı ve Psikopatoloji". *Düşünür Adam* 1/19 (2006), 24-39.
- Söylev, Ömer Faruk. "Obsesif Kompulsif Bozukluk ve Din". *Ruh Sağlığı ve Din*. ed. Nevzat Gencer vd. 245-278. Kars: Ertem Kafkars Yayınları, 2023.
- Subaşı, Muhsin İlyas. "Mevlevi Arif Nihat Asya". *Türk Edebiyatı Dergisi Arif Nihat Asya* özel sayısı, 2004.
- Volkan, Vamık D. - Zintl, Elizabeth. *Kayıptan Sonra Yaşam-Komplike Yas ve Tedavisi*. Ankara: Pusula Yayınevi, 2018.
- Yapıcı, Asım. *İslam'da Tövbe ve Dini Yaşayıştaki Rolü*. Ankara: Beyan Yayınları, 1997.
- Yapıcı, Asım. *Din-Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- Yapıcı, Asım. "Buruşuk Nefisten Ütüsüz Ruha: Didem Madak'ta Değişimin İzini Sürmek". *Arayış Değişim ve Din*. ed. Hasan Kayıklık. 55-67. Adana: Karahan Kitabevi, 2017.
- Yavuz, Kerim. "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 87-108.
- Yıldız, Sadettin. *Arif Nihat Asya-Nesirleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Yıldız, Sadettin. *Arif Nihat Asya'nın Şiiri*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Extended Abstract

Traces of Religious Change in Arif Nihat Asya

It is inevitable and natural for the individual to experience some changes and transformations in his religious life. Religious change is a change in the religious beliefs of a person, and this change can be realised in four ways: 'inside-out', 'outside-in', 'inside-out' and 'religion-to-religion'. There are some cognitive and affective motives that lead people to religious change. As cognitive motives, factors such as 'seeking mental satisfaction', 'meaning emptiness', 'aimlessness and search for meaning', 'questioning the principles based on the equality of human beings' and 'reconsidering the principles of the religion one belongs to' can be counted. As emotional motives, 'experiencing traumatic events' and 'feelings of guilt and sinfulness' are shown as the leading factors. Religious change can be categorised as 'intellectual', 'mystical', 'experimental', 'emotional', 'religious awakening type' and 'forced'. In terms of process, religious change is said to be characterised in two forms: 'sudden' and 'slow'. The psychological phases of religious change are recognised as 'restlessness', 'change' and 'weakening of emotions'.

In the literature on the psychology of religion, many psychohistorical or psychobiographical studies have been carried out, which are defined as analysing the lives of prominent figures in history from a psychological perspective. In these studies, it has been aimed to interpret the works of personalities who have taken an important place in the historical scene, and efforts have been made to better understand these personalities in a coherent whole.

This study is based on the prose and verse works of Arif Nihat Asya, one of the poets of the Turkish Literature of the Republican period, and what has been written about him, with the curiosity of whether there are changes in his religious life and if there are, to trace these changes. What is known about Arif Nihat Asya's religious attitudes and views, as well as his temperament and character, generally consists of social representations and is related to the last stage of his art. It is a fact that Arif Nihat Asya did not reach this stage in an instant; he experienced various material and spiritual difficulties and hardships during his childhood and youth. In the qualitative research, a literature review was conducted and the findings were analysed by semantic analysis and thought-based explanation method. It is thought that events/situations such as growing up as an orphan, longing for his mother, divorce from his first wife, and the sense of guilt he felt due to his states of depression, doubts and hesitations in his youth were instrumental in Arif Nihat Asya's religious change.

As a result, it can be said that Arif Nihat Asya experienced an internal change in the religion he belonged to. It is understood that the cognitive motive that leads him to change is the search for meaning by getting rid of meaninglessness/purposelessness, and the emotional motives are the experience of traumatic events and the desire to be purified from the feeling of guilt/sinfulness. Events/situations such as growing up as an orphan, longing for his mother, divorce from his first wife, and the sense of guilt he felt due to his depression, doubts and hesitations in his youth periods led Arif Nihat Asya to experience religious change.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Transformation, Religious Change, Arif Nihat Asya.

Lev Vygotsky'nin Gelişim Psikolojisi Ekseninde Çocukların Dini Gelişimi¹

Religious Development of Children on the Axis of Lev Vygotsky's Developmental Psychology

Tamila ALIEVA

ORCID: 0009-0000-3270-334X

Dr., Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. Din Psikolojisi Bilim Dalı Kayseri/Türkiye, tmlaliyeva@gmail.com

*Makale Bilgisi/Artic Info: Göz/Received: 03.10.2024 Düzeltme/Revised: 11.12.2024
Kabul/Accepted: 12.12.2024*

Araştırma Makalesi /Research Article

Atf /Cite as Alieva, T. (2024). Vygotsky'nin Gelişim Psikolojisi Ekseninde Çocukların Dini Gelişimi. Antakiyat, 7(2), 238-264

Öz

Bu çalışmanın amacı, L. S. Vygotsky'nin Gelişim Psikolojisi çerçevesinde bilişsel ve kültürel gelişim bağlamında bireylerde dini gelişimin nasıl oluştuğunu incelemek ve anlamaktır. Bu hedef doğrultusunda, öncelikle Vygotsky'nin yaşamındaki dinin rolü ve çalışmalarındaki dini unsurlar araştırılmıştır. Vygotsky'nin devrim öncesi düşünceleri, Yahudi meselesi etrafında şekillenmiştir. Farklı siyasi akımları eleştirerek, Yahudi ulusunun ruhsal yeniden doğuşunun yalnızca Yahudilikte gerçek bir temele sahip olduğuna inanıyordu. Sosyalizm ve K. Marx'ın teorilerine karşı sert muhalefet gösteren Vygotsky, adalet ve ortak iyilik arayışında bulunmuş ve dönemin zorluklarını yaşamıştır. Devrim sonrası ise "ateizmin parlak ışığı" altında gerçeği aramaya devam etmiş; bu arayışını Yahudilikte değil, bilim alanında sürdürmüştür. Makalede, dini bilinç, düşünce, dini duygular, sosyal gelişim, dünya görüşü ve kültürel gelişim gibi konular incelenmektedir. Vygotsky'nin sihirli düşünce ve zihinsel işlevleri işaret-sembolik araçlar aracılığıyla gerçekleştirdiği araştırmalara dayanmaktadır. Dini bilinç, tarihsel süreçte yapılanmış kültürel araçlar olarak tanımlanmaktadır. Vygotsky'ye göre, dini bilinç, belirli bir dini geleneğin işaret-sembolik araçlarının içselleştirilmesiyle oluşan psikolojik bir sistemdir ve sosyal kökenli bir yapı olarak insan zihnini ve davranışını şekillendirmektedir. Ayrıca, karmaşık zihinsel süreçlerin ve karakter yapısının uzun bir gelişim süreci sonucunda çevresel faktörler tarafından şekillendiğini vurgulamakta ve duygusal ile bilişsel süreçlerin birliğini savunmaktadır. Bu nedenle, bireylerin psikolojik gelişiminde toplumsal çevre ve kültür ne kadar önemliyse, dini gelişimlerinde de o denli büyük bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Vygotsky, Dini Gelişim, Dini Bilinç, Duygusal ve Bilişsel Gelişim, Dünya Görüşü, Kültürel-Tarihsel Gelişim.

¹ Prof. Dr. Ali Kuşat danışmanlığında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalında sürdürülen "LEV VYGOTSKY'NİN GELİŞİM PSİKOLOJİSİNDE KRİZ DÖNEMLERİ VE DİN İLE İLİŞKİSİ" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Lev Semenoviç (Simhoviç) Vygotsky, 17 Kasım 1896'da Gomel şehri (Şu anda Beyaz Rusya sınırları içindedir) yakınlarında bulunan Orşa isimli bir kasabada, bir bankada çalışan işçinin oğlu olarak dünyaya geldi.² Yazarlar, başarılı bir tüccar olan Semen (Simhi) Lvoviç Vygotsky'nin ailesinde doğan Lev Semenoviç'in, Gümüş Çağı kültürü ve Yahudi kültürü ile birlikte eski gelenekleri, dilini, felsefesini ve edebiyatını içeren çevresine özgü bir eğitim ve terbiye aldığını belirtmektedirler.³ Aydınlanma hareketinin temel sloganı, Lev Semenoviç'in çocukluğundan beri içinde bulunduğu durumu tam olarak yansıtmaktadır: "*Evde Yahudi ol, dışarıda insan ol.*" Bu yaşam tarzı, modern eğitilmiş birçok Yahudi entelektüelinin Rus toplumuna entegre olurken Yahudi kimliğini koruma çabasını ifade eder. Bu, "çifte standart" veya "Yahudi bireyselliğinin bölünmesi" değil, tamamen farklı bir yaklaşımı temsil etmektedir.⁴ Vygotsky ailesinin evde konuştukları ana dil Yidiş idi; fakat, Lev Semenoviç'in her iki ebeveyni de birkaç dil biliyordu. Bunun yanında kendisi de altı dil biliyordu. Bu dillerden biri de Tevrat ve peygamberlerin dili olan eski İbranicedi. Lev Semenoviç, Tevrat'ı kendi çabalarıyla öğrenerek geleneksel Bar-Mitzva (ergenlik) törenine hazırlanmıştı. Bu törende kendi yazdığı eski İbranice konuşmayı yaptı. Bar-Mitzva'ya hazırlanırken özel bir rehberden destek aldı. Lev Semenoviç, Yahudiliğin yasalarını, dualarını ve geleneklerini biliyordu ve Tevrat'ın yanı sıra Talmud ve diğer inançla ilgili kaynakları da incelediği arşiv araştırmalarıyla kanıtlanmıştır.⁵

Vygotsky ilk eserlerinde eylemsizlik ve iradesizlik, Yahudilerin haklarından mahrum olması ve kaderle başa çıkmak için radikal çabalar gerektiği gibi konulara vurgu yapmıştır. Krizden çıkış için çalışma (iş) ve kültürün rönesansı, ana temalar olarak görülür. Vygotsky'nin kültürel misyonerliği ve yeni bir toplum ve insan yaratma isteği, devrim sonrası ülkede iktidara yerleşen sloganlarla uyum içindedir.

Devrim, genç Vygotsky'ye baskıdan kurtulmayı ve yeni bir dünyanın kapılarını açmayı vaat etmiştir. Vygotsky, Yahudileri, dünya tarihinde önemli bir rol oynayan bir halk olarak tanımlarken, bu acı çeken halkın seçilmiş olduğunu ve bu seçilmişlik mührü ile işaretlendiğini belirtir. Onun çalışmalarında, Yahudi sorunu ve dünyanın geleceği genel olarak ele alınır. Bu nedenle Yahudi sorunu onun için büyük bir değere sahiptir. Lev Semenoviç, bu seçilmişlik ve aynı zamanda çaresizlik meseleleri ile ilgili tüm görüşlerine 1914-1917 yılları arasında kaleme aldığı yayınlanmamış tüm eserlerinde yer verir.⁶ Vygotsky'ye göre, Yahudi halkının etkisizliğinin kökleri geçmişine dayanmaktadır: "Yenilgi ve dış çöküş üzerine kurulu, yok oluş üzerine inşa edilmiş tarihimiz... Güçsüz Yahudilik, sadece ulusal iradeyi kaybetmedi, sadece onu dağıtmadı, aynı zamanda tamamen yabancı bir iradeye boyun eğdi, başka bir iradeye, Yahudi tarihine dışsal bir iradeye - dünya tarihine."⁷

² "Vygotsky Lev Semenoviç. İdei Pedagogiki i Vospitaniya", (Erişim Tarihi 17.02.2015), <https://pedsovet.su/publ/188-1-0-5564>.

Mart 1917'nin sonlarında yayınlanan "Avodim hoinu"⁸ adlı makalesinde Vygotsky, Yahudiliğin derin bir düşüş yaşadığını ve ulusal bilincin bir rönesansla yeniden canlanması gerektiğini ve yalnızca o zaman ulusal iradenin canlanacağını belirtir.⁹ 1917 yılının sonbaharında, bu rönesans umudu devrimle birlikte ortaya çıkar ve kısa sürede trajik bir atmosfer oluşur. Bundan sonra ise Mesih'in bahsi ve Tevrat alıntıları Vygotsky'nin metinlerinden kaybolur.¹⁰

Vygotsky, Yahudi tarihinin sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmasına ve "Darwinizasyon" sürecine karşı çıkarak, bu tarihsel mirasın derin sınırlarını ve ulusal kimliğini koruma mücadelesi verir. Genç Vygotsky'ye göre, sosyalizm genellikle maddi doyuma odaklanırken, Yahudilik ruhsal eşitliği Tanrı'ya yönelik bir hedef olarak belirler ve insanları kutsallık ve ruhsal çaba açısından eşit tutar.¹¹

Vygotsky, her dönemde adalet ve ortak iyilik peşinde koşan "Yahudi gençlerden" biriydi. Kendi zamanının zorluklarını bizzat yaşayan Vygotsky, "ateizmin parlak ışığı" altında gerçeği aramaya devam etti. Ancak bu arayışını artık Yahudilikte değil, gençliğinde gerçekleştiremediği umutlarını bağladığı bilim alanında sürdürdü.¹²

1. Vygotsky'nin Çalışmalarında Dinsel Motifler

1.1. Varoluşsal-Dinsel Motifler

On beş yıl öncesine kadar, Vygotsky'nin çalışmalarında varoluşsal-dinsel motiflerin tartışılması, bilimsel psikoloji tarafından zorlama ve kanıtlanması mümkün olmayan bir husus olarak görülmekteydi. Bu durum Rus psikolojisinin kurucusu olarak kabul edilen Vygotsky'nin imajını zedelemekteydi. Ancak zamanla durum değişti, bilim daha demokratik bir hale geldi ve Rus psikolojisi, diğer alternatif bilimsel yaklaşımlara karşı daha hoşgörülü bir tutum sergilemeye başladı. Bu bağlamda. Z. Shapiro, Vygotsky'nin erken dönem çalışmalarındaki "ruhani pathos ve varoluşsal melodi" kavramlarına odaklanan ilk kişidir. Sobkin ve Klimova, Vygotsky'nin 1916-1917 yıllarında "New Way"¹³ dergisinde yayınlanan gençlik üçlemesinde, E. Fromm'un "sahip olmak ya da olmak" olarak tanımladığı temel değer karşıtlığını ele aldığını belirtmektedir. Vygotsky, "olmak" kavramını dini deneyim, kendi halkının tarihsel

³ Pamyatnaya Knijka Mogilevskoy Gubernii na 1910g. (Mogilev: Gubernskiy statiçeskiy komitet, gubernskaya tipografiya, 1910). 166.

⁴ Kotik-Friedgut B., Friedgut T.H. *History of Psychology*. (2008). V. 11. N1. P. 15-39. 28.

⁵ Zavershneva E. YU., "Evreyskiy Vopros v Neopublikovannih Rukopisyah L. S. Vygotskogo", *Voprosy Psihologii*, (04.2012), 79-99.

⁶ Zavershneva, "Evreyskiy Vopros v Neopublikovannih Rukopisyah L. S. Vygotskogo", 83

⁷ Vygotsky, "Traurniye Stroki (Den 9 Ava)", *Noviy Put*, (1916. No 27), 28-30, (İmza: L. Vygotsky), 28

⁸ Avodim hoinu – "Biz köleydik" (Rabami bili my) (İbranice)

⁹ Vygotsky, "Avodim hoinu", *Noviy Put*, (1917. No 11-12.) 8-10, (İmza: L. S. Vygotsky), 10

¹⁰ Zavershneva, "Evreyskiy Vopros v Neopublikovannih Rukopisyah L. S. Vygotskogo", 84

¹¹ Zavershneva, "Evreyskiy Vopros v Neopublikovannih Rukopisyah L. S. Vygotskogo", 89

¹² Zavershneva, "Evreyskiy Vopros v Neopublikovannih Rukopisyah L. S. Vygotskogo", 98

¹³ New Way – "Noviy Put"

olaylarını yaşama ve onların dini anlamını yeniden inşa etme ve derinleştirme çabasıyla ilişkilendirmiştir.¹⁴

Vygotsky'nin erken dönem çalışmalarında, insan bilişsel yapısıyla ilgili olarak sınırları aşan varoluşsal özgürlük ruhunu bulabiliriz. Onun "Hamlet" üzerine yaptığı çalışma, edebi eleştiri ile felsefi ve psikolojik araştırmanın benzersiz bir birleşimidir. Makalenin ilk sayfalarında, insan varoluşunun kaçınılmaz trajik doğasını savunur: "İnsan varoluşunun temelinde trajik bir gerçeklik vardır; doğum, yaşam, yalnızlık, bilinmeyenin dünyasına terk edilmiş gibi unsurlar insan varoluşunu trajik kılar. Bu nedenle insan, her iki dünyaya da sürekli bağımlıdır."¹⁵ Bir başka yerde Vygotsky, "Ben" in sonsuz ayrılığı hakkında şunları ifade eder: "Bu sonsuz ayrılıkta, keder "Ben" in kendisinde, sen olmadığım gerçeğindedir" (Ben, sen değilim).¹⁶

Vygotsky'nin "Hamlet" üzerine yaptığı çalışmada dini motifleri bağlamında dört ana olay örgüsü belirleyebiliriz: 1) Ölülerin dünyası ile yaşayanların dünyası arasındaki bağlantı sorunu; 2) Günah, ceza ve kefaret konusu; 3) Tanrı'nın takdirinin bilinmemesi sorunu; 4) Ayrılığın üstesinden gelme ve yeniden bir araya gelme sorunu.¹⁷

Vygotsky, 'akıl ilahi yönü'nü akılsızlık olarak tanımlar; bu durum, imkânsız ve irrasyonel olana inanmayı gerektirir. Ayrıca, akılsızlığın akıldan daha derin bir boyutta yer aldığını belirtir.¹⁸ 1926 yılında "Hamlet'in ikinci versiyonunda" sanatsal portre kavramını ele alarak, bir insanın her yönünün kelimeler ve kavramlarla tam olarak ifade edilemeyeceğini, bunun yerine yalnızca görüntülerin, sahnelerin ve durumların doğrudan betimlenmesiyle aktarılacak bir şey olduğunu savunur.¹⁹

Vygotsky'nin dünya görüşünün dikkate alınan özellikleri, çalışmalarının olgun döneminde²⁰ önemli bir gelişme göstermemiş gibi görünmektedir. Bu durumun nedenleri tam olarak net değildir. Belki Marksizm'e olan ilgi, psikolojik araştırmanın genel ilkelerinin geliştirilmesini gerektiren psikolojinin acil görevleri, zamanın sosyal atmosferi ve daha birçok faktör burada rol oynamış olabilir. Her ne sebeple olursa olsun, Vygotsky'nin yaratıcı çalışmalarının merkezi döneminden eserlerini terk ettiği açıkça görünen varoluşsal-dinsel motifler, "Danimarka Prensi Hamlet" (1916) taslağında ortaya çıkmıştır. Ancak, "Hamlet" üzerine yapılan çalışmada ele alınan bazı psikolojik konular hala üzerinde çalışılmaya devam etmektedir. Bu konular, anlam sorunlarına (dışsal, gerçek ve içsel, gizli) odaklanmaktadır. Vygotsky'nin çalışmalarında ayrıca, konuşmanın (dil), kültürün ve insan bilincinin gelişimindeki rolü, konuşma ve

¹⁴ Sobkin V. S. ve Klimova T. A., "Lev Vygotsky o Radosti i Skorbi (Komentarii k Statye 'Mysli i Nastroeniya')", *Kulturno İstoričeskaya Psihologiya* 13 (2017): 72-73, <https://doi.org/10.17759/chp.2017130309>.

¹⁵ Vygotsky, *Dramaturgiya i Teatr*, ed. Sobkin V. S., c. 1, Polnoye Sobraniye Çoçineniy (Moskova: Lev, 2015), 98.

¹⁶ Vygotsky, *Voprosy Teorii i İstorii Psihologii*, 1:287.

¹⁷ Vygotsky, *Voprosy Teorii i İstorii Psihologii*, 1:227.

¹⁸ Vygotsky, *Voprosy Teorii i İstorii Psihologii*, 1:176.

¹⁹ Vygotsky, *Psihologiya İskustva* (Moskova: İskustvo, 1965), 382.

²⁰ Kültürel-tarihsel teorinin ortaya çıktığı dönem.

eylem arasındaki ilişki, bilgi ve eylem arasındaki ilişki ve insan özgürlüğü gibi konular da incelenmektedir.

Vygotsky'nin tüm çalışmalarında insanın kaderi ve kendini gerçekleştirme konularına odaklandığını görebiliriz. Bu temalar Vygotsky'nin bilimsel yaşamında ve insan kaderinde hangi motiflerin ve imgelerin ona rehberlik ettiğini açıkça göstermektedir. Hayatının son notunda ise *“Bu psikolojide yaptığım son şeydir- vaat edilen topraklara girmeden, onlara bakarak Musa gibi yüksek mertebede öleceğim. Beni bağışlayın.”* ifadesiyle bu konudaki kararlılığını vurgulamaktadır.²¹

1.2. Eğitimsel- Dinsel Motifler

Vygotsky, insanın gelişimsel sistemini açıklamak için “yaş” kavramını kullanmıştır. Ona göre, “yaş” her bir küçük gelişim çizgisinin özgül ağırlığını ve rolünü belirleyen bütünsel dinamik bir oluşumdur. Bu kavram, gelişimin sosyal yönü ile ilişkilendirilir. Gelişimin sosyal yönü, çocuğun çevresindeki gerçeklikle olan özel ve benzersiz ilişkisini ifade eder. Ayrıca, bu yön, insanın yaşamı boyunca gelişiminde meydana gelen tüm dinamik değişikliklerin başlangıç noktasını temsil eder.²² Dolayısıyla, gelişimin sosyal yönü, bir bireyin yaşamı boyunca geçirdiği dinamik değişikliklerin başlangıç noktasını oluşturabilir. Ona göre, yüksek zihinsel işlevler sosyal bir süreçtir ve bu, kültürel-tarihsel teorisinde şu şekilde açıklanmaktadır: *“Çocuğun kültürel gelişiminde her bir işlev, önce sosyal olarak sonra da psikolojik olarak, yani önce insanlar arasındaki etkileşimde sonra da bireyin iç dünyasında ortaya çıkar.”*²³ Bireyin gelişim süreci, içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamla birlikte hem doğal tepki verme biçimi hem de ideal biçimin etkileşimiyle belirlenir. Bu nedenle, çocuğun gelişimi sadece doğal ve ideal formların iş birliğiyle gerçekleşebilir.²⁴

Vygotsky'ye göre, ideal formlar dünyası ya da kültür dünyası, çocuğun örnek aldığı veya hayal ettiği kaynaktır. Çocuk, ideal veya kültürel imgeler bulur ve kendi davranışlarıyla karşılaştırır. Bu karşılaştırma, gelişimin temelidir çünkü gelişim, belirli hedefler doğrultusunda gerçekleşir. Çocuğun gelişiminde, çevre önemli bir rol oynar ve çocuğun hedefi genellikle yetişkin gibi olmak ve bağımsız olmaktır. Yetişkin, kültürün ideal biçimi ile çocuk arasında arabuluculuk yapar.²⁵ Çocuklar her dönemde yeni deneyimler yaşamak isterler. Bu nedenle çevrelerinde gördükleri, öğrendikleri ve tecrübe ettikleri konuları tekrar ederler ve bu sayede görevlerinin üstesinden geldikçe daha da bağımsız hale gelirler.

²¹ Zavershneva E. Yu. & Rene Van Der Veera, ed., *Zapiski L. S. Vygotskogo. Izbrannoye*. (Moskova: Kanon, 1917), 608.

²² Vygotsky, *Detskaya Psihologiya*, 4:258.

²³ Vygotsky, *Problema Razvitiya Psihiki*, 3:145. “Sosyal” kelimesi burada “kültürel” kelimesinden daha geniş bir anlamda kullanılmıştır.

²⁴ Vygotsky, *Detskaya Psihologiya*, 4:386-404. İdeal gelişim meselesi, daha sonra Elkonin'in kültürel-tarihsel teorisi çerçevesinde ele alınmıştır.

²⁵ Vygotsky, *Detskaya Psihologiya*, 4:258.

Vygotsky, “gelişimin sosyal yönünü” çocuğun yaşamını etkilerken aynı zamanda zihinsel ve kişisel gelişimindeki değişikliklerle psikolojik yaşın yapısal bir parçası olarak kabul eder.²⁶ Gelişimin sosyal yönü, çocuk ile çevresi arasındaki ilişkiyi vurgular. Çevre kavramı oldukça geniş ve sınırsızdır. Her şeyi içerir ancak sadece çocuğun “algıladığı”, yani onunla ilgili olan şey açıktır.²⁷ Örneğin, bir aylık bir bebek, yatağının üzerine asılı oyuncaklara uzanmaya, onları görmeye ve ilgilenmeye hayatının ilerleyen dönemlerinde başlar.²⁸ Bu sebeple, çocuğun gelişimini anlamak için, çocuğun etkileşimde olduğu veya etkileşim kurmaya çalıştığı çevrenin unsurlarını seçmek daha önemlidir. Vygotsky, gelişimin sosyal yönünü belirleyen iki faktöre odaklanmıştır: çevre ve çocuğun tutumu.²⁹ Çocuğun dışarıdan gelen yönlendirmelerle gerçekleştirdiği faaliyetler nesnel olarak kabul edilebilirken, çocuğun iç yaşamı, duyguları, deneyimleri ve deneyimler düzlemi öznel olarak değerlendirilebilir. Örneğin, aynı durumda bulunan farklı çocuklar farklı şekillerde etkilenebilir. Bir çocuk durumdan az etkilenirken, başka bir çocuk nevrozlar ve sapmalar yaşayabilir. Vygotsky'nin gelişim sürecinde olduğu gibi “dini gelişim” süreci de körü körüne değil, hedefler doğrultusunda gerçekleşir. Yani, çocuğun çevresi gelişimin kaynağıdır, ancak çocuk kendi duygu ve davranışlarıyla kültürel imgeleri bulur, karşılaştırır, hedefler belirler, denemek ister ve kendisi seçer.

Vygotsky'ye göre, bir çocuğun yetiştirilmesi, mevcut sosyal çevresine değil, ileriye dönük bir kişiliğe sahip olabileceği yola dayanmalıdır. Bu nedenle, çocuğu dışarıdan eğitmek yanlış olur ve çocuk kendi kendini eğitmelidir. Bu ancak yetiştirme sürecinin doğru bir şekilde organize edilmesiyle mümkündür. Yetiştirmenin özü, çocuğun bağımsız faaliyetlerde bulunmasıdır. Eğitimci, iyi bir gözlemci olmalı ve çocuğun faaliyetlerini doğru ve gerekli anlarda yönlendirebilmelidir. Bu nedenle, aktif yetiştirme süreci üç noktadan oluşur: aktif çocuk, aktif eğitimci ve aktif çocuk-eğitimci ilişkisi.³⁰

Vygotsky'nin öğrencileriyle birlikte oluşturduğu yeni ‘İşbirlikçi Okulu’nun yapısı, kolektif eğitim sürecinin ilkelerine dayanmaktadır. Bu ilkeleri beş farklı başlık altında özetleyebiliriz:³¹

1. *Çocuğun sadece ne bildiği değil ne öğrenebileceği de önemlidir.* Çocuğun *yakınsal gelişim alanı*, onun ne bildiği değil ne öğrenebileceği üzerinde odaklanır. Öğrenci gelişim aşamalarına göre değerlendirilmelidir. Bazı şeyleri kendi başına öğrenebilir, bazı şeyleri ise bir öğretmen ya da ebeveyn yardımıyla öğrenebilir. Gerçekçi hedefler belirlemeliyiz.³²

²⁶ Vygotsky, *Psihologiya Razvitiya Cheloveka*, 53.

²⁷ Vygotsky, *Psihologiya Razvitiya Cheloveka*, 54.

²⁸ Polivanova K. N, *Psihologiya Krizisov*, 7.

²⁹ Polivanova, *Psihologiya Krizisov*, 7-8.

³⁰ Vygotsky, *Umstvennoye Razvitiye*, 1935, 41.

³¹ Vygotsky, *Umstvennoye Razvitiye*, 42; Bystrova, “Vygotsky Lev Semenoviç. İdei Pedagogiki i Vospitaniya”.

³² Vygotsky, *Umstvennoye Razvitiye*, 1935, 42;

2. *Çocuğun gelecekteki başarısı, serbest oyunla şekillenir.* Vygotsky'ye göre, beceriler ve yetenekler önemli olsa da çocukların bu becerilerle ilk tanışması oyun aracılığıyla olmalıdır. Yaratıcı oyun, düşünme, hafıza ve hayal gücünü geliştirirken, çeşitli becerileri de kapsar. Oyun, çocukların dünyayı, ilişkileri ve kavramları öğrenmelerine yardımcı olurken, taklit etme fırsatı sunar. Bu süreç, çocuğun gelişimi için önemli bir kaynak oluşturur ve hayali eylemlerle en yüksek gelişim seviyesine ulaşmasını sağlar.

3. *Yetişkinlerin görevi, çocukların gelişimine yardımcı olmaktır.* Vygotsky'ye göre sosyalleşme, gelişimin en önemli aşamasıdır. Ancak bu, çocuğun herhangi bir yerde veya herhangi bir nedenden dolayı değil, kültürel bir bağlamda yer almasından kaynaklanır. Çocuğun kendi benliğine sahip bir birey olabilmesini sağlayan kültürel bağlam, onu ileriye taşıyan etkidir. Çocukların psikolojik gelişimi, başlangıçta yetişkinlerin iletişiminden etkilenir ve zamanla içsel konuşma şeklini alır.

4. *Okul notları, çocuğun gerçek öğrenme durumunu tam olarak yansıtmayabilir.* Vygotsky'ye göre, farklı çocukların aldıkları 'beş' puanın hepsinin birbirine eşit olmadığını ve düşük puanların genellikle atıl olduğunu düşünmektedir. Çünkü, ona göre, bu puanlar, bilginin bir göstergesi değildir, sadece çocuğun sınıftaki konumunu ve öğretmenin ilgisini yansıtır. Asıl önemli olan, çocuğun okuldaki gelişimidir. Dahası, düşük notlar sadece program hakkındaki bilgi eksikliğini gösterir, çocuğun genel eğitim durumunu değil. Eğitimci, ebeveyn veya bakıcı, çocuğun gelişimini gözlemlemeli, gerektiğinde yönlendirmeli ve düzenlemelidir.³³

5. *Her çocuğun öğrenme isteği vardır.* Vygotsky'ye göre, doğuştan gelen yetenekler çocuğun gelişimini etkiler ancak belirlemez. Okul, çocuğun bilgi ve becerilerini geliştirmenin yanı sıra insan olarak gelişimini destekleyen ve ilerleme fırsatı sunan bir ortam olmalıdır. Bu süreç sadece çocuğun değil, genel eğitim ve yetiştirme sürecinin sonucunu da değerlendirir. Vygotsky, her çocuğun büyüme potansiyeline sahip olduğunu vurgulamıştır. Zor öğrenen, farklı veya yeteneksiz görünen çocukların bile başarılı bir şekilde ilerleyebileceğine inanmaktadır.

Vygotsky'nin ilkeleri göz önüne alındığında, çocuğun gelişimi ve eğitimi, özellikle din eğitimi uygulaması için erken yaşlardan itibaren ve çocuğun seviyesine uygun bir şekilde öğretim vermek önemlidir. Yetişkinler her zaman çocuğa rehberlik etmeli ve ona yardımcı olmalıdır. Din eğitimi, çocuğun en çok ilgi duyduğu dönemde verildiğinde daha etkili olacaktır. Her çocuğun aynı yaşta ve aynı öğretim yöntemleriyle verilen eğitimin verimliliği farklı olacaktır. Çocukların duygusal, bilişsel ve kültürel gelişimlerine uygun metotlar kullanmak çok önemlidir. Başarılı bir din eğitimi alabilmek için çocuk ile eğitimcinin arasındaki bağ da çok önemlidir. Ayrıca, Vygotsky'ye göre eğitim her zaman gelişimin bir adım önünde olmalıdır, çünkü her gelişim dönemi, dini anlayışın gelişimi için önemlidir.

³³ "Çelovek, Operedivşiy Svoyo Vremya".

2. Dini Gelişimde İçsel ve Dışsal Faktörlerin Önemi

Vygotsky, kişisel gelişim sürecinin biyolojik ve sosyal faktörlerin birleşiminden kaynaklandığına inanmaktadır. Kalıtsal ve çevresel faktörler mekanik, statik bir kombinasyon olarak hareket etmez, ancak zihinsel işlevlerde olduğu gibi, yaş gelişiminin farklı dönemlerinde karmaşık, farklılaşmış, dinamik ve değişken bir ilişkiyi temsil eder. Bu nedenle, çocuğun zihinsel işlevlerini doğru bir şekilde anlamak için her bir işlevin rolünü ve anlamını belirlemek çok önemlidir.

Zihinsel süreçler hem kalıtsal faktörler hem de çevresel etkiler tarafından belirlenir. Ancak, bu etkilerin oranı yaşa göre değişebilir. Vygotsky, karmaşık zihinsel süreçlerin (istemli dikkat, aktif ezber, zihinsel faaliyet) ve karakter yapısının, uzun bir oluşum sürecinden geçtiğini ve bu sürecin kalıttan çok çevresel etkilerle (yetiştirme ve eğitim koşulları, kültürel ve toplumsal çevre, iletişim biçimleri ve yöntemleri vb.) şekillendiğini belirtmiştir. Çocuk, doğumundan itibaren çevresiyle etkileşime girer ve ondan etkilenir. Ayrıca, genetik faktörler, zihinsel işlevlerin oluşumunda önemli bir rol oynar, ancak çevresel etkilerin de katkısı büyüktür.³⁴ Çocuklar, doğuştan sosyal varlıklardır ve kalıtsal bileşenlere sahiptirler, bu da daha yüksek zihinsel işlevlerin şekillenmesine katkıda bulunur. Dolayısıyla, çocukların boş bir sayfa olmadığı söylenebilir. Dinî kaynaklara göre, çocuklar bir “fitrat” ile doğarlar.³⁵ Ancak buradaki önemli soru şudur: Fitrat, “insanın yaratılışından gelen değerler hafızası” mıdır, yoksa “doğuştan insana yüklenen ilahi bir yazılım” mıdır?

Psikoloji alanında, çocukların kendi gelişimlerinin mimarları mı olduğu (içsel, kendi kendini belirleyen) yoksa gelişimlerinin öncelikle başkalarından gelen dış etkilerle mi düzenlendiği konusunda süregelen bir tartışma bulunmaktadır. Ancak çoğu uzman artık gelişimin tamamen içsel ve kendiliğinden ya da tamamen dışsal ve başkaları tarafından belirlendiğini kabul etmemektedir.³⁶ Vygotsky hem dış hem de iç faktörleri göz önünde bulundurur. Dış rehberlik, çocuğun gelişimini yönlendirirken, bağımsız iç öz rehberlik ise her aşamada gereken, dış rehberliğin içselleştirilmesiyle şekillenen ve öğrenme sürecinde uygulanan gelişim düzeyidir. Vygotsky'nin gelişim teorisi, dış yönlendirme ile iç yönlendirme arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi incelemektedir. Bu şekilde çocuk, çevresinde bulunanlardan farklı yönlendirme araçları yaratır.³⁷ Ancak, içsel olanın içselleştirilmiş dışsal olandan oluştuğunu hatırlamak önemlidir: Bir gelişim döneminde dışsal olan, başka bir gelişim döneminde içselleştirilir.³⁸ Vygotsky, çocuğu sadece kültürel öğrenmenin bir nesnesi olarak değil, aynı zamanda bir özne veya diğer insanlarla birlikte bir eş-özne olarak gören bir düşünürdür.³⁹

³⁴ Vygotsky, *Problema Razvitiia Psihiki*, 3:144.

³⁵ Buhârî, cenaiz 93 (2/104); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 233, 275.

³⁶ Santrock J. W., *Child Development*, 526.

³⁷ Kasvinov S. G., *Sistema Vygotskogo*, 228.

³⁸ Kasvinov, *Sistema Vygotskogo*, 277.

³⁹ Vygotsky, *Pedagogičeskaya Psihologiya*, 1991, 398.

3. Duygusal Gelişim ve Dini Duygu

Çocukların din gelişiminde duyguların önemli bir rolü vardır. Duygular, haz ve elem gibi ruhsal deneyimleri içerir; haz hoş bir duygu, elem ise hoş olmayan bir duygudur. Duygular, bireyin ruhsal yaşamını ve içsel yapısını etkileyerek ruhsal durumu şekillendirir ve insan davranışlarını düzenlemede önemli bir işlev üstlenir.⁴⁰

Vygotsky'nin duygularla ilgili yaklaşımı, bazı eserlerinde detaylı tartışmalar içermesine rağmen tam bir duygu doktrini oluşturmamıştır. Ancak bu tartışmaları bir araya getirdiğimizde, insan duygularının doğası ve gelişimi hakkındaki fikirlerini daha iyi anlayabiliriz. Vygotsky'nin duygular konusundaki temel düşünceleri şunlardır:

1. Duygular gelişir: Her duygu, gelişim sürecinden geçerek oluşur ve başka bir şekilde kategorize edilemez.⁴¹

2. Duygu ve zekâ arasında bir bağlantı vardır: Düşünce gelişimiyle duygusal gelişim arasında bir ilişki vardır. Her düşünce aşaması, duygusal gelişimin bir aşamasına karşılık gelir. Düşüncelerin ve duyguların gelişimi, çocuğun duygusal eylemi olan tek bir kökten kaynaklanır. Duyguların gelişimi, önce bilincin duygusal alanının farklılaşması, ardından da bu alanın kendi içinde farklılaşmasıyla gerçekleşir. Bu süreç, dinamik süreçlerin doğasını değiştirir ve her ikisi de düşüncenin gelişimiyle doğrudan ilişkilidir. “Çocuk, doğrudan tutkunun etkisi altında değil, kendi eğilimine karşı hareket eder.”⁴² Bilincin duygusal yönü, çocuğun görsel-etkili düşüncesinin yerini figüratif düşünme aldıkça gelişir. Bu, öncelikle okul öncesi dönemdeki değişimlerin önemli bir yönü olan içsel süreçlerin genelleştirilmesinde kendini gösterir. Bu dönemde duyguların genelleştirilmesi gerçekleşir. Tek bir duyguyu bir kavram olarak tek bir algıyla ilişkilendiren bir duygusal oluşum ortaya çıkar.⁴³ Ergenlik döneminde ise kavramlarla düşünmenin oluşması, kişinin kendi deneyimlerinin dünyası hakkında daha derin bir bilgi ve karmaşıklığa yol açar.⁴⁴

Bireylerin duygusal değişimleri, düşüncelerinin gelişim sürecine bağlı olarak farklı doğalara sahip olmalarıyla ilgilidir. Vygotsky'ye göre, somut düşünce daha katı ve sabit dinamiklere, soyut düşünce ve hayal gücü ise daha akışkan ve esnek dinamiklere karşılık gelir. Bu bağlamda, yüksek veya ince duyguların niteliksel özellikleri açıklanabilir hale gelir. Duyguların farklılaşması ve daha yumuşak bir seyir izlemesi, düşüncenin gelişiminin doğal bir sonucudur. Sonuç olarak, duygular hayatımızı sürdürmek ve kararlar almada en önemli ve temel süreçler olarak varlıklarını sürdürmektedir. Ona göre, “doğası gereği yüksek veya düşük olan bir duygu yoktur, bedenden bağımsız ve

⁴⁰ Kerim Yavuz, *Çocuğun Dünyası ve Gelişme* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992), 30-31.

⁴¹ Vygotsky, *Nauchnoye Naslediye*, 6:279.

⁴² Vygotsky, *Detskaya Psihologiya*, 4:369.

⁴³ Vygotsky, *Detskaya Psihologiya*, 4:380.

⁴⁴ Vygotsky, *Detskaya Psihologiya*, 4:66.

onunla ilişkisi olmayan bir duygu da yoktur.”⁴⁵ Tüm duygularımız duygusal evrimin her basamağında yükselmeye yetkindir. Her duygu sadece gelişim derecesi açısından nitelendirilebilir. Bu nedenle duygular teorisi, duygunun tüm gelişim basamaklarına uygulanabilen tatmin edici bir teori olarak kabul edilebilir.⁴⁶

3. Düşüncenin duygular üzerindeki etkisinin yanı sıra, duyguların da düşünceler üzerinde etkisi vardır. Bu durum özellikle şu ifadede açıkça görülmektedir: “Her düşünce, bireyin duygusal tutumunu içeren işlenmiş bir biçimde temsil edilen gerçekliğe sahiptir.”⁴⁷ “Düşünce, bilincimizin motive edici alanından doğar.”⁴⁸ Ayrıca, Vygotsky'ye göre düşünce ile söz arasındaki ilişki, yaşayan bir süreçtir, “bir dizi iç düzlem boyunca bir harekettir.”⁴⁹

4. Vygotsky, duyguların bilincin genel gelişimine aktif katılımı ilkesini ortaya koyar.⁵⁰ Duygular, sadece çocuğun düşünce ve davranış gelişimini etkilemekle kalmaz, aynı zamanda çocuğu doğuştan engellilik durumunda “geçici çözümler” aramaya teşvik eden güçlü bir uyarıcıdır.

5. Faaliyet veya etkinlik, bireyin duygusal gelişiminde önemli bir rol oynar. Bir faaliyetin dolaylı etkisi olabilir (faaliyet sırasında düşünme becerileri gelişir ve bu da duygusal değişikliklere yol açar) veya doğrudan bir etkisi olabilir (örneğin, çocuğun oyun oynarken duygusal gelişimi).⁵¹

6. Duygusal gelişim, diğer zihinsel işlevlerin gelişimiyle aynı mantığı izler ve duyguların farkındalık yönünde ilerlediği kabul edilir.

7. “Her duygu, kişiliğin bir parçasıdır.”⁵²

Vygotsky'nin düşünceleri, duyguların doğası ve gelişimi konusunda, onun ‘somut psikolojik bilinç Teorisi’nin ayrılmaz bir parçasıdır.

Din ve ahlak her zaman en yüce duygular olarak kabul edilmiştir, çünkü düşüncelerle birleşmişlerdir ve sadece alışkanlık veya heyecan olarak görülemezler. Bu yüksek duyguların temelleri organik ve doğaldır, ancak gelişimleri aile ve okul gibi çevresel faktörlere bağlıdır. Ayrıca din, merhamet ve adalet gibi duygular hem bireysel hem de toplumsal olarak derin ve geniş bir öneme sahiptir.⁵³ ‘Din’ olarak kabul edilen yüksek duygu, Vygotsky'nin çalışmalarına göre kültürel-tarihsel veya sosyo-kültürel süreçlere bağlı olarak gelişir. Vygotsky, çocuğu tamamen bağımsız bir keşifçi olarak

⁴⁵ Vygotsky, *Nauchnoye Naslediye*, 6:279.

⁴⁶ Vygotsky, *Nauchnoye Naslediye*, 6: 279-80.

⁴⁷ Vygotsky, *Problema Obşey Psikologii*, 2:22.

⁴⁸ Vygotsky, *Problema Obshey Psikhologii*, 2:357.

⁴⁹ Vygotsky, *Problema Obshey Psikhologii*, 2:358.

⁵⁰ Vygotsky, *Nauchnoye Naslediye*, 6:213.

⁵¹ Vygotsky, *Osnovy Defektologii*, 5:204.

⁵² Vygotsky, *Nauchnoye Naslediye*, 6:280.

⁵³ Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, 60.

değil, sosyal bağlantılar içinde yer alan bir birey olarak değerlendirir. Çocuk, insan toplumu içinde varlık gösterir; başkalarının eylemlerini gözlemler, önerileri dinler ve kültürel-tarihsel gelenekler, süreçler ve mekanlar tarafından şekillendirilen bir varlık olarak gelişir. Bu nedenle, bir öğretmeni, çocuğu veya genel olarak herhangi bir bireyi, dini bilincin gerçek (doğal) taşıyıcısı olarak görmek doğru değildir.⁵⁴

Vygotsky, A. Luriya ile yeni doğan çocuğun dünyayı manzaralar ve noktalarla dolu olarak görmesine rağmen, duyularının henüz ona hizmet etmediği fikrini savunmuştur. Yeni doğan bireysel izlenimleri algılamaz, nesnelere tanımaz, çevresindeki hiçbir şeyi ayırt etmez ve tanıdık, algılanan nesnelere dünyasının da olmadığını savunurlar. Bu nedenle, yeni doğan bir münzevi gibi yaşar. Çocuğun ilk fark ettiği ve diğerlerinden ayırt etmeye başladığı şey, bedeninin konumu ve içgüdüsel olarak hissettiği rahatsızlıklardır. Bu rahatsızlıklar arasında açlık gibi hisler bulunur ve çocuk bunları hafifletmek ve yatıştırmak için acı ve duyumlarla iletişim kurar. Eğer bir yetişkin dünyayla en çok gözleriyle iletişim kuruyorsa, çocuk da en çok ağzıyla iletişim kurar. Açlık hissi ve bunu gidermek için anne sütü, çocuğun ilk zihinsel deneyimlerinin bir parçasıdır. Dış dünya ile iletişim, ağızda ortaya çıkan birincil duyumlar ve zihinsel tepkilerle başlar.⁵⁵ Yani, bebek doğduğu anda ilkel duyumlar ve temel zihinsel tepkiler bir arada hareket eder. Bu nedenle, yeni doğan bir bebekte dini bir duygu olduğundan bahsedemeyiz. Ancak, Vygotsky ve Luriya'ya göre, bebek, yaklaşık bir buçuk ila iki aylıkken dış uyaranlara uyum sağlamaya başlar.⁵⁶ Bu dönemde çocukta anneye ve çevredeki en yakın kişilere karşı güven ve sevgi gibi duygular oluşmaya başlar. Yaklaşık 4-5 aylıkken çocuk, görünür dünyanın erişilebilir hale geldiğini düşünebilir. Ancak bu kısa, benzersiz ve yetişkin gelişim döneminden farklı olan dönemde çocuğun hiçbir nöropsikolojik aktivitesi olmadığını, boş bir varlık olduğunu düşünmek yanlış olur. Çocuğun hayatının ilk haftaları ve ayları zaten bir tür yazıtla kaplıdır ve çocuk yavaş yavaş dünyayla bağlantısını kurduğu andan itibaren hızla dolmaya başlar.⁵⁷

Din duygusu, insanın doğasında var olan bir hissidir ve çocukluk döneminde bu hissin belirtileri ortaya çıkar. Çocuklar, çevrelerindeki yetişkinlerden duydukları ve gördükleriyle dini konulara ilgi duyarlar. Bu ilgi, çocuğun kendini ifade etmesi için sorduğu sorularla da ortaya çıkar. Aslında çocuklar doğuştan dindar değildir, ancak yapılan araştırmalar,⁵⁸ dinle ilgili bir ilgi ve eğilimin olduğunu göstermektedir. Çocukluk döneminde anne-baba himayesi altında olmak, çocuğa güven duygusu verir. Bu duygu, daha sonra dini yaşantının temelini oluşturan Allah'a sığınma ve bağlanma duygularının gelişimini etkiler. Çocuğun içinde uyanan istek, duygu ve düşünce, dini inançların oluşmasında önemli bir rol oynar. Eğer çocukta dini yönde bir istek, duygu

⁵⁴ Vygotsky, *Problema Razvitiia Psihiki*, 3:237-253.

⁵⁵ Vygotsky L. S., Luriya A., *Etyudy po İstorii Povedeniya: Obeziana, Primitiv, Rebyonok* (Moskova: Pedagogika-Press, 1993), 126-27.

⁵⁶ Vygotsky & Luriya, *Obeziana, Primitiv, Rebyonok*, 127.

⁵⁷ Vygotsky & Luriya, *Obeziana, Primitiv, Rebyonok*, 128.

⁵⁸ Gb. Bkz. Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, 63.

ve düşünce oluşursa, kendisine güvenebileceği bir Allah arayışı başlar.⁵⁹ Vygotsky'nin kültürel-tarihsel kuramına göre⁶⁰, çocukların dini konulara olan ilgisi, doğdukları anda toplumda var olan din ve Allah inancından gelir. Çocuk, doğduğu toplumun bir parçası olarak büyür ve bu toplumun dinini benimser. Bu sebeple çocuk, çevresindeki dini konuları merak eder, araştırır ve kabul eder. Zamanla, din ile ilgili düşüncelerini ve çelişkilerin cevaplarını toplumun dini kaynaklarından alır. Bu sebeple, çocuğun gelişim seviyesine uygun eğitim programları kadar ileri düzeyde olan programlar da önemlidir.

Vygotsky'ye göre, çocuğun sosyalleşme yeteneği, doğuştan gelen bir yetenektir. Çocuk, çevresindeki din, eğitim, dil, örf ve adetler gibi unsurları bir önceki nesilden öğrenir. Taklit yoluyla, toplumsal yapıdaki düşünceleri, bakış açılarını, değerleri ve felsefi, matematiksel, fiziksel, kimyasal yasaları keşfeder.⁶¹ Çocuklarda merak duygusu, çevrelerindeki olayları inceleme ve keşfetme isteği uyandırır.⁶² Vygotsky'ye göre, çocuk doğduğu kültürün dilini konuşur ve kendi toplumunda kullanılan dini kelimeleri kullanır (yakınsal gelişim alanı). Çünkü çocuğun dikkati çevresinde olup bitenlere odaklanmıştır. Ancak dini ifadeler yaşa uygun olmalıdır: 'basit kelime' aşamasındaki çocuklar dini konuşmalarında 'basit kelimeler' kullanırken, 'bilimsel kelime' aşamasındaki çocuklar dini konuşmalarında 'bilimsel kelimeler' kullanmalıdır. Üç yaşında çocuklar basit kelimeleri kullanmaya başlar, bu yüzden öğretilen dini kelimeler, ibadetler ve hikayeler de basit olmalıdır. Bu yaş grubundaki çocuklar karmaşık kavramların anlamını bilmezler ve ilgilenmezler.⁶³

Rousseau'ya göre, çocuklar 15 yaşına geldiğinde bile kendi ruhlarının varlığından habersiz bir şekilde yaşamlarını sürdürürler. 18 yaşına geldiklerinde bile buna vakit bulamayabilirler. Bazı cisimlerde ortak özellikler bulsalar bile, bu özellikler üzerinde düşünce yürütmezler.⁶⁴ Ancak eğitimciler bu fikre katılmazlar. Çünkü çocuklar, toplumdan ve gerçeklerden uzak bir şekilde yetişmezler. Bir toplum içinde büyüyen çocuğun dinden ve dini duygulardan uzak ve habersiz kalması da mümkün değildir. Çocuklar toplumdan uzak yetişseler bile, hala dini duygular geliştirebilirler.⁶⁵

Vygotsky, Rousseau'nun ilkel bir çağda yaşama fikrinin gerçekçi olmadığını, günümüzde ilkel insanların bulunmadığını savunur. 'İlkel' olarak adlandırılan durumun, insanlık tarihinin gelişim başlangıcı olduğunu belirtir.⁶⁶ Kültürlü bireylerin ilkel bireylere göre üstünlüğü, sembolik psikolojik işlevlerle ilişkilidir. Örneğin, ilkokul çağındaki bir çocuk, psikolojik gelişim açısından daha büyük bir ilkel çocuğu geride bırakır. İnsanlar, iletişimde işaretler kullanmaya başladıklarında kültürlü hale gelmişlerdir. Bu süreç, çocukların davranışlarını kontrol etmeyi öğrenmeleriyle devam

⁵⁹ Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, 63.

⁶⁰ Vygotsky, *Problema Razvitiı Psikiki*, 3:338-351.

⁶¹ Vygotsky, *İstoriya Razvitiya Vysshıh Psihiçeskih Funktsiy*.

⁶² Kuşat, "Bilişsel Gelişim Açısından Din-Fitrat İlişkisi", 38.

⁶³ Vygotsky, *Voprosy Detskoy Psikologii*.

⁶⁴ Rousseau J. J., *Emile*, 154.

⁶⁵ Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 46-47.

⁶⁶ Vygotsky & Luriya, *Etyudy po İstorii Povedeniya*, 68.

eder.⁶⁷ Vygotsky, ilkel insanın varlığının emeğin başlangıcından önce, işaretlerin icadına kadar uzandığını ifade eder. Ayrıca, toplumda yaşayan bir bireyin ergenlik dönemine kadar din ve Allah hakkında düşüncelerinin oluşmamasının mümkün olmadığını, duygusal gelişimin kaynağının ise sevgi ve güven olduğunu vurgular.

3.1. Düşünce ve Dini Duygunun Birliği

Vygotsky, duygusal ve bilişsel süreçlerin birliğini savunan ilk bilim insanlarından biridir. Psikolojide yaygın olan duyguların ve düşüncelerin ayrılmasını eleştirerek, duyguların düşüncenin temeli ve düzenleyicisi olduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Düşünceler, belirli duygusal durumlarla ilişkilidir ve bu süreçler bilinç aracılığıyla birleşir. Vygotsky, entelektüel ve duygusal yanların ayrılmasının geleneksel psikolojinin temel hatası olduğunu vurgulamıştır.⁶⁹ Duygusal zekâ ve duygulanımın etkileşimi, düşüncenin duygusal durum üzerindeki etkisini ve duygunun düşünceyi nasıl etkilediğini göstermektedir.⁷⁰ Düşünce, bilincin motivasyon alanından kaynaklanmaktadır.⁷¹

Vygotsky'ye göre, düşünce ile dil arasındaki ilişki içsel bir süreç olarak tanımlanır. Bu süreçte, duygu ve düşüncenin birleşimi bilinç açısından önemli bir rol oynar; bu da duygusal ve bilişsel gelişimlerin dinamik bir etkileşim içinde olduğunu gösterir.⁷² Somut düşünme daha katı bir yapıya sahipken, soyut düşünme ve hayal gücü daha esnek bir nitelik taşır. Duyguların farklılaşması, düşünce gelişiminin bir sonucudur. Çocuklar, soyut düşünceleri ve hayal güçleri aracılığıyla Tanrı'yı farklı karakterler olarak hayal edebilirler; bu da onların düşünsel esnekliğini ortaya koyar. Ayrıca, duygular entelektüel düşünce süreçleriyle bağlantılıdır ve düşüncenin organizasyonu ile motivasyonunu etkiler.⁷³ Duygular, entelektüel düşünce süreçleriyle bağlantılıdır ve düşüncenin organizasyonu ile motivasyonu etkiler.⁷⁴ Vygotsky, çocukların eğitiminde duygusal faktörlerin önemini vurgular; çünkü duygular, çocukların öğrenme süreçlerini etkiler. Çocuklar, dikkat ettikleri nesnelere duygusal durumlarına göre seçerler. Duyguların düşünceden ayrılamayacağını belirten Vygotsky, düşünmenin nedenlerini anlamanın, itici güçlerin keşfini gerektirdiğini ifade eder.⁷⁵ 7-11 yaşları arasında serebral korteksin⁷⁶ gelişimi tamamlanır ve çocuklar, davranışlarını kontrol etmeyi öğrenirler. Bu dönemde, çocuklar kendi güdülerini ve isteklerini yönetme becerisi kazanır.⁷⁷

⁶⁷ Vygotsky, *Problema Obşey Psihologii*, 2:86.

⁶⁸ Vygotsky, *Pedagogičeskaya Psihologiya: Učebnoye Posobiye* (Moskova, 1996), 166.

⁶⁹ Vygotsky, *Pedagogičeskaya Psihologiya*: 21.

⁷⁰ Vygotsky, *Pedagogičeskaya Psihologiya*: 22.

⁷¹ Vygotsky, *Pedagogičeskaya Psihologiya*: 23.

⁷² Vygotsky, *Pedagogičeskaya Psihologiya*: 24.

⁷³ Vygotsky, *Pedagogičeskaya Psihologiya*: 25.

⁷⁴ Vygotsky, *Pedagogičeskaya Psihologiya*: 27.

⁷⁵ Vygotsky, *Pedagogičeskaya Psihologiya*: 27.

⁷⁶ Serebral korteks (cerebral cortex) veya beyin korteksi, insan ve diğer memeli beyinlerindeki serebrumun sinir dokusundan oluşan dış tabakaya verilen addır.

⁷⁷ Stolyarenko, *Osnovy Psihologii: Učebnoye Posobiye*. (Moskova, 2013), 152.

Vygotsky'nin düşünceleri dini bir perspektiften ele alındığında, çocuklara sabırlı olmayı, israf etmemeyi ve farklı durumları anlamayı öğretmek önemlidir. Özellikle yedi yaşına kadar çocuklar duygularını açıkça ifade ederken, bu yaştan sonra duygularını kontrol etmeyi ve gizlemeyi öğrenirler. Bu nedenle, erken dönemde dini terbiye ve ahlaki değerlerin öğretilmesi kritik bir rol oynar. İslam'a göre, çocuklara yedi yaşında namaz kılmayı öğretmek önemlidir;⁷⁸ bu, çocukların duygusal gelişimlerini destekler ve toplumda yetişkin olarak kabul edilmelerine yardımcı olur. Psikolojik gelişim, çevresel faktörler tarafından şekillenir ve her zihinsel işlevin gelişimi bulunduğu yapıya bağlıdır. Bu nedenle, çocuklara verilen eğitim ve din öğretimi, onların zihinsel gelişim aşamalarına uygun olmalıdır.

3.2 Dini Duygunun Gelişimi

Vygotsky, toplumun insan kişiliğini tek taraflı bir bakış açısı ile ele aldığını ve zekâyı sadece üstün zekâ ve yetenek olarak gördüğünü belirtir. Ancak bireyin sadece düşünme değil, aynı zamanda hissetme konusunda da yetenekli olduğunu vurgular. Kişiliğin duygusal yönünün akıl ve irade kadar önemli olduğunu ve eğitim konusu olduğunu belirtir. Duyguların düşüncelerden daha az önemli olmadığını savundur.⁷⁹ Ona göre, her türlü eğitimin amacı duyguları kontrol altına almak, diğer davranış biçimleriyle uyumlu hale getirmektir.⁸⁰

G. Gerard'a göre, dini duygular erken yaşlarda başlar ve zamanla gelişir. Bir toplumda dini bir ortamda büyüyen çocukların, o toplumun dini duygularından uzaklaşması zordur. Ancak bazı eğitimciler, çocukların toplumdan izole bir şekilde yetişmelerine bile kendi din duygularını geliştirebileceğini ve Allah arayışına girebileceğini öne sürmektedir.⁸¹

Günümüzde hem pozitif hem de sosyal bilimler alanında uzmanlaşmış bilim insanları, din duygusunun doğuştan geldiği konusunda hemfikirdir. Çocuklar, Allah'ı her zaman somut bir varlık olarak hayal ederler. Allah, bazen onların zihninde "büyük bir insan" olarak canlanırken, bazen de gökyüzünde "aksakalı bir dede" olarak tasavvur edilir.⁸² Allah'ın büyüklüğünü anlatırken, çocuklar bildikleri bazı varlıkları kıyas olarak kullanırlar. Okul öncesi çocuklar için Allah, babalarından ve gördükleri dağlardan daha büyüktür. Hatta O'nun ayakları tüm mahalleyi kaplar. Çocukların Allah'ı somut bir varlık olarak hayal etmeleri doğaldır.⁸³ Vygotsky'ye göre, çocukların bu şekilde düşünmelerinin nedeni, çocukların öğrendikleri dil ve kelime dağarcığına bağlıdır. Bu tür düşünce ve hayaller, çocukların soyut düşünce gelişimini engellemez, aksine soyut düşünceye geçiş için bir basamak oluşturur. Çünkü bu yaşlarda çocukların başka türlü

⁷⁸ Ebu Davud, Salat, 26

⁷⁹ Vygotsky, *Pedagoğiceskaya Psihologiya*, 143.

⁸⁰ Vygotsky, *Pedagoğiceskaya Psihologiya*: 143.

⁸¹ Öcal, *Din Eğitim ve Öğretiminde Metotlar*, 47.

⁸² Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, 3. bs (Ankara, 1980), 10.

⁸³ Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, 50.

düşünceleri mümkün değildir. Dil geliştikçe, çocuğun duygusal, düşünsel ve zihinsel gelişimine paralel olarak Allah tasavvuru da zaman içinde değişecek ve gelişecektir.

4. Dini Gelişim ve Gelişimin Sosyal Yönleri

4.1. Çocukların Sosyal Çevreye Uyumu

Çocuğun inançları ve davranışları, sosyal katılım denilen bir süreçle etkilenir. Bu süreç, çocuğun taklit etmekten öte, zihinsel olarak anladığı bir dinin kavranmasına yol açar. Çocuk, çevresindeki dinsel olaylar ve konular hakkında sürekli sorular sorar. Aile, çocuğa dini terbiye vermeye başladığında, çocuk buna önceden hazır gibi görünür.⁸⁴ Vygotsky'ye göre, çocuğun kişilik özellikleri ve sosyal gelişimi üzerinde sosyal çevre önemli bir etkiye sahiptir. Bu çevre, çocuğun gelişimine katkıda bulunarak mevcut ve ideal formlarla iş birliği yapar.⁸⁵

Çocukların gelişimi için en önemli faktör ve koşul sosyal çevredir (Vygotsky'ye göre gelişimin kaynağıdır). Sosyal çevre, insanların belirli ilişkiler içinde olduğu her şeyden önce gelir. Bireyin zihinsel gelişimine ve davranışlarına etki eden karmaşık bir yapıya sahip olan sosyal çevreye uyum sağlamak için çeşitli adaptasyon türleri vardır: fizyolojik, psikofizyolojik, zihinsel ve sosyal.

Sosyal uyum, bireyin sosyal çevresine sürekli olarak uyum sağlama sürecidir ve yaşamındaki önemli değişikliklerle ilişkilidir. Çocuklar, ilk uyumlarını aileleriyle başlatarak, daha sonra okul öncesi kurumlar, ilköğretim ve diğer sosyal gruplarla etkileşimde bulunarak sosyal hayata adım atarlar. Bu uyum, çocuğun kişisel özellikleri ve gireceği mikro-sosyal çevrenin özelliklerine bağlıdır. Uyumun başarısı, çocuğun ihtiyaçları, hedefleri, güdüleri ve kişilik özellikleriyle ilişkilidir. Çocuklarda iki ana adaptasyon türü vardır: aktif ve pasif. Aktif adaptasyon, çocuğun akranlarıyla iletişim kurma isteğiyle karakterizedir, pasif adaptasyon ise grup normlarını eleştirel olmadan kabul etme eğilimindedir. Kişilik oluşumu ve çevre ile etkileşim türleri, uyarlanabilir, baskın, uyumlu, duygusal, rahat, endişeli, içe dönük ve çocuksu (infantil)⁸⁶ gibi tipolojik özellikler üzerinden belirlenir. Bu özellikler, çocuğun çevreye uyumunun etkinliğini ve çeşitli patojenik etkilere karşı seçici duyarlılığını belirler. Bu nedenle, farklı özelliklere sahip çocuklar çevreden farklı şekillerde etkilenebilir. Bu durum, halk arasında 'mizaç' veya 'fitrat böyle' olarak adlandırılabilir. Aynı durumlarla karşılaşan insanların farklı tepkiler vermesi ve durumlardan farklı şekilde etkilenmesi, sosyal çevreye uyum sağlama şekillerinin farklı olmasından kaynaklanabilir.

Vygotsky, davranışların çoğunun otomatik bir şekilde, bilinçten bağımsız olarak gerçekleştiğini savunur. Nefes alma, yürüyüş gibi günlük eylemler, istemli bir dürtü olmaksızın otomatik olarak yapılır. Yabancı dil öğrenme veya piyano çalma gibi yeni

⁸⁴ Neda Armaner, *İnanç ve Hareket Bütünlüğü Din Terbiyesi* (İstanbul: M.E.B yay., 1967), 86.

⁸⁵ Vygotsky, *Voprosy Detskoy Psihologii*, 34-35.

⁸⁶ İnfantil- Yetişkin bir kişinin düşünce ve davranışlarında çocukluk çağına özgü özelliklerin korunmasıdır. Bu özellikler sorumluluktan kaçma isteği, toplumsal normlara uymama, ego merkezilik, yaşam amaçlarının olmaması, bağımsız kararlar alma becerisinin olmaması, olgun olmayan yargılar gibi şeyler olabilir.

beceriler, başlangıçta yoğun çaba gerektirirken, zamanla otomatik hale gelir. Vygotsky, otomasyonun insan tepkilerini küçümsemek anlamına gelmediğini, aksine daha yüksek zihinsel faaliyetlerin gelişimi için gerekli bir koşul olduğunu belirtir.⁸⁷

4.2. Gelişim Dönemlerinde Gelişimin Sosyal Yönü

Vygotsky, davranışsal psikoloji üzerine yaptığı araştırmada şu ifadeleri kullanmaktadır: *“Tüm uyaranlar arasında dikkatimi çeken grup uyaranlar, genellikle sosyal olanlardır ve bu uyaran insanlardan gelmektedir. Bu uyaranlara odaklanmamın sebebi, benim tarafımdan da tetiklenebilmesi ve dikkatimi hızla çekebilmesidir. Bu nedenle sosyal uyaranlar, davranışlarımı diğer uyaranlardan farklı bir şekilde belirler ve beni etkiler. Bu durum genellikle sosyal etkileşim ve hafıza ile ilişkilidir.”*⁸⁸

A. Gezele, çocukların fırsatlarını gerçekleştirebilmeleri için sosyal çevreye ihtiyaç duyduğunu, ancak sosyalleşmenin çocuğun içsel olgunlaşma ilkeleriyle uyumlu olduğunda daha etkili olduğunu vurgulamaktadır. Erken eğitim ve çocukların uyarılması konusunda temkinli olan Gezele, çocukların sinir sistemlerinin olgunlaşma dönemine kadar eğitimin gereksiz olduğunu ve bu durumun ebeveynler ile çocuklar arasında olumsuz ilişkilere yol açabileceğini belirtmektedir. Ebeveynlere, çocukların doğal gelişimlerine izin vermeleri çağrısında bulunmaktadır.⁸⁹ Burada Vygotsky'nin çocuk gelişimi hakkındaki temel hükümlerinden biri olan reel ve ideal gelişme biçimleri arasındaki ilişkiyi hatırlayalım. Ona göre, çocuk gelişiminin büyük benzersizliği, diğer gelişim türlerinden farklı olarak, ilk formun şekillendiği anda daha yüksek, ideal bir formun da oluşacağı fikrine dayanır. Ancak bu ideal form, çocuğun gelişiminde attığı ilk adımlarla ya da ilk formuyla birlikte ilerler.⁹⁰ Vygotsky, çocuk gelişiminde çevrenin sadece bir ortam değil, aynı zamanda bir kaynak olduğunu vurgular. Çocuğun gelişiminde çevre ve deneyimlerin önemi, gerçek ve ideal formlar arasındaki ilişkiyle açıklanır. Çocuklar, oyun oynarken gerçek eylemleri ikame nesnelere gerçekleştirir ve insan ilişkilerinin anlamlarını ideal bir şekilde kavrayarak bu ideal formları gerçek hayatta uygularlar. Çocuğun davranışlarını anlamak için hem doğal hallerindeki anlamsızlıklarına hem de ideal formlara dikkat edilmesi gerektiği belirtilir. İlkokul çağındaki çocukların öğrenme eylemleri, gerçek eylem biçimidir; teorik bir tutum ise ideal eylem biçimidir. Bu teorik yaklaşımın öğretimde uygulanması, idealin gerçeğe dönüştürülmesini sağlar. Kriz dönemleri, gerçek ile ideal arasındaki bağın zayıfladığı zamanlardır ve bu dönemlerde çocuk yeni ideal biçimler keşfeder, bu da gelişimin sosyal yönünü oluşturur.⁹¹

⁸⁷ Vygotsky, *Pedagoğičeskaya Psihologiya*, 2005.

⁸⁸ Vygotsky, *Voprosy Teorii i İstorii Psikhologii*, 1:95.

⁸⁹ Kreyn, *Teorii Razvitiya. Sekretı Formirovaniya Ličnostiç SPb: Praym-EVROZNAK*, 2002), 45. Gezel bu radikal düşüncesi için çok eleştiri aldı, çünkü çocuğun sosyal gelişimini ve çevre ile eğitimin önemini göz ardı ediyordu. Vygotsky bunu “ultrrobiyolojik” ve “ampirik devrim” olarak adlandırdı çünkü “gelişimde yeni hiçbir şey meydana gelmez, niteliksel değişiklikler olmaz ve bütüyen ve gelişen sadece başlangıçta verilenlerdir. (Vygotsky, *Razvitiye Rebyonka*. 9).

⁹⁰ Vygotsky, *Detskaya Psihologiya*, 4:395.

⁹¹ Polivanova, *Psihologiya Krizisov*, 66.

5. Dini Gelişimde Kültürel Aktarım

Vygotsky, psikolojinin din ile ilişkisini özel olarak incelememiştir. Ancak A. R. Luriya ile çalıştığı “Davranış Tarihi Üzerine Dersler: Maymun, Primitiv, Çocuk”⁹² adlı eserde, büyülü davranış ve düşüncenin özünü ele almışlardır. Onlara göre, bu büyülü davranış, hayvanlarda bulunmayan ve özellikle insana özgü bir modeldir. Büyülü eylemler, pratik eylemlerin yerine geçer ve gerçekliği dönüştürür. Bu da büyünün, insanlar tarafından doğaya hükmetmek için kullanılan bir araç olduğu anlamına gelir. Bu, ‘yenilik’ olarak adlandırılan insani bir adaptasyon biçimi olarak yorumlanabilir. Vygotsky ve Luriya, büyülü eylemlerin sadece doğaya karşı değil, aynı zamanda kendimize ve davranışlarımıza yönelik olarak da kullanılabileceğini savunurlar. Sonuç olarak büyü, doğanın gücüne psikolojik etki yoluyla aracılık ederek bireyin kendisini etkilemek için kullanılan bir psikolojik araç gibi görünmektedir.⁹³

Büyüsel bir davranışta, ilkel insanın gerçekliği algılamasında öznel ve nesnel arasında yetersiz bir ayırım olduğu görülmektedir. Ancak öznel ve nesnel olan, gerçekliğin pratik dönüşümü ve teknik gelişimin arka planında insan toplumunda mümkün hale gelir. Burada, bireyin ‘benliği’ ile nesnel dünya arasında ayırım yapması, yani öznel ve nesnel olanın birbirinden ayrılması, bilincin temel özelliklerinden biridir.⁹⁴

Vygotsky ve Luriya tarafından yapılan deneylerde, belirli yaşlardaki (3-7 yaş arası) çocukların doğalalarında bulunan büyülü düşünme fenomeni incelenmiştir. Bu deneylerde, çocuklara sunulan bir nesnenin değişimi ile bazı dış uyarıcıların aynı anda hareket etmesi arasında çağrışımsal bir bağlantı olduğu ve çocukların bunu nedensel bir ilişki olarak algıladığı gösterilmiştir.⁹⁵

Dvoynin A. M., Vygotsky'nin kültürel-tarihsel psikolojisi temelinde, dini bilincin doğasını anlamamıza yardımcı olacak bir dizi teorik hipotez ve varsayım ortaya koyar. Bu bağlamda din, biyolojik evrimden farklı olarak sosyo-tarihsel gelişimin bir sonucu ve ürünü olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, Vygotsky'nin çalışmalarına göre, ‘din’ olgusu bilişsel mekanizmaların doğal bir yaratımı veya beyin aktivitesinin evrimsel bir ürünü değildir. Psikolojik olarak, ‘din’, bireyin zihninin ve davranışlarının kontrol altına alınmasına katkıda bulunan belirli kültürel araçların (kolektif temsiller, işaretler, semboller, eylemler) tarihsel olarak oluşturulmuş bir sistemidir. Ona göre, dinin bilinen sembolik araçlarının gelişimi, insanların pratik faaliyetlerinde sosyal uygulama sürecinde ortaya çıkar.⁹⁶ Bu işaret-sembolik araçları özel dini psikolojik araçlar veya doğaüstü psikolojik araçlar olarak adlandırmaktadır. Bu araçlar arasında dini kelimeler, sözel olmayan işaretler, semboller, metinler, ritüeller, eylemler, ruhani egzersizler ve dini normlar bulunmaktadır. İnançlı birey, bu araçları kendisinin ve diğer insanların

⁹² “Etüdy po İstorii Povedeniya: Obezlyana, Primitiv, Rebônok.” Primitiv- ilkel anlamını taşır.

⁹³ Vygotsky, *Psihologiya*, 262-509.

⁹⁴ Dvoynin, “Priroda Religioznogo Soznaniya v Optike Kulturno-İstoricheskoj Psihologii L.S. Vygotskogo”, *Vestnik PSTGU, Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye*, sy 104 (2022): 133, <https://doi.org/10.15382/sturl2022104.123-143>.

⁹⁵ Vygotsky & Luriya, *Etüdy po İstorii Povedeniya*, 70.

⁹⁶ Dvoynin, “Priroda Religioznogo Soznaniya”, 123-143.

davranışlarını bilinçli bir şekilde yönetmek ve düzeltmek için kullanırken aynı zamanda kendi zihinsel sorunlarını yönetmek amacıyla da kullanabilir. Dvoynin, Vygotsky'nin işaretlediği bu araçları sistematik bir sıraya koymak için 'dini psikolojik araçlar' adı altında dört grupta toplamıştır: 1. Dini nesnelere (doğal veya insan yapımı), 2. Dini imgeler (nesnel veya öznel), 3. Dini anlamlar (kavramlar) ve 4. Dini eylemler (ritüeller).⁹⁷

Dvoynin'e göre, bu gruplandırma farklı zorluk seviyelerine sahip çeşitli karmaşık din düzeylerini ayırt etmeyi mümkün kılar. Vygotsky ve meslektaşları, yüksek zihinsel işlevlerin gelişiminin ontogenetikte birkaç aşamadan geçtiğini göstermiştir. Özetlemek gerekirse, bir zihinsel görevi yerine getirirken, çocuk önce dış yönlendirme araçlarını kullanmayı öğrenir. Pratik eylem sırasında nesnelere (küpler, legolar, çubuklar) işaret olarak kullanır. Daha sonra çocuk büyüdükçe, imgeler vasıtasıyla aracılık etmek mümkün hale gelir (örneğin, resimlerin imgeleri ve daha sonra iç mekanların imgeleri). Gelişimin daha olgun bir aşamasında, çocuk anlamları kavramaya başlar. Kelimeleri kullanmayı öğrenir ve onları zihinsel işleyişine ve davranışlarına aracılık etmek için kullanmaya başlar.⁹⁸ Bu nedenle, çocuk dini sembollere ve işaretlere yavaş yavaş hâkim olur ve bu sırayı takip ederken dini sosyalleşme sürecinde ilerler. Ancak, eğer dini sembollere ve işaretlere hakimiyet yetişkinlikte gerçekleşiyorsa, bu örüntünün gözlenmesi pek olası değildir. Bununla birlikte Dvoynin, bu tür kültürel araçların kullanımındaki psikolojik karmaşıklık farklılıklarının devam etmesinin muhtemel olduğunu düşünmüş ve buna bir örnek vermiştir. Örneğin, muhtemelen en basit dini araç kullanımı, bir dini nesneyi yapay bir uyarıcı olarak kullanmaktır- yani bir ayı pençesi takmak, bir korkuluğu okla vurmak, haç sembolü boynunda taşımak, ibadette ikonlar kullanmak. Dvoynin'e göre, bu dini nesneyi kullanmanın psikolojik önemi, kişinin kendi korkusunu kontrol etmesi ve ona hükmetmesidir. Ayrıca, sembolik (ritüel) eylemlerin kullanımı, psikolojik olarak basit bir dini arabuluculuk şekli olarak da seçilebilir. Örneğin, avlanmadan önce bir hayvan korkuluğunu ritüel olarak oklarla delmek, kişinin avın başarısına dair kendi belirsizliğini aşmasına yardımcı olabilir.⁹⁹

Dini muhakemenin en karmaşık şekli, dini anlamların (kavramların) operasyonel olarak geliştirilmesidir. Allah, cennet ve cehennem, günah, kurtuluş, aydınlanma, cihat gibi kavramları kullanmak, daha yüksek bir gelişim seviyesini gerektirir. Daha önce açıklanan işaretlerin kullanımında daha yüksek bir zihinsel gelişim seviyesi sembolik araçlara işaret eder. Bu arabuluculuk biçiminin bir örneği, 'dua' olarak adlandırılır. Bu sayede birey, zihinsel süreçlerinin ve durumlarının tüm karmaşıklığına ve bunların çeşitli davranışsal tezahürlerine hâkim olabilir.

Dvoynin, Vygotsky'nin kültürel-tarihsel psikolojisi çerçevesinde, dini bilincin, belirli bir dini geleneğe ait "kültürleşme" sürecinde, temel olarak sözel işaret-sembolik

⁹⁷ Dvoynin, "Priroda Religioznogo Soznaniya", 134.

⁹⁸ Vygotsky, *Psihologiya Razvitiya Çeloveka*, 1039.

⁹⁹ Dvoynin, "Priroda Religioznogo Soznaniya", 134.

araçların özümsemesiyle ortaya çıkan bir psikolojik işlevsel sistem olduğunu ifade eder. Dini bilincin oluşumu, varsayımsal olarak, daha basit dini araçların (nesnelere, eylemler ve imgeler kullanarak) ve karmaşık sözcükler kullanılarak ve ardından birleştirilmesi olarak tanımlanır.¹⁰⁰

Dvoynin, dini kültürel araçların sistematik kullanımıyla (dini geleneklerin ve doktrinlerin belirlediği normlara uygun olarak) sadece zihinsel süreçlerin ve insan davranışlarının etkilenmediğine, aynı zamanda insanın dünya ile olan yaşam ilişkilerinin de dini eylemler ve anlamlar tarafından etkilendiğine inanmaktadır. Ona göre, bu anlamların yaşam ilişkileri bağlamına dahil edilmesi, kişisel anlamların oluşmasına yol açar.¹⁰¹ Bu nedenle, dini bilinç sadece dini sembollerle ilişkilendirilmemelidir. Aslında, dini bilincinin taşıyıcısı olan birey anlamlar, duygular, imgeler gibi dini olmayan içeriklere de sahip olabilir. Ayrıca, dini ve dini olmayan unsurların farklı semantik sistemlere entegrasyonu da değişebilir.

Vygotsky'ye göre, işaret-sembolik (kült) faaliyet genellikle başlangıçta kolektif bir şekilde, dışsal bir eylem olarak gerçekleştirilir.¹⁰² Yeni iman eden bir birey, dini ayinlere ve ritüellere katılır, olan bitenleri gözlemler ve sembolik eylemlerin veya nesnelere anlamını anlamaya çalışır. Bu nedenle, dine katılan bir çocuk tarafından yerine getirilen normatif reçeteler genellikle henüz kişisel bir anlam taşımaz ve çocuk henüz dini kavramlara hâkim olmadığı için bunların gerçek anlamının farkına varmaz. Bu eylemler daha çok ' faydalı ' olarak algılanır ve bu aşama, bir çocuğun zihinsel gelişiminde taklit aşamasına benzer. Bu faaliyet sürecinde dini anlamlar öğrenildikçe, bireysel bir faaliyet biçimi kolektif faaliyet biçimine eklenir ve dışsal işaret-sembolik eylemler içsel hale gelir, yani içselleştirilir. Bu, bilinçli olarak Allah'a dua etmek, şükretmek, itirafta bulunmak vb. gibi eylemlerle ifade edilir.¹⁰³

Yukarıda ifade edildiği üzere, kültürel ve tarihsel psikolojinin kurucusuna göre, psikolojik araçlar (bu bağlamda dini semboller) bireyin ruh halini ve davranışlarını kontrol etme amacıyla kullanılır. Bu durum, gerçek ve hedeflenmiş psikolojik işlevler olarak değerlendirilebilir. Ancak, bu durum dini bilincin gelişimine özgü olmayan bir işaret-sembolik aracılık olarak, oluşum mekanizmasının kendisiyle aynı değildir. Öte yandan, uzmanlaşmış dini psikolojik araçlar kendilerine has özellikler taşımaktadır.

Dvoynin, bu araçların bireyin ruhunun doğal sınırlamalarını sembolik olarak aşmasına izin verdiğine inanmaktadır. Örneğin, bir birey mevcut koşulları değiştiremeyebilir ancak dini araçları kullanarak (Allah'a dua ederek) sembolik olarak Allah'ın iradesini devreye sokabilir. Bu sayede, bireyler nesnel gerçeklikte psikolojik olarak hâkim olma ve kontrol kazanma girişiminde bulunabilirler.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Dvoynin, "Priroda Religioznogo Soznaniya", 135.

¹⁰¹ Dvoynin, "Priroda Religioznogo Soznaniya", 135.

¹⁰² Vygotsky, *Psihologiya* (Moskova, 2000), 237.

¹⁰³ Dvoynin, "Priroda Religioznogo Soznaniya", 136

¹⁰⁴ Dvoynin, "Priroda Religioznogo Soznaniya", 136.

6. Bilinç Yapısı ve Dini Bilinç

Geleneksel psikolojik teorilerde, 'ideal' bireyin bilincinde bulunurken, kültürel-tarihsel teoriye göre "ideal, tek bir bireyin bilinç düzeyinde açıklanan ve anlaşılabilir bir şey değildir. İdeal, kültürün bakış açısıdır."¹⁰⁵ Bu durumda, yaş gelişimi, ilkel ve doğal davranışların etkileşimiyle gelişmiş ve kültürel davranışların aşılması gereken devrimci, spazmodik¹⁰⁶ ve çelişkili yollar olarak görülmektedir. Bu durum, Vygotsky'nin gelişim teorisinde çocukların gelişimini stabil ve kriz dönemleri olarak ikiye ayrılmasına yol açmıştır. Vygotsky'ye göre, 'doğal' olarak tanımlanan şey, nesnenin özelliklerine yönelik anlık ve içgüdüsel tepkilerdir. Diğer yandan, 'ideal' form, tepkilerin şekillendiği bir alanı ifade eder; nesnelere, özellikleriyle birlikte anlam dolu bir alan oluşturur ve bu da gelecekteki eylem planlarına rehberlik eder.¹⁰⁷

Vygotsky'ye göre, doğal ile kültürel olan arasındaki geçiş, doğal unsurları aşmanın bir yolu olarak görülebilir. Bu geçiş, kademeli ve evrimsel bir süreçten ziyade, doğal ve kültürel biçimlerin çatıştığı ve çeliştiği bir sıçrama veya değişim olarak tanımlanabilir. Vygotsky, kültürel gelişimin temelini, çocuğun karşılaştığı ilkel formlar ile onun davranışını şekillendiren daha gelişmiş kültürel formlar arasındaki çatışmadan kaynaklandığını vurgulamaktadır.¹⁰⁸

İdeal formun temsilcisi, genellikle çocuk için bir yetişkin olan diğer bireydir. Vygotsky, bu konuyu tüm önemli eserlerinde ele almıştır. Vygotsky, çocuğun zihinsel gelişiminin, çevresindeki insanlarla etkileşim yoluyla sosyal bir şekilde çevreye uyum sağladığını vurgular.¹⁰⁹ Ayrıca, çocuğun yetişkinlerin davranışlarını örnek alarak kendi davranışlarını şekillendirdiğini belirtir. Bu durum, davranışlarımızı öğrenmenin temelini oluşturur.¹¹⁰

Vygotsky'ye göre zihinsel gelişim, toplumda mevcut olan 'ideal' ile etkileşim içinde gerçekleşen bir süreçtir. Bu sürecin düzenlenmesi ve ilerletilmesi, eğitim süreci aracılığıyla sağlanır. Çocuklar, yetişkinlerin rehberliği ve örnek davranışları olmadan kendi başlarına herhangi bir etkinlik gerçekleştiremezler. Vygotsky, toplumsal gelişimin eski yönlerini değiştiren yeniliklerin, yaşa bağlı gelişimin stabil dönemlerinin sonunda ortaya çıktığını savunur. Bu yenilikler, çocuğun bilincini yeniden şekillendirir. Bilinç, zihinsel bir süreci temsil eder ve dini bilinç de bu sürecin bir parçasıdır. Dini bilinç, bireyin inançlarını ve bilgilerini anlama yeteneğini ifade ederken, aynı zamanda kişinin çevresinin farkında olmasını ve öz farkındalığını kaybetmemesini de içerir. Bilgi ise bireyin diğer insanlarla etkileşimde bulunduğu süreçte oluşur; dolayısıyla bireysel olarak bilgi üretmek mümkün değildir.

¹⁰⁵ Davydov, *Teoriya Razvivayuşego Obuçeniya* (Moskova: İntor, 1996), 404.

¹⁰⁶ Spazmodik – gelgitli, inişli çıkışlı, ihtilatlalı anlamındadır.

¹⁰⁷ Elkonin, *Vvedeniye v Psikhologiyu Razvitiya* (Moskova: Trivola, 1994), 13-44.

¹⁰⁸ Vygotsky, *Problema Razvitiia Psikhiki*, 3:136.

¹⁰⁹ Vygotsky, *Problema Razvitiia Psikhiki*, 3:85.

¹¹⁰ Vygotsky, *Problema Razvitiia Psikhiki*, 3:122.

Çocuklarda dini bilincin gelişimi, sadece dini duygunun gelişimine bağlı değildir. Bedensel, duygusal, dil, bilişsel ve sosyal gelişimler de çocuktaki dini duygu ve anlayışın gelişiminde önemli rol oynamaktadır.¹¹¹ Vygotsky'ye göre, çocuklarda dini bilincin uyanması ve gelişiminde etkili olan faktörler şunlardır: 1. Doğal gelişim, 2. Ailenin ve çevresindeki diğer yetişkinlerin tutumları, 3. Dini konuların doğrudan öğretilmesi.

Batılı araştırmacılar Vygotsky'nin gelişim teorisine ya bilişsel gelişimsel¹¹² ya da bağlamsal¹¹³ açıdan yaklaşmışlardır. Ancak A. K. Bolotova ve O. N. Molčanova'ya göre, Vygotsky'nin gelişim teorisinin ele alınması gereken birçok yönü vardır. Bu yönler ciddi araştırma ve değerlendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Özellikle kültürel-tarihsel teori açısından önemlidir.¹¹⁴ Berk ve Kayl¹¹⁵ adlı araştırmacılar, Vygotsky'nin sosyo-kültürel teorisini de çalışmalarında bağlamsal boyuta eklemişlerdir. Onlara göre Vygotsky, çocukların düşüncelerinin, gelenek göreneklerinin ve kültürel yeniliklerinin yetişkinler tarafından nasıl aktarıldığını ve sunulduğunu ortaya koyan ilk psikologdur. Ancak, Rus psikologlara göre¹¹⁶ Vygotsky'nin kültürel-tarihsel teorisi çocuk gelişiminin kaynağını bağlamdan ziyade kültür olarak tanıtmakta ve aynı zamanda çocuk gelişiminin biçimini, yönünü ve itici güçlerini yeni bir bakış açısıyla sunmaktadır.¹¹⁷

Dvoynin,¹¹⁸ Vygotsky'nin kültürel-tarihsel psikolojisinde yer alan 'bilincin yapısı' konusundaki düşüncelerini 'dini bilincin' doğasını analiz etmeye çalışarak ele alır. Ona göre, Vygotsky'nin çalışmaları, zihinsel gelişimin sosyal ve kültürel belirleyicilerini göz ardı etmeden veya en aza indirgemenen, bilişsel din bilimi ve evrimsel din psikolojisi gibi alanlara uygulanabilir bir alternatif sunmaktadır. Vygotsky'nin işaret-sembolik araçlar üzerine yaptığı araştırmalara dayanarak, dini, tarihsel olarak gelişmiş kültürel araçların özel bir sistemi olarak değerlendirilebilir. Bu araçlar, bireyin zihninde ve davranışlarında kontrol sağlayabileceği bir yapı sunar.¹¹⁹

Dvoynin, Vygotsky'nin kültürel-tarihsel psikoloji perspektifini dikkate alarak dini bilincin doğası hakkında bazı sonuçlar ortaya koymuştur. Bu sonuçlar şunlardır:

1. Dini bilinç, belirli bir dini geleneğin sözel, işaret ve sembolik araçlarına hâkim olma sürecinde ortaya çıkan bir zihinsel işlev sistemidir.
2. İnananlarda dini bilinç, entelektüel ve duygusal süreçleri birleştiren dinamik semantik sistemler olarak gelişir.
3. Dini bilincin kökeni sosyal bir olgudur.
4. Dini bilinç, kişinin kendi ruhuna ve davranışlarına hâkim olma sürecinde ve durumun psikolojik hakimiyetinde gelişir.

¹¹¹ Mualla Selçuk, *Çocuk Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: T.D.V. yay., 1990), 70.

¹¹² Krayg G., *Psihologiya Razvitiya*, 74-79.

¹¹³ Kayl R., *Detskaya Psihologiya*, 60-77.

¹¹⁴ Bolotova & Molčanova, *Psihologiya Razvitiya*, 35.

¹¹⁵ Berk, *Razvitiye Rebyonka*, 48-50; Kayl R., *Detskaya Psihologiya*, 60-77.

¹¹⁶ Örneğin: Obuhova L. F., *Vozrastnaya Psikhologiya*.

¹¹⁷ Bolotova & Molčanova, *Psihologiya Razvitiya*, 90.

¹¹⁸ Dvoynin, "Priroda Religioznogo Soznaniya", 138-139.

¹¹⁹ Dvoynin, "Priroda Religioznogo Soznaniya", 139.

5. Dini bilinç, özellikle faaliyetlerde ve dini gruplarda ortaya çıkar.

6. İşlevsel bir terim olarak dini bilinç, dini anlamların kendi gerçekliklerini anlamlandıran zihinsel işlevlerdir.

7. Dini bilinç, özne-nesne birliği ile tanımlanan bir durumdur. Bu durum, kişiyi dini semboller ve işaretler aracılığıyla gerçeklik üzerinde psikolojik bir etkiye açık hale getirir.

8. Dini bilincin oluşum mekanizması, bireyin davranışını işaret-sembolik aracılığıyla hizmet ederek dini psikolojik araçları (dini nesnelere, imgeler, anlamlar, ritüeller) kullanır.¹²⁰

7. Dünya Görüşü ve Dini Gelişim

Gelişim sürecinde, bireyin kendisi ve toplumla olan ilişkilerindeki statü değişiklikleriyle birlikte dünya görüşü de evrim geçirir. Bu zorlu dönemlerin üstesinden gelebilmek için, yeni benliğini olumlu bir şekilde algılamayı öğrenmek büyük bir önem taşır.

Kişiliğimizin 'dünya görüşü' hem maddi hem de manevi değerlerin bir birleşimidir. Bu yapı, sosyo-ekonomik, siyasi ve kültürel koşulların yanı sıra eğitim ve yetiştirilme biçiminden etkilenir. Son dönemlerde, beslenme ve tasarruf gibi pragmatik ve kişisel eğilimlerin yanı sıra dini, mistik, bilimsel olmayan ve milliyetçi eski dünya görüşleri de yeniden ortaya çıkmaktadır. Farklı mezhepsel düşüncelerin çocukların bilinci üzerindeki olumsuz etkileri ise en rahatsız edici unsurlardan biridir.

Bu mesele, dünya görüşünün oluşumuyla yakından ilişkilidir; zira dünya görüşü kendiliğinden oluşmaz. Aksine, birey ile gerçeklik arasındaki etkileşimin aktif bir süreci olarak ortaya çıkar. Bu süreç, belirli koşullara dayanan bir durumu içerir. Öncelikle, sosyal ilişkilerin çeşitliliği ve çelişkili yapısı, yeni bir dünya görüşünün gelişimini zorunlu kılar. Bu yeni bakış açısı, dünyaya farklı bir perspektiften bakma ve sosyal ilişkilerin diyalektik gelişimini anlama yeteneği kazandırır. Ayrıca, bir çocuğun dünya görüşünün oluşumunu incelemek, yalnızca psikoloji ve pedagojinin değil, aynı zamanda sosyal felsefenin de katkısıyla acil sorunları çözmek için gereklidir. Eğitim sistemi, aşırı bilgi yüklemesi, anarşi ve uyum sorunları gibi üç ana sorunla karşı karşıyadır. Eğitimin sosyal bir kurum olarak rolünün zayıflaması, çocukların sosyalleşme sürecinin düzensizleşmesine neden olur. Bu nedenle, bireyin dünya görüşünün oluşumunda okul eğitiminin önemi belirgin hale gelir. Son olarak, modern çocuğun dünya görüşü, hayatın yeni gerçekleri üzerinde sosyal bir etki olarak şekillenmelidir.

Vygotsky'ye göre, çocuğun kültürel gelişimi, dünya görüşünün bütünsel bir yansımasıdır. Dünya görüşünü incelemek, çocuğun kültürel gelişimini yaşa bağlı değişikliklerle birlikte değerlendirmemize olanak tanır. Vygotsky, kültürel gelişimin en

¹²⁰ Dvoynin, "Priroda Religioznogo Soznaniya", 140.

yüksek seviyesinin kişilik veya davranış değil, doğrudan dünya görüşü olduğunu savunur. Dünya görüşü, bireyin kişiliğini ve davranışlarını şekillendiren temel bir unsurdur.¹²¹ Yeni doğan bebeklerin belirli bir ‘dünya görüşü’ yoktur ve bu görüşün tam anlamıyla oluşması genellikle ergenlik dönemine kadar gerçekleşmez. Bu durum, daha çok bir ‘dünya eylemi’ meselesidir. Bireyin kişiliği bütünsel bir şekilde gelişir. Kişi, belirli bir davranış biçiminde ustalaştığında, bu yeteneğini en üst düzeye çıkarabilir. Kültürel gelişimin temelinde, bireyin kendi davranış süreçlerinde ustalaşması yatar; ancak bu ustalaşma için kişiliğin oluşması gereklidir. Dolayısıyla, belirli bir işlevin gelişimi her zaman kişiliğin gelişimine bağlıdır. Konuşma yoluyla sosyal işlevlerin kazanılması (dikkatin zenginleştirilmesi) ve alet kullanımıyla doğal organoloji’nin¹²² sınırlarının aşılması, yaşamın ilk yıllarında en önemli değişikliklerin temelini oluşturan iki kritik aşamadır.¹²³ Vygotsky’nin “Çocuğun Kişiliğinin ve Dünya Görüşünün Gelişimi”¹²⁴ adlı eserinde, çocuğun dünya görüşünün gelişiminde beş aşamanın temel hatları çizilmektedir:

1. Her aşama, belirli dünya görüşü alanlarının farklılaşması ve dünya eyleminin kendine özgü doğası ile belirginleşir. İlk aşama ‘büyülü’ olarak adlandırılır. Bu dönemde, çocuğun kişiliği ve dünya görüşü yaşamının ilk yılında bir bütün olarak birleşmiştir. Çocuk, kendi bedeninde gerçekleşen süreçlere paralel olan şeylere bağımlıdır. Dış dünya ile iç dünya arasındaki ilişki, bu iki dünyanın özdeşliği ve ayrılmazlığına dayanır.

2. Çocuğun gelişiminde iki önemli değişiklik belirleyicidir: organik ve kültürel değişim. Organik değişim, çocuğun dikey yürüme becerisinin gelişmesiyle mekâna uyumunu, nesnelere üzerindeki kontrolünü ve el hareket kabiliyetini artırır. Kültürel değişim ise konuşma becerisinin gelişimiyle ilgilidir; bu süreç, çocuğun düşünme ve hafıza işlevlerini yeniden yapılandırır ve konuşma, dünyayı etkilemenin aracı haline gelir. Çocuğun benlik kavramı, sosyal etkileşimler aracılığıyla gelişir ve kişilik, bu etkileşimlerin bir yansıması olarak şekillenir. Dolayısıyla, kişilik içsel bir sosyal olgu olarak tanımlanabilir.

3. Çocuğun dünya görüşünün gelişiminde bir sonraki tipik aşama, ‘oyun çağı’ olarak adlandırılan özel bir çocuk davranış biçimidir. Bu dönemdeki çocuk, kişiliğini ve dünya görüşünü şekillendirme konusunda hâlâ belirsizlik yaşamaktadır. Çocuk, farklı biçimlere girebilir ve çeşitlilik gösterebilir; ancak dikkat çekici olan, çocuğun benliği ve çevresindeki unsurların değişkenliğine ve istikrarsızlığına rağmen her şeyin içinde, her şeyde var olabilmesidir. Bu aşamada çocuk, oyun aktivitelerini ciddi etkinliklerle karşılaştırmaz.

4. Okul çağına ulaştığında çocuk, daha tutarlı bir kişilik ve dünya görüşü oluşturmaya başlar. Bu dönemdeki çocuk hem sosyal ilişkilerde daha aktif hem de

¹²¹ Vygotsky, “Razvitiye Liçnosti i Mirovozreniya Rebyonka”, içinde *Psihologiya Liçnosti*, ed. Gippenreyter Yu. B. & Puzyrey A. A. (Moskova: İzdatelstvo Moskovskogo Universiteta, 1982), 161-165.

¹²² Organoloji – çalgı aletleri inceleyen bilim dalı, çalgı bilimidir.

¹²³ Vygotsky, “Razvitiye Liçnosti”, 161-165.

¹²⁴ Çocuğun Kişiliğinin ve Dünya Görüşünün Gelişimi – “Razvitiye Liçnosti i Mirovozreniya Rebyonka” adlı çalışma.

bireysel kimliğini daha belirgin bir şekilde ortaya koyan bir varlıktır. Sosyal deneyimlerin zenginleşmesi ve derinleşmesiyle birlikte çocuğun kişiliği gelişir, şekillenir ve olgunlaşır.

5. Çocuk, zamanla düşüncelerini kontrol etmeyi, düzenlemeyi ve seçim yapmayı öğrenir. 12 yaşına ulaştığında, benmerkezci düşünceyi geride bırakır ve düşünce süreçlerinde daha yetkin hale gelmeye başlar. Ergenlik dönemi, genç bireylerin hayatında en büyük değişimlerin yaşandığı bir süreçtir. Bu dönem, kendini keşfetme, kişilik geliştirme ve dünya görüşü ile tutum oluşturma aşamaları olarak değerlendirilir.¹²⁵

Kişiliğin yönü, dünya görüşü ve bireyin kendi kaderini tayin etme yeteneğiyle bağlantılıdır. Bu süreç, tutarlı bir motivasyon sistemi oluşturur ve hedef belirleme becerisini geliştirir. Sonuç olarak, bu durum bağımsız öğrenme ve eğitim yeteneğini de etkiler.

SONUÇ

Lev Semenoviç Vygotsky'nin erken dönem biyografik araştırmaları, onun Yahudi kökenli bir ailede büyüdüğünü ve Gümüş Çağı kültürü ile Yahudi gelenekleri içinde eğitim aldığını göstermektedir. Vygotsky, Yahudi tarihinin acılarını ve ulusal bilincin yeniden canlanmasını savunmuş, sosyalizmin maddi doyuma odaklanmasına karşılık Yahudiliğin ruhsal eşitliği hedeflediğini belirtmiştir. Erken dönem çalışmalarında varoluşsal ve dini motifler, zamanla bilimsel psikoloji tarafından daha fazla kabul görmüştür. Vygotsky, insan gelişimini sosyal bir süreç olarak ele alarak, çocuğun çevresiyle etkileşiminin önemini vurgulamış ve eğitimde 'işbirlikçi okul' modelini savunmuştur.

Vygotsky, kişisel gelişimin biyolojik ve sosyal faktörlerin etkileşimiyle şekillendiğini, duyguların zekâ ile bağlantılı olduğunu ve çocukların dini duygularını çevresel faktörlerden öğrendiğini ifade etmiştir. Duyguların düşüncenin temeli olduğunu savunan Vygotsky, çocukların eğitiminde duygusal faktörlerin önemini vurgulamıştır. Ayrıca, çocuğun sosyal çevresinin kişilik ve sosyal gelişim üzerindeki etkisini incelemiş, sosyalleşmenin içsel olgunlaşma ile uyumlu olduğunda daha etkili olduğunu belirtmiştir.

Kültürel-tarihsel psikoloji çerçevesinde, Vygotsky dini bilincin sosyo-tarihsel bir gelişim sonucu ortaya çıktığını ve dini faaliyetlerin başlangıçta kolektif olarak gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Dini bilincin gelişimi, bireyin ruhunu ve davranışlarını etkileyen kültürel araçların bir sistemi olarak tanımlanmıştır. Vygotsky, çocukların dünya görüşünün sosyal etkileşimler yoluyla şekillendiğini ve kişiliğin gelişiminin bireyin dünya görüşü ile ilişkili olduğunu vurgulamıştır.

¹²⁵ Vygotsky, "Razvitiye Ličnosti", 161-165.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. C. 1. Ankara, 1980.
- Berk L. E. *Razvitiye Rebyonka*. 6. bs. SPb.: Piter, 2006.
- Bolotova A. K., ve Molčanova O. N. *Psihologiya Razvitiya i Vozrastnaya Psihologiya*. Moskova, Samara, Minsk: Piter, 2018.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, es-Sahîh, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-VIII.
- Çukovsky K. İ. *Ot dvuh do pyati*. Kiyev: GİDL, 1958.
- Davydov V. V. *Teoriya Razvivayuşego Obuçeniya*. Moskova: İntor, 1996.
- Dvoynin A. M. “Priroda Religioznogo Soznaniya v Optike Kulturno-İstoriçeskoy Psihologii L.S. Vygotskogo”. *Vestnik PSTGU, Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye*, sy 104 (2022): 123-43. <https://doi.org/10.15382/stur12022104.123-143>.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, es-Sünen, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-V.
- Elkonin D. B. *Vvedeniye v Psihologiyu Razvitiya*. Moskova: Trivola, 1994.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, el-Müsned, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-VI.
- Kasvinov S. G. *Sistema Vygotskogo*. Kharkov: Rayder, 2013.
- Kayl R. *Detskaya Psihologiya: Taynı Psihiki Rebyonka*. SPb.: Praym- EVRO-ZNAK, 2002.
- Kotik-Friedgut B., Friedgut T.H. A man of his country and his time- Jewish influences on LSVs worldview / / *History of Psychology*. 2008. V. 11. N1. P. 15-39.
- Krayg G. *Psihologiya Razvitiya*. SPb: Piter, 2000.
- Kreyn, U. *Teorii Razvitiya. Sekretı Formirovaniya Liçnosti*. SPb: Praym-EVROZNAK, 2002.
- Kuşat, Ali. “Bilişsel Gelişim Açısından Din-Fitrat İlişkisi”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (2012): 35-53.
- Obuhova L. F. *Vozrastnaya Psihologiya: Uçebnik*. Moskova: Pedagogicçeskoye Obşestvo Rossii, 2001.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. 10. bs. Ankara: T.D.V.Y., 2018.
- Pamyatnaya Knijka Mogilevskoy Gubernii na 1910g. Mogilev: Gubernskiy statiçeskiy komitet, gubernskaya tipografiya, 1910.
- Polivanova K. N. *Psihologiya Vozrastnyh Krizisov*. Moskova: Akademiya, 2000.
- Rousseau J. J. *Emile*. Çeviren Ziya Ülker. 5. bs. İstanbul, 1961.
- Santrock J. W. *Child Development*. Madison; Dubuque: Brown & Benchmark, 1994.
- Selçuk, Mualla. *Çocuk Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: T.D.V. yay., 1990.
- Sobkin V. S. ve Klimova T. A. “Lev Vygotsky o Radosti i Skorbi (Komentarii k Statye ‘Mysli i Nastroeniya’)”. *Kulturno İstoriçeskaya Psihologiya* 13 (2017): 71-82. <https://doi.org/10.17759/chp.2017130309>.
- Stolyarenko L. D. *Osnovy Psihologii: Uçebnoye Posobiye*. Moskova, 2013.
- Studizba. “Neravnomernost Psihiçeskogo Razvitiya”. Erişim 08 Ocak 2024. <https://studizba.com/lectures/psihologiya/pedagogicheskaya-psihologiya/17869-neravnomernost-psihicheskogo-razvitiya.html>
- Uysal, Veysel. *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V.yay., 1996.
- Valentina Nikolayevna Norina. “Sotsialnaya Situatsiya Razvitiya v Psihologii po Vygotskomu”, 23 Kasım 2022. https://spravochnick.ru/psihologiya/socialnaya_situaciya_razvitiya_v_psihologii_po_vygotskomu
- Vygotsky L. S. *Dramaturgiya i Teatr*. Editör Sobkin V. S. C. 1. 16 c. Polnoye Sobraniye Çoçineniy. Moskova: Lev, 2015.
- . *Psihologiya*. Moskova: EKSMO-Pres, 2000.
- . *Psihologiya İskustva*. Moskova: İskustvo, 1965.
- . *Psihologiya Razvitiya Çeloveka*. Moskova: Smysl, Eksmo, 2005.
- . *Pedagogicçeskaya Psihologiya*. Moskova: Astel, Lyuks, 2005.
- . *Pedagogicçeskaya Psihologiya*. Moskova: Pedagogika, 1991.

- . *Pedagogičeskaya Psihologiya: Učebnoye Posobiye*. Moskova, 1996.
- . “Razvitiye Ličnosti i Mirovoztreniya Rebyonka”. İçinde *Psihologiya Ličnosti*, editör Gippenreyter Yu. B. ve Puzyrey A. A., 161-165. Moskova: İzdatelstvo Moskovskogo Universiteta, 1982.
- . *Sobraniye Soçineniy. Voprosy Teorii i İstorii Psihologii*. C. 1. 6 c. Moskova, 1982.
- . *Sobraniye Soçineniy. Detskaya Psihologiya*. Editör Elkonin D. B. C. 4. 6 c. Moskova: Pedagogika, 1984.
- . *Sobraniye Soçineniy. Nauçnoye Naslediye*. C. 6. 6 c. Moskova: Pedagogika, 1984.
- . *Sobraniye Soçineniy. Osnovy Defektologii*. Editör Vlasova T. A. C. 5. 6 c. Moskova: Pedagogika, 1983.
- . *Sobraniye Soçineniy. Problema Obşey Psihologii*. C. 2. 6 c. Moskova: Pedagogika, 1982.
- . *Sobraniye Soçineniy. Problema Razvitii Psihiki*. Editör Metyushkina A. M. C. 3. 6 c. Moskova, 1983.
- . *Umstvennoye Razvitiye v Protseste Obuçeniya*. Moskova, Leningrad: Gosudarstvennoye Uçebno-Pedagogičeskoye İzdatelstvo, 1935.
- . *Voprosy Detskoy Psihologii*. Psihologiya Rebyonka. SPb.: Soyuz, 1997.
- Vygotsky L. S. & Luriya A. *Etyudy po İstorii Povedeniya: Obezmana, Primitiv, Rebyonok*. Moskova: Pedagogika-Press, 1993.
- Vygotsky L. S. “Avodim hoinu”, *Noviy Put*, 1917. No 11-12. 8-10, (İmza: L. S.Vygotsky).
- Vygotsky L. S. “Traurniye Stroki (Den 9 Ava)”, *Noviy Put*, 1916. No 27, 28-30, (İmza: L. Vygotsky).
- “Vygotsky Lev Semenoviç. İdei Pedagogiki i Vospitaniya”. Erişim 17 Şubat 2015. <https://pedsovet.su/publ/188-1-0-5564>.
- Zavershneva E. YU., “Evreyskiy Vopros v Neopublikovannih Rukopisyah L. S. Vygotskogo”, *Voprosy Psihologii*, 04.2012, 79-99.
- Zavershneva E. Yu. & Rene Van Der Veera, ed. *Zapisniye Knijki L. S. Vygotskogo. İzbrannoye*. Moskova: Kanon, 19017.
- Zeynep Nezahat Özeri. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Yavuz, Kerim. *Çocuğun Dünyası ve Gelişme*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992.
- Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. 3. bs. Ankara, 1980.

Extended Abstract

Religious Development of Children on the Axis of Lev Vygotsky's Developmental Psychology

The aim of this study is to examine and understand how religious development occurs in individuals within the framework of L. S. Vygotsky's Developmental Psychology, particularly in the context of cognitive and cultural development. In line with this objective, the role of religion in Vygotsky's life and the religious elements in his works have been investigated.

Vygotsky's pre-revolutionary thoughts were shaped around the Jewish question. By criticizing different political movements, he believed that the spiritual rebirth of the Jewish nation had a genuine foundation only in Judaism. Vygotsky, who showed strong opposition to socialism and K. Marx's theories, sought justice and the common good while experiencing the challenges of his time. After the revolution, he continued to search for truth under the "bright light of atheism," pursuing this quest not in Judaism, but in the field of science.

The article examines topics such as religious consciousness, thought, religious feelings, social development, worldview, and cultural development. It is based on Vygotsky's research on magical thinking and mental functions carried out through sign-symbolic tools. Religious

consciousness is defined as culturally constructed tools that have developed historically. According to Vygotsky, religious consciousness is a psychological system formed by the internalization of the sign-symbolic tools of a specific religious tradition, shaping the human mind and behavior as a socially originated structure. It also emphasizes that complex mental processes and character structure are shaped by environmental factors because of a long developmental process, advocating for the unity of emotional and cognitive processes. Therefore, just as the social environment and culture are crucial in the psychological development of individuals, they are equally significant in their religious development.

According to Vygotsky, children learn the language and religious concepts of the culture they are born into. This process occurs through the events that children observe and experience in their surroundings. He emphasizes that religious expressions should be age-appropriate. Additionally, it reflects the cognitive developmental stages of children and indicates that religious education should be presented in a way that is suitable for their level of understanding.

Vygotsky argues that emotions and thoughts are an inseparable whole, noting that children's emotional states affect their learning processes and social relationships. Particularly until the age of 7, children express their emotions openly, but after this age, they learn to control and hide their feelings. Therefore, the early teaching of religious upbringing and moral values plays a critical role. In Islamic culture, practices such as teaching children to pray at the age of seven emphasize the importance of religious education during this early period. It also argues that the education system should be structured to support children's cognitive and emotional development. Collaborative models in education encourage children to learn by interacting with their social environments. This type of educational approach allows children to share their own experiences and learn from one another.

Religious development is not only an individual process but also a social phenomenon. Children learn religious concepts and values through their families, friends, and societal norms. Therefore, the importance of social interactions in religious education is significant. While Vygotsky emphasizes the role of social environments in individual development, he also notes that individuals' own internal processes must be taken into account.

As a result, Vygotsky's developmental psychology provides a comprehensive framework for understanding children's religious development. Children's cognitive and emotional growth is shaped through social interactions and cultural contexts. The development of religious awareness should be presented in an age-appropriate manner, taking into account their emotional states. Structuring the education system with collaborative models that encourage children to interact with their social environments will support their developmental processes. Vygotsky's work emphasizes the importance of social and cultural dynamics in individual development, offering new perspectives in the fields of education and religious development.

Keywords: Religious development, Vygotsky, Religious consciousness, Emotional and cognitive development, Worldview, Cultural-historical development.